

المملكة العربية السعودية
وزارة التعليم العالي
الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة
كلية الدعوة وأصول الدين
قسم العقيدة

شروط شهادة أن لا إله إلا الله

تأصيلاً ودراسة

رسالة علمية مقدَّمة لنيل درجة العالمية العالية «الدّكتوراه»

إعداد الطالب:

محمد عبد الله مختار محمد

إشراف:

فضيلة الشيخ الدكتور

محمد بن عبد الرحمن أبو سيف الشظيفي

الأستاذ المشارك بقسم العقيدة

العام الجامعي (1428 . 1429) هـ

شروط شهادة أن لا إله إلا الله

تأصيلاً ودراسة

رسالة علمية مقدَّم لنيل درجة العالمية العالية «الدّكتوراه»

إعداد الطالب:

محمد عبد الله مختار محمد

إشراف:

فضيلة الشيخ الدكتور محمد بن عبد الرحمن أبوسيف الجهني

الأستاذ المشارك بقسم العقيدة

مُقَدِّمَة

بسم الله الرحمن الرحيم

إن الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضلَّ له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله.

﴿ ٹ ٹ ٹ ٹ ڤ ڤ ڤ ڤ ڤ ڦ ڦ ﴾ [آل عمران: 102].

﴿ ٱ ٻ ٻ ٻ ٻ پ پ پ پ پ ڀ ڀ ڀ ٺ ٺٺ ٺ ٿ ٿ ٿ ٿ ٹ ٹ ڤ ڤ ڤ ڤ ڦ ﴾ [النساء 1].

﴿ ۀ ہ ہ ہ ہ ھ ھ ھ ھ ے ے ۓ ۓ ﮬ ﮭ ڭ ڭ ۇ ۇ ۆ ۆ ۈ ۈ ۇٴ ۋ ﴾ [الأحزاب: 70 ـ 71].

فأما بعد؛ فإن لا إله إلا الله هي كلمة الإسلام، ومفتاح دار السلام، وقد سمَّاها الله كلمة التقوى والعروة الوثقى, وهي كلمة الإخلاص التي جعلها إبراهيم عليه السلام باقية في عقبه, ومضمونها نفى الإلهية عما سوى الله, وإخلاص العبادة بجميع أفرادها لله وحده, كما قال تعالى: ﴿ڇ ڇ ڍ ڍ ڌ ڌ ڎ ڎ ڈ ڈ ژ ژ ڑ ڑ ک ک ک ﴾ [الزخرف: 26 ـ 27].

وقال عن يوسف عليه السلام: ﴿ ٱ ٻ ٻ ٻ ٻ پ پ پ پ ڀ ڀ ڀ ڀ ٺ ٺ ٺ ٺ ٿ ٿ ٿ ٿ ٹ ٹ ٹ ٹ ڤ ڤ ڤ ﴾ إلى قوله: ﴿ ڈ ڈ ژ ژ ڑ ڑ ک ک ک ک گ گ گ گ ڳ ڳ ڳ ڳ ڱ ڱ ﴾ [يوسف: 38 ـ 40].

وقال تعالى: ﴿ ں ں ڻ ڻ ۀ ۀ ہ ہ ہ ہ ھ ﴾ ھ [الأنعام: 14]، وقال: ﴿ ې ې ې ى ى ئا ئا ئە ئە ئو ئو ﴾ [الأنعام: 164]، وقال: ﴿ک ک گ گ گ گ ڳ ڳ ڳ ڳ ﴾ [الأنعام: 14]. وقال: ﴿ ڄ ڄ ڄ ڃ ڃ ڃ ڃ چ چ چ چ ڇ ڇ ڇ ڍ ڍ ڌ ڌ ﴾ [الرعد: 36].

والقرآن من أوله إلى آخره يقرِّر أن دين الله الذي بعث به رسلَه وأنزل به كتبه هو إخلاص العبادة بجميع أنواعها لله وحده دون كل ما سواه، والبراءة من الشرك وأهله، وهذا لا يخفى على من له أدنى بصيرة، فهذا هو مدلول لا إله إلا الله. وقد عرف ذلك

كفار قريش فما انقادوا له، فإنهم لما دعاهم رسول الله ﷺ إلى أن يقولوا لا إلا إله إلا الله قالوا: ﴿ ﭺ ﭻ ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈ ﮉ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﮐ ﮑ ﮒ ﴾ [ص: 5ـ 6].

والناس يتفاوتون في هذا التوحيد الذي هو معنى لا إله إلا الله فهماً وعلماً واعتقاداً وعملاً أعظم تفاوت؛ فمنهم من يقول "لا إله إلا الله" عن علم ويقين، صادقاً مخلصاً من قلبه وأدى حقوقها وعمل بمقتضاها من المعاداة لأهل الشرك بالله والموالاة لأهل التوحيد متقدمهم ومتأخرهم, واستقام على ذلك ولم يأت بما يبطلها. وهؤلاء هم المسلمون المؤمنون الذين لم يخلطوا إيمانهم بشرك, فلهم الأمن وهم مهتدون كما قال تعالى: ﴿ ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﴾ [الأنعام: 82]. ومنهم من يقول لا إله إلا الله وما عرف مدلولها من النفي والإثبات، فيثبت بفعله ما دلت هذه الكلمة العظيمة على نفيه بإشراكه بالله في الإلهية، وينفي ما دلت على إثباته من إفراده الرب تعالى بالإلَهية وينكر ذلك, ويعادي من دعا إلى التوحيد وعرَّف به, وذلك من فرط جهله بمعنى ما يقول كما هو الغالب على أكثر من يقول لا إله إلا الله.

قال النووي في شرح حديث سعد ﷺ في شأن الرجل الذي قال فيه سعد لرسول الله ﷺ: مَالَك عن فلان إني لأراه مؤمناً؟ قال : «أو مسلماً»[1]. قال: ((وفيه دلالة لمذهب أهل الحق في قولهم: إن الإقرار باللسان لا ينفع إلا إذا اقترن به الاعتقاد بالقلب، خلافاً للكرامية[2] وغلاة المرجئة[3] في قولهم يكفي الإقرار. وهذا خطأ ظاهر يرده إجماع المسلمين والنصوص في إكفار المنافقين وهذه صفتهم))[4] انتهى.

---

(1) أخرجه البخاري في كتاب الإيمان، باب: إذا لم يكن الإسلام على الحقيقة، وكان على الاستسلام أو الخوف من القتل لقوله تعالى: ﴿ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﮐ ﮑ ﮒ ﮓ ﮔ ﴾ فإذا كان على الحقيقة، فهو على قوله جل ذكره: ﴿ ﭺ ﭻ ﭼ ﭽ ﴾ (جـ1/ 14) ح (27)، ومسلم في كتاب الإيمان (132/1) حديث رقم (150).

(2) الكرامية سيأتي التعريف بهم مفصلاً في مطلب خاص. انظر: (ص: 197).

(3) المرجئة سيأتي التعريف بهم مفصلاً في مطلب خاص. انظر: (ص: 333ـ 334).

(4) شرح النووي على صحيح مسلم (جـ181/2). وما قبله مقتبس من القول الفصل النفيس في الرد على المفتري ابن جرجيس (ص: 244ـ 245).

قال الشيخ عبد الرحمن بن حسن آل الشيخ: فإذا دان المرء بالشرك بالله وأنكر التوحيد، فهذا أعدل شاهد على أنه ليس في قلبه من الإيمان شيء, كما قاله تعالى: ﴿ ڈ ڈ ۀ ۀ ہ ہ ۂ ۂ ھ ھ ھ ھ ے ے ۓ ۓ ڭ ڭ ۇ ۇ ﴾ [الزمر: 45] وأمثال ذلك من الآيات.

فليتأمل الناصح لنفسه ما قرره الله تعالى في كتابه من أدلة التوحيد كقوله:

﴿ ۇ ۇ ۆ ۆ ۈ ۈ ۋ ۋ ۅ ۅ ۉ ۉ ې ې ى ى ئا ئا ئە ئە ئو ئو ئۇ ئۇ ئۆ ئۆ ئۈ ئۈ ئې ئې ئې ئى ئى ئى ی ی ی ﴾ [الروم: 30 ـ 32]

ومنهم المنافقون وقد كانوا مع المسلمين يقولون لا إله إلا الله ويشهدون أن محمداً رسول الله، ويزكون ويصومون ويجاهدون مع المسلمين ولم يظاهروا عليهم عدواً، ومع هذا وغيره أكذبهم الله لما جاءوا رسوله وقالوا: ﴿ گ گ ڳ ڳ ڳ ﴾ فأكدوا شهادتهم بالمؤكدات "إن واللام"، فقال الله عز وجل: ﴿ ڳ ڳ ڱ ڱ ڱ ڱ ں ں ڻ ڻ ڻ ڻ ۀ ۀ ہ ہ ہ ہ ھ ھ ھ ھ ے ے ۓ ۓ ڭ ڭ ڭ ڭ ۇ ۇ ۆ ۆ ۈ ۈ ﴾ [المنافقون: 1 ـ 2].

ووجه الدلالة من هذه الآيات أن شهادتهم وأعمالهم لم تنفعهم مع قيام المنافي لذلك، فإنهم قام بهم من الجهل والشك والريب وغير ذلك ما صاروا به كفاراً في الدرك الأسفل من النار, ومن صفاتهم ما ذكر الله في سورة البقرة: ﴿ ڍ ڌ ڌ ڎ ڎ ڈ ژ ژ ڑ ڑ ک ک ک ﴾ – إلى قوله – ﴿ ۉ ۉ ې ې ۋ ۋ ۅ ۅ ې ې ى ى ﴾ الآية [البقرة: 10 ـ 14].

وقال في سورة النساء: ﴿ ڑ ڑ ک ک ک ک گ گ گ گ ﴾ الآية [النساء: 143]. وقال تعالى: ﴿ ڃ ڃ چ چ چ چ ﴾ [الفتح: 11]. وقال الله: ﴿ ڄ ڄ ڃ ڃ ڃ چ چ ﴾ [التوبة: 8][1].

والمقصود: أن القول لا ينفع إلا مع علم القلب وإيمانه ويقينه، وتصديقه، ومحبته لهذه الكلمة، ولذا جعل أهل العلم ذلك من شروط شهادة أن لا إله إلا الله، التي لا تصح الشهادة إلا به.

(1) القول الفصل النفيس في الرد على المفتري ابن جرجيس (ص: 244 ـ 248) بتصرف يسير.

يقول الشيخ عبد الرحمن بن حسن آل الشيخ ـ رحمه الله ـ: ((وقد قيدت لا إله إلا الله, في الأحاديث الصحيحة بقيود ثقال, لابد من الإتيان بجميعها, قولاً، واعتقاداً, وعملاً, فمن ذلك: حديث عتبان الذي في الصحيح: «فإن الله حرم على النار من قال لا إله إلا الله، يبتغي بذلك وجه الله»[1]، وفي حديث آخر: «صدقا من قلبه»[2]، «خالصاً من قلبه»[3]، «مستيقنا بها قلبه، غير شاك»[4]، فلا تنفع هذه الكلمة قائلها إلا بهذه القيود، إذا اجتمعت له، مع العلم بمعناها، ومضمونها كما قال تعالى: ﴿ ۋ ۋ ې ې ۉ ۉ ې ې ئا ئا ئە ئە ئو ئو ﴾ [الزخرف: 86] وقال تعالى لنبيه ﷺ: ﴿ □ □ □ □ □ □ □ ﴾ [محمد: 19]؛ فمعناها يقبل الزيادة، لقوة العلم، وصلاح العمل[5].

فلابد من العلم بحقيقة معنى هذه الكلمة، علماً ينافي الجهل، بخلاف من يقولها، وهو لا يعرف معناها، ولابد من اليقين، المنافي للشك، فيما دلت عليه من التوحيد؛ ولابد من الإخلاص، المنافي للشرك، فإن كثيراً من الناس يقولها، وهو يشرك في العبادة، وينكر معناها، ويعادي من اعتقده، وعمل به، ولابد من الصدق المنافي للكذب، بخلاف حال المنافق، الذي يقولها من غير صدق، كما قال تعالى: ﴿ ڃ ڃ چ چ چ چچ ﴾ [الفتح: 11]، ولابد من القبول، المنافي للرد؛ بخلاف من يقولها ولا يعمل بها، ولابد من المحبة، لما دلت عليه، من التوحيد، والإخلاص، وغير ذلك؛ والفرح بذلك، المنافي لخلاف هذين الأمرين، ولابد من الانقياد بالعمل بها، وما دلت عليه مطابقة، وتضمناً، والتزاماً؛ وهذا هو دين الإسلام، الذي لا يقبل الله دينا سواه))[6].

ولما كانت شروط شهادة أن لا إله إلا الله بهذه المكانة وبهذه المنزلة، فقد وقع اختياري

---

(1) رواه البخاري في كتاب الرقاق، باب العمل الذي يبتغي به وجه الله تعالى (جـ220/7) ح رقم (6423)، مسلم في كتاب المساجد (455/1).

(2) رواه البخاري في كتاب العلم، باب: من خص بالعلم قوماً دون قوم كراهية أن لا يفهموا (جـ46/1 ـ 47) ح (127).

(3) رواه البخاري في كتاب العلم، باب الحرص على الحديث (جـ38/1) ح (99).

(4) أخرجه مسلم في كتاب الإيمان (56/1 ـ 57)، ح (44، و45).

(5) المراد بالزيادة في المعنى هنا الزيادة في علم القلب ومعرفته بمعنى الشهادة كما قال تعالى: ﴿ ئۇ ئۇ ئۆ ئۆ ئۈ ئۈ ئې ئې ﴾ [سورة محمد: 17].

(6) الدرر السنية (243 ـ 244).

على هذا الموضوع والذي هو بعنوان: "شروط شهادة أن لا إله إلا الله تأصيلاً ودراسة" ليكون موضوع بحثي في مرحلة الدكتوراه، وذلك لأهمية هذه الشروط من جهة، ولما وقع حولها من التشكيك والتشغيب بل والرد من جهة أخرى حتى أن ذلك قد انطلى على فئامٍ ممن ينتسبون إلى السنة فدخلت عليهم شبهة الإرجاء من حيث لا يشعرون، فكان من الضروري التأصيلُ لهذه الشروط بردِّها لنصوص الكتاب والسنَّة وكلام الأئمة، والبيانُ لمنزلتها ومكانتها من الإيمان وذلك إحقاقاً للحق وإبطالاً للشُّبَه؛ ثم بالإضافة لما سبق ذكره من الأهمية فإن هناك أسباباً دفعتني لاختيار هذا الموضوع، وهذه الأسباب هي:

1 . بيان الموقف الحق الصحيح من هذه الشروط.

2 . أن هذه الشروط أصول في الإيمان ولذا كان في دراستها توضيح لمذهب أهل السنة وبيان لمعتقدهم في الإيمان.

3 . الرد على مختلف طوائف المرجئة ممن انحرفوا في عدِّ هذه الشروط حيث اعتبروا بعضها وأهملوا البعض الآخر مع التشكيك في صحتها.

4 . الرد على أهل التكفير والذين يتخذون من هذه الشروط مَعْبَراً لتكفير المسلمين وبيان أن الحق وسط بين غلو أهل التكفير وتقصير أهل الإرجاء.

5 . أنه على الرغم من أهمية هذا الموضوع فإنه لم ينل حقّه من العناية لدى الباحثين لا سيما في مجال العقيدة، فإنني لم أقف . بحسب اطّلاعي . على بحث علمي أو كتاب مؤلف في هذا الموضوع بالطريقة التي خططت لها في هذه الرسالة، وإن وجدت كتابات متفرقة عن بعض جزئياته فهي غير وافية بما تستحقه هذه الشروط العظيمة من العناية والبيان.

6 . أن تفشي الشرك في جانب توحيد العبادة سببه الجهل بهذه الشروط أو عدم العناية بها.

7 . ظهور أقلام حاقدة تطعن في دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب الإصلاحية وتتخذ من هذه الشروط سهاماً للطعن في دعوته بأنها تكفِّر المسلمين وتُشكِّك في إسلام من نطق

بالشهادتين[1]، لأن المتقرِّر عندهم أن الشيخ محمد بن عبد الوهاب ـ رحمه الله ـ هو الذي ابتدع هذه الشروط، ففي التأصيل لهذه الشروط إبطال لهذه الشبهة من أصلها.

8 ـ الفائدة العلمية التي أرجو ـ بإذن الله ـ من وراء هذه الدراسة أن تمكنني من الوقوف على أدلة توحيد العبادة وكلام أهل العلم في شرحها وتوضيحها.

9 ـ أن بعض مشايخنا الأفاضل ـ نفع الله بهم ـ قد حبذوا هذا الموضوع واستحسنوه ورأوا أن الحاجة إليه ماسة.

هذا، وقد جعلت خطة عملي في الكتابة فيه على النحو الآتي:

---

(1) سيأتي بيان أن القول بهذه الشروط لا يلزم منه التكفير، ولا يعني التوقف في إسلام من نطق بالشهادتين. انظر: (ص: 152).

. خطة البحث .

جعلت البحث في مقدمة، وتمهيد، وخمسة أبواب، وخاتمة، وتفصيل ذلك كما يلي:

المقدمة:

وتشتمل على الافتتاحية وبيان أهمية الموضوع وأسباب اختياره وخطة البحث ومنهجي فيه.

الافتتاحية:

في لمحة موجزة في تعريف توحيد الألوهية، وأهميته، وضرورة الاشتغال بدعوة الناس إليه مع بيان معنى التوحيد وأقسامه.

التمهيد:

في بيان معنى الشرط ومعنى شهادة أن لا إله إلا الله عند أهل السنة ومخالفيهم وفضائل كلمة التوحيد لا إله إلا الله

وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: تعريف الشّرط. وتحته أربعة مطالب.

المطلب الأول: تعريف الشرط في اللغة.

المطلب الثاني: تعريف الشرط في الاصطلاح.

المطلب الثالث: مراد أهل العلم بالشرط في شروط شهادة أن "لا إله إلا الله".

المطلب الرابع: علاقة هذه الشروط بأصل الإيمان.

المبحث الثاني: معنى شهادة أنْ لا إله إلا الله عند أهل السنة ومخالفيهم. وتحته مطلبان:

المطلب الأول: معنى شهادة أنْ لا إله إلا الله عند أهل السنة.

المطلب الثاني: معنى شهادة أن لا إله إلا الله عند المخالفين. وتحته مقصدان.

المقصد الأول: معنى شهادة أن لا إله إلا الله عند أهل الحلول والوحدة وأثره على العقيدة.

المقصد الثاني: معنى شهادة أن لا إله إلا عند المتكلمين وأثره على العقيدة.

المبحث الثالث: فضائل لا إله إلا الله. وتحته مطلبان:

المطلب الأول: فضائل لا إله إلا الله في القرآن العظيم.

المطلب الثاني: بعض ما ورد في فضلها في السنة المطهرة.

الباب الأول: عدّ شروط شهادة أن لا إله إلا الله.

وتحته فصلان:

الفصل الأول: عدّ شروط شهادة أن لا إله إلا اللَّه إجمالاً.

وتحته تمهيد. وثمانية مباحث:

المبحث الأول: من عدّها سبعة شروط.

المبحث الثاني: من عدّها ثمانية شروط.

المبحث الثالث: من عدّها تسعة شروط.

المبحث الرابع: من عدها أربعة شروط فقط.

المبحث الخامس: الجمع والتأليف بين قول من عدّها سبعة شروط وقول من عدَّها ثمانية أو تسعة شروط؛ وبيان أنه لا فرق سوى الإجمال والتفصيل.

المبحث السادس: من نفى هذه الشروط من المعاصرين وزعم أنها من بدع المتأخرين مع بيان شبهته ونقدها.

المبحث السابع: دليل تعيين هذه الشروط وحصرِها.

المبحث الثامن: ذكر بعض الآثار عن السلف فيها الدلالة على أن لشهادة أن لا إلا الله شروطاً.

الفصل الثاني:
النطق والإقرار بلا إله إلا اللَّه، هل يعدُّ من شروطها؟ ومأخذ من لم يعدّه في الشروط.

وتحته ستة مباحث:

الباب الثاني: شرطا العلم واليقين.

الفصل الأول: شرط العلم.

المبحث الثالث: العلم بالمشهود له، وهو الله تعالى. وتحته ثلاثة مطالب:
المطلب الأول: طرق تحصيل العلم بالله تعالى. وتحته ثلاثة مقاصد:
المقصد الأول: طرق تحصيل العلم بالله تعالى عند أهل السنة.
المقصد الثاني: اعتراضات المتكلمين على فطرية المعرفة عند أهل السنة ودفعها.
المقصد الثالث: طرق تحصيل العلم بالله عند المتكلمين مع المناقشة.
المطلب الثاني: حكم الإيمان بالتقليد.
المطلب الثالث: معرفة الله عند غلاة الصوفية.
المبحث الرابع: من زعم أن العلم بالمشهود له كافٍ لصحة الإيمان من المرجئة مع بيان شبههم ونقدها. وتحته ثلاثة مطالب:
المطلب الأول: التعريف بالمرجئة.
المطلب الثاني: ذكر أصحاب هذه المقالة من المرجئة.
المطلب الثالث: شبههم في اعتبار العلم بالله كافياً لصحة الإيمان ونقدها.
المبحث الخامس: زيادة العلم بشهادة أن لا إله إلا الله وأثره في تكميل شهادة أن لا إله إلا الله. وتحته ثلاثة مطالب:
المطلب الأول: تفاضل الناس في العلم والمعرفة التي في قلوبهم بالشهادة.
المطلب الثاني: الأسباب المقتضية لهذا التفاضل.
المطلب الثالث: أثر الزيادة في المعرفة التي بالقلب بالشهادة في تكميل الشهادة.
المبحث السادس: ما يُضادّ شرط العلم أو ينافيه. وتحته تمهيد ومطلبان:
المطلب الأول: الجهل بالمشهود له، وهو الله تعالى. وتحته ثلاثة مقاصد:
المقصد الأول: جهل أهل الوحدة والاتحاد بالله تعالى.
المقصد الثاني: جهل غلاة أهل التعطيل بالله تعالى.
المقصد الثالث: جهل أهل التشبيه والتمثيل بالله تعالى.

وتحته فصلان:

الفصل الأول: شرط الصدق المنافي للكذب.

وتحته تمهيد وثمانية مباحث:

المبحث الأول: معنى الصدق. وفيه مطلبان:

المطلب الأول: تعريف الصدق في اللغة.

المطلب الثاني: معنى الصدق في الاصطلاح والشرع وبيان متعلّقه.

المبحث الثاني: حدُّ الصدق الذي هو شرط في شهادة أن لا إله إلا الله.

المبحث الثالث: الأدلة على كون الصدق من شروط شهادة أن لا إله إلا الله.

المبحث الرابع: أقوال أهل العلم في اشتراط الصدق لصحة الشهادة.

المبحث الخامس: الرد على من جعل الصدق هو الشرط الأوحد لصحة الإيمان. وفيه مطلبان:

المطلب الأول: التعريف بالمقالة مع نسبتها إلى قائليها.

المطلب الثاني: شبههم ونقدها.

المبحث السادس: زيادة التصديق بشهادة أن لا إله إلا الله وأثره في تكميل شهادة أن لا إله إلا الله.

المبحث السابع: ما ينافي شرط الصدق في شهادة أن لا إله إلا الله. وتحته ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: كفر التكذيب.

المطلب الثاني: النفاق الاعتقادي. وتحته مقصدان:

المقصد الأول: تعريف النفاق الاعتقادي.

المقصد الثاني: حكم المنافق.

المطلب الثالث: الزنديق حكمه، واختلاف العلماء في توبته. وتحته مقصدان:

المقصد الأول: معنى الزنديق في عرف الفقهاء.

المقصد الثاني: حكم الزنديق واختلاف العلماء في توبته.

المبحث الثامن: الفرق بين الصِّدق واليقين.

الفصل الأول: شرط الإخلاص.

وتحته تمهيد، وثمانية مباحث:

المبحث الأول: معنى الإخلاص لغة وشرعاً. وتحته مطلبان:

المطلب الأول: معنى الإخلاص في اللغة.

المطلب الثاني: معنى الإخلاص شرعاً.

المبحث الثاني: الفرق بين الإخلاص والنية عند الفقهاء.

المبحث الثالث: الأدلة من الكتاب والسنة على اشتراط الإخلاص لصحة الشهادة.

المبحث الرابع: أقوال أهل العلم في اشتراط الإخلاص لصحة الشهادة.

المبحث الخامس: منزلة الإخلاص من العبادة.

المبحث السادس: أثر قوة الإخلاص في تكميل شهادة أن لا إله إلا الله.

المبحث السابع: الفرق بين الصدق والإخلاص.

المبحث الثامن: ما ينافي شرط الإخلاص. وتحته مطلبان:

المطلب الأول: الشرك الأكبر. وتحته أربعة مقاصد:

المقصد الأول: معنى الشرك الأكبر.

المقصد الثاني: أقسام الشرك الأكبر وأنواعه.

المقصد الثالث: حكم الشرك الأكبر.

المقصد الرابع: بيان خطر الشرك الأكبر.

المطلب الثاني: الشرك الأصغر. وتحته خمسة مقاصد:

المقصد الأول: معنى الشرك الأصغر.

المقصد الثاني: أقسام الشرك الأصغر.

المقصد الثالث: حكم الشرك الأصغر.

الباب الخامس: شرطا القبول والانقياد

المبحث الخامس: أقوال أهل العلم في اعتبار الانقياد بحقوق لا إله إلا الله شرطاً في شهادة أن لا إله إلا الله.

المبحث السادس: الموافاة على شهادة أن لا إله إلا الله وارتباطها بشرط الانقياد. وتحته مطلبان:

المطلب الأول: معنى الموافاة. وتحته مقصدان.

المقصد الأول: معنى الموافاة لغة.

المقصد الثاني: معنى الموافاة على كلمة لا إله إلا الله وارتباطها بشرط الانقياد.

المطلب الثاني: فضل من كان آخر كلامه من الدنيا قول لا إله إلا الله.

المبحث السابع: ما ينافي شرط الانقياد بحقوق هذه الكلمة. وتحته ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: ترك العمل المشروع. وتحته ثلاثة مقاصد:

المقصد الأول: أهمية الأعمال وأنها من الإيمان.

المقصد الثاني: أقسام ترك العمل المشروع وأحكامها.

المقصد الثالث: الدّراسة والتّحقيق لحكم من ترك مباني الإسلام بعد الشّهادتين.

المطلب الثاني: فعل المحذور.

المطلب الثالث: الرِّدة. وتحته خمسة مقاصد.

المقصد الأول: تعريف الرِّدة لغة.

المقصد الثاني: تعريف الرِّدة اصطلاحاً.

المقصد الثالث: أقسام الرِّدة.

المقصد الرابع: شروط ثبوت الرِّدة.

المقصد الخامس: الأحكام المترتبة على الرِّدة بعد ثبوتها.

المبحث الثامن: المخالفون في شرط الانقياد.

الخاتمة: وفيها ذكر أهم النتائج التي توصَّلت إليها من خلال البحث والدراسة لجوانب هذا الموضوع مع المقترحات والتوصيات.

عملي ومنهجي في كتابة الرسالة

وقد سرت في كتابة الرسالة على المنهج التالي:

1 . جمع المادة العلمية من مظانها المعتبرة . مع محاولة الاستقصاء .، وذلك بالرجوع إلى المراجع الأصيلة، وما دوّنه أهل العلم لنا من تراث رائق في تقرير هذه الشروط، وقد أخذ ذلك مني وقتاً وجهداً كبيراً.

2 . أنسب كل قول إلى قائله مع المحافظة على نصّ كلامه دون تصرّفٍ بالزيادة أو بالنقص، إلا إذا اقتضى المقام حذف بعض الكلام لعدم مناسبته المقام، أو زيادةً يقتضيها السياق مع البيان في الهامش، وذلك رجاءَ الحصول على بركة العلم، وأداءً للأمانة العلمية وقبولاً لنصيحة الإمام النووي . رحمه الله . حيث قال: ((ومن النصيحة أن تضاف الفائدة التي تستغرب إلى قائلها، فمن فعل ذلك بورك له في علمه وحاله. ومن أوهم ذلك فيما يأخذه من كلام غيره أنه له، فهو جدير أن لا يُنتفع بعلمه، ولا يبارك له في حاله. ولم يزل أهل العلم والفضل على إضافة الفوائد إلى قائليها، نسأل الله تعالى التوفيق لذلك دائماً))(1).

3 . قد أستخدم في بعض الأحيان لفظ "قلت" لا لأن المقول هو قولي، ولكن كأداة ربط بين الجمل والفقرات، وفَصْلٍ بين كلام عالم وآخر؛ إذ ليس لي في هذا العمل سوى الجمع والترتيب لأقوال العلماء السابقين، والله المستعان.

4 . عزو الآيات إلى سورها بالأرقام في المتن، وذلك تخفيفاً من الهوامش التي تثقل الرسالة وتزيد من الحجم في غير حاجة.

5 . أُخرّج الحديث لأول وروده؛ فإن كان في الصحيحين اكتفيت بعزوه إليهما، لأن المقصود بيان صحته، وإن كان في غيرهما خرجته من كتب السنة الأخرى مع الحكم عليه من خلال أقوال أهل العلم من المتقدِّمين والمتأخرين.

6 . الترجمة للأعلام غير المشهورين ممن يردون في الرسالة.

7 . التعريف بالفرق والأماكن والبقاع.

---

(1) بستان العارفين (ص: 47 . 48).

8 . التزام خطة الرسالة، وعدم الخوض فيما لم ينصّ عليه، وذلك وفاءً بالعهد الضمني في لائحة الدراسات.

9 . عند بداية كل شرط من شروط كلمة الشهادة افتتح بتمهيد أذكر فيه وجه اشتراط ذلك الشرط.

10 . أُعرِّف بكلِّ شرط في اللغة والاصطلاح.

10 . أدلِّل على كل شرط من الكتاب والسنة ومن العقل، وأذكر الإجماع . إن وجد . وذلك لما في الإجماع من قوة التوثيق وزيادة التأكيد.

11 . أبين وجه الدلالة من كل دليل استدللت به في تقرير هذه الشروط.

12 . أنقل كلام أهل العلم في اعتبار هذه الشروط مع التعليق.

16 . أبين الفروق بين الشروط المتلازمة والمتداخلة.

13 . أذكر الفِرَق المخالفة في كل شرط من هذه الشروط . إن وجدت . مع بيان وجه مخالفتهم والرَّد عليهم.

14 . أبين ما ينافي كل شرط من المخالفة، لما في ذلك من التقرير وزيادة التعزيز؛ وكما قيل:

وبِضِدِّها تَتَميَّزُ الأَشْيَاءُ[1].

ومنهجي في ذلك أن أبيِّن ما ينافي الأصل (= الشرط) ثم أردف ذلك بما ينافي الكمال الواجب وذلك ليحصل التمييز بين ما ينافي الأصل وما ينافي الكمال الواجب لتتبيَّن الحدود وتتميَّز المراتب وينتفي الخلط بين المكفِّرات وغيرها؛ فكم وقع الناس في الغلط بسبب عدم العلم بحدود الأشياء ومراتبها.

15 . **ثم هنالك بعض الرموز والاصطلاحات:**

1 . إذا أطلقت شيخَ الإسلام فالمقصود شيخ الإسلام ابن تيمية . رحمه الله ..

2 . إذا أطلقت مجموع الفتاوى فالمقصود به مجموع فتاوى ابن تيمية.

3 . الرمز (ح) لرقم الحديث.

4 . الرمز (ص) لكلمة "صفحة".

---

(1) البيت للمتنبي، وهو في في ديوانه مع شرحه لأبي البقاء العكبري (جـ22/1). وصدره: ((ونُذِيمُهُم وَبِهِمْ عَرَفْنَا فَضْلَهُ)).

وبالإضافة لما سبق ذكره من المنهج فإن عملي في البحث، هو دراسة هذه الشروط دراسة تأصيلية بردِّها إلى النصوص الشرعية وكلام السلف والأئمة.

16 . كما قمت بوضع فهارس علمية في نهاية البحث تسهل الاستفادة منه، وهي:

1 . فهرس الآيات القرآنية.

2 . فهرس الأحاديث النبوية.

3 . فهرس الآثار.

4 . فهرس المصطلحات العلمية.

5 . فهرس الأعلام المترجم لهم.

6 . فهرس الطوائف والفرق.

7 . ثبت المصادر والمراجع.

8 . فهرس الموضوعات.

والله المسئول بمنه وكرمه أن يغفر لي خطئي وزللي وأن يجعل هذا العمل خالصاً لوجهه الكريم، وأن يكون ذخراً لي عنده يوم ألقاه، إنه سميع مجيب.

كلمةُ الشكرِ والتقدير

أولاً: أشكرُ اللهَ ﷻ أن وفقني لإتمامِ هذا البحثِ الذي أَرْجُوْ أن أكونَ قمتُ بما يلزمُ فِيْهِ.

ثانياً: عملاً بقوله ﷺ: «لا يَشْكُرُ اللهَ من لا يَشْكُرُ الناسَ»[1] فإني أشكرُ حكومةَ المملكةِ العربيةِ السعوديةِ على ما قَدَّمَتْهُ لنا من عونٍ، وحُسْنِ رعايةٍ طِيْلَةَ هذهِ الفَتْرةِ التي قضيناها في هذه الجامعةِ المباركةِ. فاللهُ أسألُ أَنْ يباركَ لهم في الجهودِ العظيمةِ في خدمةِ الإسلامِ ورعايةِ أحوالِ المسلمينَ، وأن يوفِّقَ قادةَ هذه البلادِ لكلِّ خيرٍ.

كما أشكرُ هذه الجامِعةَ ممثلةً في مديرِها وجميعِ شعبِها على ما يقدِّمونَهُ مِنْ خِدْماتٍ جليلةٍ لطلابِ العلمِ الوافدينَ على هذه الجامعةِ.

كما أشكرُ كليةَ الدعوةِ وأصولِ الدينِ ممثلةً في عميدِها وجميعِ أساتذتِها، وأخصُّ بالشكرِ منهم أعضاءَ قِسْمِ العقيدةِ على إتاحتِهِم لِيَ هذه الفرصةَ الثمينةَ للمواصلةِ في الدراساتِ العليا، والتي كانتْ عَوْناً لي ـ بعدَ اللهِ ﷻ ـ على تحصيلِ المزيدِ من العلمِ النافعِ.

ثم إني أرى مِنْ الواجبِ عليَّ أَنْ أُثْبِتَ الفضلَ لأهلِه، لِذا فأتقدمُ بالشكرِ والتقديرِ لشيخِي الأديبِ ومعلِّمِي الأريبِ فضيلةِ الشيخِ الدكتور محمدِ بنِ عبدِ الرحمن أبو سيف الجُهَني عَلَى صبرِه عليَّ مرحلتينِ مِنْ البحثِ والدراسةِ لَمَسْتُ فيهِمَا مِنْهُ حُسْنَ تَوْجِيهِه، وأفدتُ من علمِه وخلقِه، وأدبِه وزهدِه، فقد تعلمتُ مِنْهُ الأدبَ قَبْلَ العِلْمِ، وأفدتُ مِنْهُ كثيراً منهجِيّاً وعِلْمِياً، فكانَ نعمَ المُعِينِ بعدَ اللهِ تعالى في تصويبِ الخطأِ، وتعديلِ المُعْوَجْ، فَقَدْ كانَ لعنايتِه وَمَتابعتِه وَدِقةِ عِبَاراتِه أثَرٌ بارزٌ على الرسالة، وَيَعْلَمُ اللهُ كمْ كان حريصاً على إفادتي، فكانَ مِنْ حِرْصِهِ يكتبُ بيدِه ما يراهُ ضَروريّاً لإثراءِ هذا البحثِ، فإني لا أَمْلِكُ إلا أَنْ أدعوَ له ببركةِ العِلمِ، وبركةِ الذُّريةِ، وبركةِ العُمُر والحال.

فجزاه اللهُ عني خيراً وأجزلَ لَهُ الأجرَ والثوابَ.

---

(1) أخرجه أبو داود في سننه (255/4) ح (4811)، وأحمد في المسند (295/2)، والطبراني في الكبير (195/1)، وأورده الهيثمي في مجمع الزوائد (180/8) وقال: رجاله ثقات.

كما لا يفوتُني أيضاً أَنْ أتقدمَ بالشكرِ والتقديرِ لِعُضْوَيْ المناقشةِ الكَرِيميْنَ فضيلةِ الشيخِ الدكتور محمَّدِ بن الشيخِ ربيعِ بنِ هادي عِمَير المَدْخلي وفضيلةِ الأستاذِ الدكتور عبدِ الله بنِ سُليمانَ الغُفَيْلِي ـ حَفِظَهُمَا اللهُ ـ قَبُولَهما مناقشةَ هَذِه الرسالةِ لتقويمِها وَفَحْصِها وَتَسْدِيدِها على الرَغمِ من أشغالِهما وأعبائِهما الكثيرةِ؛ فجزاهما اللهُ خيراً وأجزلَ لهما الأجرَ والمثوبةَ.

وأخيراً؛ فإني أحمدُ اللهَ كثيراً عَلَى ما يسَّرَ ووفقَ لإتمامِ هذا البحثِ، فلَهُ الحمدُ أولاً وآخراً، باطناً وظاهراً بما هو أهلُه من أنواعِ المحامدِ وأفرادِ الثناءِ. فإني لا حولٌ لي ولا قوةٌ إلا به، فهو المتفضِّلُ بصوابِ هذا البحثِ، وما خالفَ الصوابَ فهو مِنْ ضَعْفِي ومِنْ الشيطان. واللهُ ورسولُه منه بريئان. فلا أَدَّعِي أنَّنِي قَدْ بلغتُ الكمالَ، فتلكَ مرتبةٌ لا يدّعِيها إلا جاهلٌ بِضَعْفِه ذاهلٌ عن عَجْزِه، ولكني حَرَصتُ على ما يؤدِيه أَقْصَى جَهْدِي. فهذا جَهْدُ المقلِ، وأقولُ لِمَنْ قَرَأَهُ:

أَصْلح العيبَ فإنَّ الذي قَد كتبهْ   معترفٌ بالجهـلِ والعَجْزَ

وفي الختامِ، فهذه صَفحةٌ مِنْ حَسَنِ الكلام في تحقيقِ هذه الشروطِ أطوِيها، وأرجوْ أنْ أكونَ قد حررتُ القولَ الحقَ فيها، وقبلَ ذلك حققتُ مضامِينَها ومعانِيَها، وقمتُ بما تقتضِيه من فروعِها ومبانِيها. فإن أخطأتُ فمن نفسي وغاوِيها. وإن أصبتُ فمن الله مُسْدِيها، وأحمدُه أن وفقنيَ للقولِ الصواب فيها.

وسبحانَك اللهم وبحمدِك أشهدُ أن لا إله إلا أنت أستغفِرُك وأتوبُ إليك.

الدراسات السابقة حول الموضوع

هذا الموضوع على الرغم من أهميته إلا أنه لم يُعنى بالدراسة التأصيلية الوافية التي تلمُّ متفرِّقَ مسائله وشواردَ مباحثه، ولكن هناك دراسات يسيرة حول هذه الشروط تناولتْ التعريفَ بها والشرحَ لأدلتها، وذلك على وجهٍ من الإيجاز ليس على غرار البحث العلمي الذي من سماته الشمول والاستقصاء، وهي جهود مشكورة لما فيها من التعريف بهذه الشروط والبيان لأهميتها. ومن أبرز هذه الدراسات ما يلي:

1 ـ ((معارج القبول للحكمي)): وقد تضمن شرحاً مقتضباً لهذه الشروط في حدود عشرة ـ (10) ـ صفحات تقريباً.

2 ـ ((تيسير الإله بشرح أدلة شروط لا إله إلا الله)) لفضيلة الشيخ عبيد الجابري ـ حفظه الله .. وهو في حدود الخمسين ـ (50) ـ صفحة من مقاس الحجم المتوسط. وهو في شرح أدلة شروط "لا إله إلا الله". جاء في مطلعه: ((أما بعد، فهذا مختصر ضمنته شرحاً لما استدلَّ به إمام الدعوة محمد بن عبد الوهاب ـ رحمه الله ـ على شروط لا إله إلا الله وسميته تيسير الإله بشرح أدلة شروط "لا إله إلا الله")).

3 ـ ((شروط لا إله إلا الله)) تأليف: الدكتور عواد بن عبد الله المعتق، وهو في حدود الستين صفحة، جله في أدلة هذه الشروط، وتحديد مفهومها.

4 ـ ((معنى لا إله إلا الله وشروطها)) تأليف: صالح بن محمد العليوي. وهو بحث مختصر جداً، ما يتعلق منه بالشروط في حدود ستة ـ (6) ـ صفحات من مقاس الحجم الصغير.

5 ـ ((الشهادتان معناهما وما تستلزمه كل منهما))، وهي رسالة لطيفة لفضيلة الشيخ عبد الله بن عبد الرحمن بن جبرين ـ حفظه الله تعالى. ما يتعلَّق منها بالشروط ذكره في المبحث الخامس في حدود عشرة ـ (10) ـ صفحات من الحجم المتوسط من (ص/103 ـ 113). نشر دار الوسيلة للنشر والتوزيع، جدة.

6 ـ ((معنى لا إله إلا الله ومقتضاها وآثارها في الفرد والمجتمع)) تأليف: د.صالح الفوزان ـ حفظه الله ـ وهي رسالة مختصرة جداً ما يتعلق بالشروط منها في حدود صفحتين فقط من (ص/18إلى ص/19). طبعة الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، عام (1413) هـ.

7 ـ «الشهادتان حقيقتهما وأثرهما» وهي رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير من قسم العقيدة والمذاهب المعاصرة، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض، أعدّها الطالب: محمد يوسف سنيك عام (1402) هـ.

ما يتعلق منها بشروط شهادة أن لا إله إلا الله في حدود أربع عشرة صفحة من (ص/125 إلى ص/139).

وهو بحث مجمل ذكر فيه طرفاً من أدلة هذه الشروط مع تحديد مفهومها بإيجاز.

الإضافات الجديدة للأعمال السابقة:

هذا البحث ـ كما هو مخطط له ـ سيحظى بحول الله وقوته ـ بالإضافات التالية للأعمال السابقة، والتي هي بمثابة الأهداف الرئيسة للكتاب حول هذا الموضوع:

1 ـ جمع ما يتعلق بهذه الشروط من مباحثَ وأحكام في مؤلف خاص؛ حيث إن من ألف في هذه الشروط قد أغفل الكثير من المباحثَ المهمة المتعلقة بهذه الشروط كما يُرى لعين الناظر في الدراسات السابقة حول هذه الشروط حيث يجد أنها دراسات مقتضبة لا تتعدى الصفحات اليسيرة جلُّها في التعريف بهذه الشروط وعدِّها.

2 ـ بيان مرادهم بالشرط في شروط شهادة أن لا إله إلا الله.

3 ـ ذكر خلاف الناس في عدِّ هذه الشروط والتأليف بين قول من أجمل أو فصَّل في عدِّها من أهل السنة.

4 ـ الرد على المنكرين لهذه الشروط من مرجئة العصر.

5 ـ مزيد من الاستقصاء لأدلة هذه الشروط من الكتاب والسنة.

7 ـ المزيد من جمع أقوال أهل العلم من المتقدمين والمتأخرين في اعتبار هذه الشروط.

8 ـ بيان ما يخالف هذه الشروط وينقضها.

9 ـ تحقيق بعض المسائل المشكلة من مسائل الإيمان والأحكام المتعلقة بهذه الشروط والتي قد طال حولها الجدل ـ لا سيما في هذا الوقت ـ، وذلك على ضوء نهج السلف وكلام أئمة الدعوة وعدم الشذوذ والخروج عن كلامهم ـ لا سيما علماء هذه البلاد ـ إذ هم من أعلم الناس بهذه المسائل: كمسألة العذر بالجهل وترك جنس العمل.

10 ـ شرط الكفر بالطاغوت وما يتعلَّق به من مباحث وأحكام.

11 ـ الموافاة على كلمة الإخلاص وما يتعلّق بها من مسائل.

الافتتاحية

في لمحة موجزة في تعريف توحيد الألوهية، وأهميته، وضرورة الاشتغال بدعوة الناس إليه مع بيان معنى التوحيد وأقسامه

أقول: من الغرابة أن يحتاج الناس إلى شرح مفهوم توحيد الألوهية الذي هو في الوضوح أشدّ من الشمس المنيرة؛ لتضافر النصوص على بيانه وتتابعها على تبيانه. ولكن هذه الغرابة سرعان ما تزول إذا نظر الواحد مِنَّا في كثرة المخالفين في هذا التوحيد بسبب ما حصل لهم من اشتباهٍ في مفهومه وذلك بسبب ما أدخله علماء الكلام[1] وغيرهم في مسمَّاه من معانٍ لا يدل هو عليها من بعيدٍ ولا من قريب، فنسبوا نفيهم الصفات إلى مسمَّى التوحيد، ونسبوا شركهم بالأموات إلى مسمَّى التوحيد[2]، فكان خليقاً بأهل الحق أن يبينوا حقيقة هذا التوحيد وصفاءَه مما نُسب إليه مما لا يدخل تحته، وهذا ما تضافرت عليه جهود أهل السنة منذ ظهور البدع وإلى يومنا هذا.

يقول الشيخ عبد الرحمن المعلِّمي[3] . رحمه الله . في مطلع كتابه (رفع الاشتباه عن

(1) علماء الكلام نسبة إلى علم الكلام سموا بذلك لكونهم يكثرون الكلام في مسائل الغيبيات وإخضاعها لعقولهم، لزعمهم أن دلالات العقول قطعية يقينية ودلالات النصوص ظنية. انظر: شرح المقاصد (6/1)، ودرء تعارض العقل والنقل (3/6).

(2) يقول شيخ الإسلام ابن تيمية . رحمه الله .: ((لفظ التوحيد والتنزيه والتشبيه والتجسيم ألفاظ قد دخلها الاشتراك، بسبب اختلاف اصطلاحات المتكلمين وغيرهم، وكل طائفة تعني بهذه الأسماء ما لا يعنيه غيرهم. فالجهمية من المعتزلة وغيرهم يريدون بالتوحيد والتنزيه: نفي جميع الصفات، وبالتجسيم والتشبيه: إثبات شيء منها، حتى إن من قال: إن الله يرى أو إن له علماً فهو عندهم مشبه مجسم. وكثير من المتكلمة الصفاتية يريدون بالتوحيد والتنزيه: نفي الصفات الخبرية، أو بعضها. وبالتجسيم والتشبيه: إثباتها أو بعضها. والفلاسفة تعني بالتوحيد ما تعنيه المعتزلة وزيادة،حتى يقولون: ليس له إلا صفة سلبية أو إضافية أو مركبة منهما. والإتحادية تعني بالتوحيد: أنه هو الوجود المطلق، ولغير هؤلاء فيه اصطلاحات أخرى. وأما التوحيد الذي بعث الله به الرسل وأنزل به الكتب فليس هو متضمّناً شيئاً من هذه الاصطلاحات، بل أمر الله عباده أن يعبدوه وحده لا يشركوا به شيئاً؛ فلا يكون لغيره نصيب فيما يختص به من العبادة وتوابعها. هذا في العمل. وفي القول هو الإيمان بما وصف به نفسه ووصفه به رسوله ﷺ)). [مجموع الفتاوى (150/4 . 151)].

(3) هو: عبد الرحمن بن يحيى بن علي بن محمد العُتْمي المعلمي اليماني ثم المكي، نسبته إلى بلاد عُتمة باليمن، عالم محقق في السنة، كانت ولادته في أواخر سنة (1312) هـ، ووفاته في أوائل سنة (1386) هـ. انظر: الأعلام للزركلي (342/3).

معنى العبادة والإله): ((أما بعد: فإني تدبرت الخلاف المستطير بين الأمة في القرون المتأخرة في شأن الاستغاثة بالصالحين الموتى وتعظيم قبورهم ومشاهدهم، وتعظيم بعض المشايخ الأحياء، وَزَعْم بعض الأمة في كثير من ذلك أنه شرك، وبعضها أنه بدعة، وبعضها أنه من الدين الحق. ورأيت كثيراً من الناس قد وقعوا في تعظيم الكواكب والروحانيين مما يطول شرحه، وهو موجود في كتب التنجيم والتعزيم[1]، كشمس المعارف[2] وغيرها.

وعلمت أن مسلماً من المسلمين لا يقدم على ما يعلم أنه شرك ولا تكفير من يعلم أنه غير كافر، ولكنه وقع الاختلاف في حقيقة الشرك، فنظرت في حقيقة الشرك فإذا هو بالاتفاق: اتخاذ غير الله ﷻ إلهاً من دونه، أو عبادة غير الله ﷻ[3]. فانتقل النظر إلى معنى الإله والعبادة فإذا فيه اشتباه شديد، فإن أصح الأقوال في تفسير "إله" قولهم: معبود أو معبود بحق، ومعنى العبادة مشتبه كذلك ـ كما سنراه إن شاء الله ـ. فعلمت أن ذلك الاشتباه هو سبب الخلاف، وإذاً الخطر أشد مما يُظَنّ، لأن الجهل بمعنى الإله يلزمه الجهل بمعنى كلمة التوحيد؛ "لا إله إلا الله" وهي أساس الإسلام وأساس جميع الشرائع الحقة، قال الله ﷻ: ﴿ ٱ ب ب ٻ ٻ پ پ ڀ ڀ ٺ ٺ ٿ ٿ ٹ ﴾ [الأنبياء:25]))[4].

وقال أبو الأعلى المودودي ـ رحمه الله ـ: ((فإذا كان الرجل لا يعرف ما الإله، وما معنى الرب، وما العبادة، وما تطلق عليه كلمة الدين فلا جرم، أن القرآن كله سيعود في نظره كلاماً مُهْمَلاً لا يَفهَم من معانيه شيئاً، فلا يقدر أن يعرف حقيقة التوحيد، أو يتفطَّن إلى ماهية الشرك، ولا يستطيع أن يخص عبادته بالله سبحانه أو يخلص دينه لله. وكذلك إذا

---

(1) التعزيم: من العزائم، وهي الرقى. انظر: لسان العرب (193/9).

(2) كتاب "شمس المعارف" لأحمد بن علي البوني، كتاب سحر وشعوذة، وهو مليء بالشرك ـ والعياذ بالله تعالى.

قال الشيخ ابن جبرين ـ حفظه الله ـ : ((هذا الكتاب من كتب الخرافيين، وقد شحنه مؤلفه بالأكاذيب والخرافات الباطلة، وفيه عقائد باطلة يكفر من اعتقدها، وهو أيضاً مليء بأمور السحر والكهانة، وأكثر من يقتنيه هم السحرة وأهل الشعوذة، وقد حصل بسببه مفاسد وأضرار أوقعت جماعات كثيرة في أنواع من الكفريات والضلالة والضرر بالأمة)) [نقلاً عن كتب حذر منها العلماء (124/1) للشيخ مشهور بن حسن آل سلمان].

(3) سيأتي تعريف الشرك وأقوال أهل العلم في حده. في شرط الإخلاص وما ينافيه. انظر: (ص:566ـ 568).

(4) رفع الاشتباه عن معنى العبادة والإله (ص: 31 ـ 32).

كان مفهوم تلك المصطلحات غامضاً متشابهاً في ذهن الرجل، وكانت معرفته بمعانيها ناقصة فلا شك أنه يلتبس عليه كل ما جاء به القرآن من الهُدى والإرشاد، وتبقى عقيدته وأعماله كلها ناقصة مع كونه مؤمناً بالقرآن))[1].

وقد ذكر النُّعمي ـ رحمه الله ـ[2] سبب الالتباس في معنى هذا التوحيد مع ظهوره في القرآن الكريم، فقال: ((ولا إله إلا الله كيف التبس مثل هذا، وهو من أبين البيّنات، وأوضح الواضحات؟ متداول الدلائل، متجاذب الأهداب، متلوّ بكرة وعشية، مقروء في الصلوات، دائر في الألسنة، يأثره الحر والعبد، والذكر والأنثى، والصغير والكبير!!

لا جرم لما كان ملاك الجميع وحاصل مبلغهم، وغايتهم: التلاوة دون التدبر والصورة دون المعنى، والمقدِّمات دون المقاصد، والجسد دون الروح: خفي عليهم ذلك، وأنى لهم ذلك؟ وقد منعهم سادتهم وكبراؤهم من أهليهم، ومن يقوم عليهم ويسوسهم، وقالوا: كتاب الله حجر محجور، لا يستفاد منه، ولا يقتبس من أنواره، ولا يُنال ما فيه؛ لأن رجاله قد ذهبوا، وليس هذا الزمان صالحاً أن يكون فيه أحد كأولئك في أصل هذا الباب... وإلا فلولا ذلك لكانت هذه المسألة من أظهر الظواهر، لما أن العناية في شأنها أتم وأكمل، والقصد إليها بالتكرير والتقرير والبيان في كتاب الله أكثر وأشمل. فإنها روح المطلوب، وعماد ما سُئله المربوب، ودرجة الصلاة، والزكاة، والحج، والصيام، وأفراد العبادة: بعد تلك الاسطوانة العامة. والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم))[3].

فذكر ـ رحمه الله ـ من أسباب هذا الالتباس تقليد المشايخ، وترك النظر في دلالات النصوص الشرعية.

وهذا السبب ذكر المعلِّمي ـ رحمه الله ـ أنه من أسباب الاشتباه في معنى العبادة والإله

---

(1) المصطلحات الأربع في القرآن الكريم (ص: 7 ـ 8).

(2) هو العلامة الأثري، الناقد السّلفي، أبو محمد حسين بن مهدي بن عزّ الدين النُّعْمي، من أعيان القرن الثاني عشر، تتلمذ على الإمام الصنعاني بل كان من أخص تلاميذه، له من المؤلفات: ((معارج الألباب في مناهج الحق والصواب))، و((مدارج العبور على مفاسد القبور))، و((النجم الزاهر في تحقيق الانتساب إلى طريق الآل الأطاهر)). كانت ولادته بصبيا سنة (1139) هـ، ووفاته بصنعاء سنة (1187) هـ. انظر: ترجمته مستوفاه في مقدمة كتاب معارج الألباب في مناهج الحق والصواب بتحقيقي. طبعة: دار المغني.

(3) معارج الألباب (711/2 ـ 712).

فقال: ((فقد اتضح لك إن شاء الله تعالى اضطرار كل مسلم إلى معرفة معنى لا إله إلا الله، فأما كون معرفتها متوقفة على معرفة معنى إله فواضح. ولنبين لك الآن ما وقع فيه من الاشتباه ـ يعني الاشتباه في توحيد العبادة ـ:

اعلم أنني تتبعت عبارات أهل العلم في تفسير لفظ "إله" فوجدتهم كالمجمعين على أن معناه: معبود بحق. وقال بعضهم: معبود. وسيأتي نقل عباراتهم والكلام عليها إن شاء الله تعالى.

ولكن كلمة ((معبود)) تحتاج إلى تفسير، فتتبعت عباراتهم في معنى العبادة، فإذا هي ما بين مجمل ومنقوض، كما ستَرِد عليك إن شاء الله تعالى.

وتتبعت عقائد أهل القرون المتأخرة من الفرق المختلفة، فوجدت أكثرهم يبنون اعتقادهم على التقليد، ثم يدافعون عنه باستدلال ناقص، فيحتجون بما ليس بحجة أصلاً، وبما هو في نفسه حجة، ولكن لا دلالة فيه على مُدَّعاهم، وبما فيه دلالة على مُدَّعاهم بحسب الظاهر، ولكن تخالف تلك الدلالة أدلة أخرى، فيترك المستدل تلك الأدلة، أو يتأوّل ما يسهل عليه تأويله، ثم يوفي الصاعَ بالطعن والتشنيع على مخالفه، والتنفير منه.

وقد تكون الدعوى حقاً في نفسها، ولكن المدَّعي قصر عن إثباتها، فلم يأتِ إلا بما يمكّن مخالفه أن يعارضَه بمثله أو أقوى منه.

وأرى أن أذكر لك أهم الأمور التي كثيراً ما يُسْتَنَدُ إليها في الاعتقاد، وليست بصالحة للاستناد، وأنبه على ما فيها.

فمن تلك الأمور: التقليد))[1]. انتهى.

وهناك أسباب غير التقليد أدَّت لهذا الاشتباه؛ منها: الجهل بحقيقة دعوة النبي ﷺ، ومنها أيضاً: تفسير المتكلمين لمعنى كلمة «إله» بمعنى الربوبية. ومن ذلك أيضاً: عدم المعرفة بحقيقة شرك الأولين.

وهذه الأسباب كلها ترجع إلى السبب الأول الذي أشار إليه المعلِّمي ـ رحمه الله ـ، وهو الجهل بمعنى كلمة (إله) وكلمة (العبادة)، لأن الجهل بحقيقة كلمة الإله وكلمة العبادة جهل بحقيقة دعوة النبي ﷺ، إذ هي في بيان مفهومهما وتحقيقه. وكذا تفسير كلمة (إله) بكلمة رب هو جهل بمدلول كلمة (الإله). وأيضاً عدم المعرفة بحقيقة شرك الأولين هو جهل بمعنى العبادة والإله، لأن شرك الأولين هو في تأليه غير الله بصرف العبادة له طلباً

(1) رفع الاشتباه عن معنى العبادة والإله (ص: 66 ـ 67).

للقربى والزلفى إلى الله؛ كحال مشركي اليوم.

وأما التقليد فهو القائد إلى هذا الاشتباه؛ فهو من باب الوسائط لا الوسائل[1].

فلما كان التوحيد بهذا الاشتباه والالتباس عند كثيرٍ من الناس مع كونه أهمَّ المهمَّات وأوجبَ الواجبات المتحتِّمات كانت الضرورة بدعوة الناس إليه قائمة بل أشدُّ من ضرورتهم إلى الطعام والشراب لأن الخطأ فيه ليس كالخطأ في بقية الأبواب، فإنه . كما تقدم . روح المطلوب، ولبّ المقصود، ودرجة الصلاة والزكاة والحج والصيام، بعد ذلك كله.

قال تعالى:﴿ ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﴾ [الذاريات: 56]، وقال: ﴿ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ ﯢ ﯣ ﯤ ﯥ ﯦ ﯧ ﯨ ﴾ [التوبة: 31]، ﴿ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ ﮡ ﮢ ﮣ ﮤ ﮥ ﮦ ﮧ ﮨ ﮩ ﴾ [البينة:5]. وقال: ﴿ﭺ ﭻ ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﴾ [النحل: 36]، ﴿ ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ ﭟ ﭠ ﴾ [الأنبياء: 25].

يقول العلامة ابن باز . رحمه الله . مبيناً أهمية التوحيد وضرورة الاشتغال بدعوة الناس إليه: ((فالتوحيد هو الأمر الذي بعث الله من أجله الرسل، وأنزل من أجله الكتب، وخلق من أجله الثقلين، وبقية الأحكام تابعة لذلك. يقول سبحانه: :﴿ ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﴾ [الذاريات: 56] المعنى: ليخصوه سبحانه بالعبادة، ويفردوه جل وعلا بها، ولم يخلقوا عبثاً ولا سدىً، ولا ليأكلوا ويشربوا، ولا ليعمروا القصور ونحوها، ولا لشق الأنهار، وغرس الأشجار، ولا لغير هذا من مهمات الدنيا، ولكنهم خلقوا ليعبدوا ربهم، وليعظموه، وليتمسكوا بأوامره، وينتهوا عن نواهيه، ويقفوا عند حدوده، وليوجهوا العباد إليه، ويرشدوهم إلى حقه.

وخلق لهم ما خلق من النعم ليستعينوا بها على طاعته، قال تعالى:﴿ ﯩ ﯪ ﯫ ﯬ ﯭ ﯮ ﯯ ﯰ ﯱ ﴾ [البقرة: 29]. وقال سبحانه: ﴿□ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ ﴾ [الجاثية: 13]. والله جل وعلا أنزل الأمطار، وأجرى الأنهار، ويسر للعباد من أنواع

(1) الفرق بين الوسائل والوسائط أن الوسائل هي الأمور التي يُؤدى بها الشيء ويُتوصل بها إليه، والوسائط هي الأمور التي بواسطتها يُؤدى الشيء الذي يُراد التوصل إليه. وذلك كالشريط وطرق الدعوة وأساليبها، فالشريط وسيط وطرق الدعوة وأساليبها وسيلة. ومن هنا قال بعض أهل العلم أن وسائل الدعوة توقيفية بخلاف الوسائط فهي عادية؛ وذلك بملاحظة هذا الفرق الدقيق.

الرزق وأنواع النعم ما يعينهم على طاعته، وما يكون زاداً لهم إلى نهاية آجالهم، إقامة للحجة، وقطعا للمعذرة، وقال تعالى: ﴿ ﭳ ﭴ ﭵ ﭶ ﭷ ﭸ ﭹ ﭺ ﭻ ﭼ ﭽ ﴾ [النحل: 36]، وقال سبحانه: ﴿ ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ ﴾ [الأنبياء:25] وقال سبحانه: ﴿ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ ﯢ ﯣ ﯤ ﯥ ﯦ ﯧ ﯨ ﯩ ﴾ [الزخرف:45]. وقال جل وعلا: ﴿ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﴾ [الإسراء: 23]. وقال سبحانه في سورة الفاتحة: ﴿ ﭢ ﭣ ﭤ ﭥ ﴾ [الفاتحة: 5] إلى غير ذلك من الآيات الدالات على أنه سبحانه خلق الخلق ليعبدوه وحده، وأمرهم بذلك، وأرسل الرسل لهذا الأمر ليدعوا إليه، وليوضحوه للناس.

فوجب على أهل العلم خلفاء الرسل أن يبينوا للناس هذا الأمر العظيم، وأن يكون أعظم المطلوب، وأن تكون العناية به أعظم عناية؛ لأنه متى أسلم[1] صار ما بعده تابعاً له، ومتى لم يوجد التوحيد لم ينفع المكلف ما حصل من أعمال وأقوال، قال الله تعالى: ﴿ ﮱ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﴾ [الأنعام: 88]. وقال تعالى: ﴿ ﭵ ﭶ ﭷ ﭸ ﭹ ﭺ ﭻ ﭼ ﭽ ﴾ [الفرقان: 23]. وقال سبحانه: ﴿ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ﮱ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﴾ [الزمر: 65] في آيات كثيرات))[2]. انتهى.

قلت: ويؤيد هذا المعنى شدة عناية النبي ﷺ بدعوة الناس إلى هذا التوحيد؛ حيث مكث صلوات الله وسلامه عليه عشرَ سنين بمكة يدعو أهلها وما جاورهم من القبائل إلى هذا التوحيد قبل أن تفرض عليه الصلاة وغيرها[3] ثم انتقل ﷺ إلى مهاجره المدينة فنزلت عليه بقية شرائع الدين كالزّكاة، والصّوم والحجّ والجهاد والآذان والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وغير ذلك من شرائع الإسلام أخذ على هذا عشر سنين وبعدها توفي ﷺ، وهو في المدينة ـ صلوات الله وسلامه عليه ـ لم ينقطع عن دعوة الناس إلى التوحيد بل استمرّ على ذلك، حتى وهو على فراش الموت كان يحذِّر أمته من مبطلات هذا التوحيد ونواقضه. فقد أخرج البخاري ومسلم من

---

(1) كذا في الأصول، ولعل الصواب: ((سلم)).

(2) مجموع فتاوى ومقالات سماحة الشيخ ابن باز (1/30 ـ 32).

(3) الصلوات الخمس فرضت على النبي ﷺ بعد العشر وهو في مكة وصلى في مكة ثلاث سنين، وبعدها أمر بالهجرة إلى المدينة. انظر: الأصول الثلاثة ضمن مؤلفات الشيخ الإمام محمد بن عبد الوهاب، القسم الأول، العقيدة والآداب الإسلامية (ص: 193).

طريق عُبيد الله بن عبد الله بن عتبة[1] أن عائشة وعبد الله بن عباس ـ رضي الله عنهم ـ قالا: لما نَزَلَ برسول الله ﷺ طفق يطرح خميصة[2] له على وجهه، فإذا اغتم، كشفها عن وجهه، وهو كذلك يقول: «لعنة الله على اليهود والنصارى اتخذوا قبور أنبيائهم مساجد» يحُذِّر ما صنعوا[3].

وهذا من تمام نصحه ﷺ لأمته وحرصه على دينها وصلاح أعمالها. فلو هبَّ الدعاة إلى الله تعالى في بيان هذا الأمر العظيم لتضاءل أمرُ الشرك ـ الذي عمَّ وطمَّ ـ كثيراً، وكانوا لأمتهم ناصحين بدلاً أن يبدِّدوا الجهود في أمور تشغلهم عن هذا الواجب العظيم الذي هو سبيل وحدة الأمة وعزِّها وحصول القوة والمكنة لها كما قال تعالى في وعده الكريم: ﴿ڤ ڤ ڤ ڦ ڦ ڦ ڦ ڄ ڄ ڄ ڄ ڄ ڃ ڃ ڃ ڃ ڃ چ چ چ چ چ ڇ ڇ ڇ ڇ ڍ ڍ ڌ ڌ ڎ ڎ ڈ ڈ ژ ژ ڑ ڑ ک ک ک ک گ گ گ گ﴾ [النور: 55].

وبعد هذه الإلماحة السريعة عن أهمية توحيد العبادة وضرورة الاشتغال بدعوة الناس إليه نعود إلى دراسة معنى التوحيد، وبيان أقسامه. وهذا أوان الشروع في تبيين ذلك:

فالتوحيد لغة: مصدر مشتق من الفعل «وَحَدَ»، والواو والحاء والدال في أصل اللغة تدل على الانفراد.

قال ابن فارس: ((الواو والحاء والدال: أصل واحد يدل على الانفراد))[4].

ونقل الإمام الأزهري في معناه قول الليث: ((الوَحَدُ المنفردُ.. يقال: وَحَدَ الشيء فهو يحِد حِدةً، وكل شيء على حِدةٍ بائن من آخر.. والوحدة الانفراد.. والتوحيد الإيمان بالله وحده لا شريك له. والله الواحد الأحد ذو الوحدانية، والتوحُّد))[5].

وأما لفظ التوحيد شرعاً فالمراد به إفراد الله بالعبادة؛ فمتى أطلق في النصوص، فإن

---

(1) هو: عبيد الله بن عبد الله بن عتبة بن مسعود الهذلي، أبو عبد الله المدني، ثقة فقيه ثبت، مات سنة (94) هـ. وقيل: سنة (98) هـ. وقيل غير ذلك. انظر: تقريب التهذيب (ص: 640).

(2) الخميصة: قال الأصمعي: ((الخمائص ثياب خز أو صوف معلمة. وقال غيره: الخميصة رداء من صوف ذو علمين ولا تسمى خميصة إلا أن تكون معلمة)) [النهاية في غريب الحديث لابن الجوزي 308/1].

(3) صحيح البخاري، كتاب الصلاة (جـ129/1) باب مرض النبي ﷺ ووفاته، وقول الله تعالى: ﴿□ □ □ □﴾ ح (435)، وصحيح مسلم، كتاب المساجد (377/1) ح (531).

(4) معجم مقاييس اللغة (90/6). وانظر: الصحاح (547/2) باب الدال، فصل الحاء.

(5) تهذيب اللغة (192/5 ـ 193).

المراد به هذا المعنى.

ومن الأدلة على هذا المعنى الآيات المتكاثرة، والتي منها قوله تعالى: ﴿ڳ ڳ ڱ ڱ ڱ ڱ ں ں﴾. وقوله: ﴿ڄ ڄ ڃ ڃ ڃ ڃ چ چ﴾ [الذاريات: 56]. جاء عن بعض السلف في تفسيرها: أي ليوحدون[1].

ومن ذلك أيضاً قوله تعالى: ﴿ڃ ڃ ڃ چ چ چ چ ڇ ڇ ڇ﴾ [النحل: 36]، وقوله: ﴿ﮨ ﮩ ﮪ ﮫ ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ﮱ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ﴾ [الحج: 62].

ومن أدلة السنة: حديث عمرو بن عبسة السلمي قال: كنت وأنا في الجاهلية أظن أن الناس على ضلالة، وأنهم ليسوا على شيء وهم يعبدون الأوثان، فسمعت برجل بمكة يخبر أخباراً، فقعدت على راحلتي فقدمت عليه فإذا رسول الله ﷺ مستخفياً جرءاء عليه قومه، فتلطفت حتى دخلت عليه بمكة فقلت له: ما أنت؟ قال: «أنا نبي» فقلت: وما نبي؟ قال: «أرسلني الله» فقلت: وبأي شيء أرسلك؟ قال: «أرسلني بصلة الأرحام، وكسر الأوثان، وأن يوحد الله لا يشرك به شيء»[2]. وفي بعض ألفاظه: قلت آلله أرسلك؟ قال: «نعم». قلت: بأي شيء أرسلك؟ قال: «بأن يوحد الله ولا يشرك به شيء، وكسر الأوثان، وصلة الرحم»[3]. وفي حديث معاذ رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال له: «إنك تأتي قوماً أهل كتاب فليكن أول ما تدعوهم إلى أن يوحدوا الله»[4]، وفي رواية «توحيد الله»[5].

وأيضاً جاء في الحديث عن عبد الله بن عمر : أن العاص بن وائل السهمي أوصى أن يعتق عنه مائة رقبة فأعتق ابنه هشام خمسين رقبة وأراد ابنه عمرو أن يعتق عنه الخمسين الباقية. قال: حتى أسأل رسول الله صلى الله عليه وسلم فأتى النبي ﷺ فقال : يا رسول الله إن أبي أوصى أن يعتق عنه مائة رقبة وإن هشاماً أعتق عنه خمسين، وبقيت عليه خمسون أفأعتق عنه؟ فقال

---

(1) انظر: معالم السنن للبغوي (381/7).

(2) أخرجه مسلم في كتاب صلاة المسافرين (569/1) ح (832).

(3) أخرجه أحمد في المسند (112/4).

(4) أخرجه البخاري في أول كتاب التوحيد من صحيحه باب: ما جاء في دعاء النبي ﷺ أمته إلى توحيد الله تبارك وتعالى (جـ207/8) ح (7372).

(5) أخرجه الدار قطني في سننه (136/2).

رسول الله ﷺ: «إنه لو كان مسلماً فأعتقتم أو تصدقتم عنه أو حججتم عنه بلغه ذلك». وفي رواية: «فلو كان أقر بالتوحيد فصمت وتصدقت عنه نفعه ذلك»(1).

فالمراد بالتوحيد هنا توحيد الألوهية لا الربوبية، لأن مشركي العرب كانوا يقرون بتوحيد الربوبية كما قال تعالى: ﮋﯖﯗﯘﯙ ﯚ ﯛ ﯜﯝ ﯞ ﯟ ﯠﯡ ﯢ ﯣ ﯤ ﯥ ﯦ ﯧ ﯨ ﮊ [لقمان: 25].

قال الإمام الدارمي ـ رحمه الله ـ: ((تفسير التوحيد عند الأمة وصوابه قول: ((لا إله إلا الله وحده لا شريك له))(2).

قلت: وهذا تعريف للتوحيد بما يستلزمه ويتضمّنه من بقية أنواع وأقسام التوحيد. لأن من أفرد الله بالعبادة فقد أقر له بالربوبية وبالأسماء والصفات.

فتوحيد العبادة شامل لتوحيد الربوبية والألوهية(3).

يقول شيخ الإسلام ـ رحمه الله ـ: ((وشهادة أن لا إله إلا الله فيها الإلهيات، وهي الأصول الثلاثة: توحيد الربوبية، وتوحيد الألوهية، وتوحيد الأسماء والصفات. وهي الأصول الكبار التي تدور عليها أديان الرسل وما أنزل إليهم، وهي الأصول الكبار التي دلت عليها وشهدت بها الفطر والعقول))(4) انتهى.

ومما جاء في تعريف التوحيد أيضاً: إفراد الله ـ سبحانه ـ بما يختص به من الربوبية والألوهية والأسماء والصفات(5).

وهذا تعريف للتوحيد بذكر أقسامه وأنواعه؛ فأقسام التوحيد كما سيأتي ثلاثة: هي:

---

(1) أخرجه ابن أبي شيبة في المصنف (58/3) ح (12078)، وأخرجه البيهقي في السنن الكبرى (279/6)، وأورده بدر الدين العيني في عمدة القارئ (119/3) وعزاه إلى أبي بكر النجار في كتاب السنن. والحديث حكم الألباني بأنه صحيح كما في السلسلة الصحيحة (484)، وأحكام الجنائز (ص: 76). وقال: والحديث دليل على أن الصدقة والصوم تلحق الوالد ومثله الوالدة بعد موتهما إذا كانا مسلمين ويصل إليهما ثوابها بدون وصية منهما؛ ولما كان الولد من سعي الوالد فهو داخل في عموم قوله تعالى ﮋ□ □ □ □ □ □ □ ﮊ [النجم: 39].

(2) نقض عثمان بن سعيد الدارمي على المريسي (ص: 7).

(3) انظر: فقه العبادات لابن عثيمين (ص: 18 ـ 19).

(4) نقلاً عن التنبيهات السنية على العقيدة الواسطية (ص: 13).

(5) القول المفيد شرح كتاب التوحيد (8/1).

الربوبية والألوهية، وتوحيد الأسماء والصفات.

وأما تفصيل هذه الأقسام؛ فإن لأهل العلم طريقتين في تقسيم التوحيد:

الأولى: طريقة إجمالية، وهي تقسيمهم التوحيد إلى قسمين:

الأول: التوحيد العلمي الخبري ـ أي الاعتقادي ـ، وهو: المتضمِّن إثبات صفات الكمال لله تعالى وتنزيهه فيها عن التشبيه والتمثيل، وتنزيهه عن صفات النقص مع الإيمان بربوبيته.

ويُطلَق عليه أيضاً: توحيد المعرفة والإثبات.

والثاني: التوحيد الإرادي القصدي، وهو: المتضمِّن عبادته وحده لا شريك له وتجريد محبته والإخلاص له، وخوفه ورجاؤه والتوكل عليه والرِّضى به رباً وإلهاً ووليًّا، وأن لا يجعل له عِدْلاً في شيء من الأشياء[1].

وبعض أهل العلم يسميه توحيد القصد والعمل؛ فسمِّي توحيد قصد لتعلقه بإخلاص الفعل للمعبود ـ سبحانه ـ، وسمِّي توحيد عمل لتعلقه بأفعال العبد الإرادية[2].

وقد جمع سبحانه وتعالى هذين النوعين من التوحيد في سورتي الإخلاص وهما سورة: قل يا أيها الكافرون المتضمنة للتوحيد العملي الإرادي، وسورة قل هو الله أحد المتضمنة للتوحيد العلمي الخبري.

فسورة قل هو الله أحد فيها بيان ما يجب لله تعالى من صفات الكمال، وبيان ما يجب تنزيهه عنه من النقائص والأمثال.

وسورة قل يا أيها الكافرون فيها إيجاب عبادته وحده لا شريك له، والتبري من عبادة كل ما سواه؛ ولا يتم أحد التوحيدين إلا بالآخر[3].

الطريقة الثانية: تفصيلية، وهي تقسيمهم التوحيد إلى ثلاثة أقسام:

1- توحيد الربوبية. 2- توحيد الألوهية. 3- توحيد الأسماء والصفات.

وقد اجتمعت في قوله تعالى: ﴿ ٱ ب ٻ ٻ پ پ پ پ ڀ ڀ ڀ ٺ ﴾ [مريم: 65].

فأما توحيد الربوبية فمعناه: إفراد الله تعالى بأفعال الربوبية، والتي من أخصها: الخلق،

---

(1) انظر: اجتماع الجيوش الإسلامية (ص: 93)، والصواعق المرسلة (401/2)، ومدارج السالكين (450/3).

(2) منهج شيخ الإسلام ابن تيمية في تقرير العقيدة لإبراهيم البريكان (173/1 ـ 174).

(3) اجتماع الجيوش الإسلامية (ص: 94).

والملك، والتدبير، فهذه الثلاثة هي أصول الربوبية. وهي لا تجتمع إلا في الله ﷻ، ومن اجتمعت فيه كان حقيقاً بأن تصرف العبادة إليه، لكونه أهلاً للخوف والرجاء والمحبة، التي هي أصول وأركان العبادة القلبية. وهذه الأصول لا تجتمع في عبادة إلا في عبادة الرب ﷻ. فإذا اجتمعت لغيره فهذا هو الشرك المناقض للأصل التوحيد.

وأما توحيد الألوهية فضابطه هو: إفراد الله تعالى بأجناس العبادة وأنواعها وأفرادها وعدم الإشرك بالله غيره في شيء منها مع اعتقاد كمال ألوهيته سبحانه وتعالى. وذلك هو تحقيق معنى «لا إله إلا الله»؛ لأن لا إله إلا الله متركبة من نفي وإثبات، واسم الإله الدال على صفة الألوهية، فمعنى النفي منها: خلع جميع أنواع المعبودات غير الله كائنة ما كانت في جميع أنواع العبادات كائنة ما كانت. ومعنى الإثبات منها: إفراد الله جلَّ وحده بجميع أنواع العبادة الظاهرة والباطنة قولاً وعملاً بإخلاص على الوجه الذي شرعه الله على ألسنة رسله عليهم الصلاة والسلام. وأما الوصف فهو الألوهية التي من لوازمها سائر أسماء الله وصفاته الأخرى، لأنه تعالى إنما استحق العبادة لأمرين: لربوبيته لخلقه، ولكمال وصفه[1]. وأكثر آيات القرآن في هذا النوع من التوحيد، وهو الذي فيه المعارك بين الرسل وأممهم. ﴿ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ﴾ [صّ: 5].

والعبادة تُطلَق على شيئين:

الأول: التعبُّد: بمعنى التذلّل لله ﷻ بفعل أوامره واجتناب نواهيه؛ محبة وتعظيماً.

الثاني: المتعبَّد به، وهو اسم جامع لكل ما يحبه الله ويرضاه من الأقوال والأعمال الظاهرة والباطنة كما جاء عن شيخ الإسلام في تعريف العبادة.

ومثال ذلك: الصلاة؛ ففعلها عبادة، وهو التعبُّد، ونفس الصلاة عبادة، وهو المتعبَّد به.

فإفراد الله بهذا التوحيد: أن تكون عبداً لله وحده تفرده بالتذلل؛ محبة وتعظيماً، وتعبده بما شرع، قال تعالى: ﴿ڑ ڑ ک ک ک ک گ گ گ﴾ [الإسراء: 22]. وقال تعالى: ﴿ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ﴾ [الفاتحة: 2]؛ فوصفه سبحانه بأنه رب العالمين كالتعليل لثبوت الألوهية له؛ فهو الإله لأنه رب العالمين، وقال تعالى: ﴿ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ﴾ [البقرة: 21]؛ فالمنفرد بالخلق هو المستحق للعبادة.

إذ من السفه أن تجعل المخلوق الحادث الآيل للفناء إلهاً تعبده؛ فهو في الحقيقة لن

---

(1) انظر: سبيل الهدى والرشاد (ص: 50).

ينفعك لا بإيجاد ولا بإعداد ولا بإمداد، فمن السفه أن تأتي إلى قبر إنسان صار رميماً تدعوه وتعبده، وهو بحاجة إلى دعائك، وأنت لست بحاجة إلى أن تدعوه؛ فهو لا يملك لنفسه نفعاً لا ضراً؛ فكيف يملكه لغيره؟!

وهذا القسم من أقسام التوحيد كفر به وجحده أكثر الخلق، ومن أجله أرسل الله الرسل، وأنزل عليهم الكتب، قال الله تعالى: ﴿ ٱ ٻ ٻ ٻ ٻ پ پ پ پ ڀ ڀ ڀ ڀ ٺ ٺ ٺ ﴾ [الأنبياء: 25].

وأما توحيد الأسماء والصفات فهو: إفراد الله ﷻ بما له من الأسماء والصفات.

وقيل في تعريفه أيضاً: هو الإيمان بما وصف الله تعالى به نفسه في كتابه ووصفه به رسولُه ﷺ من الأسماء الحسنى والصفات العلى وإمرارها كما جاءت بلا كيف.

وهذا يتضمَّن شيئين:

الأول: الإثبات، وذلك بأن نثبت لله ﷻ جميع أسمائه وصفاته التي أثبتها لنفسه في كتابه أو سنة نبيه ﷺ.

الثاني: نفي المماثلة، وذلك بأن لا نجعل لله مثيلاً في أسمائه وصفاته؛ كما قال تعالى: ﴿ ٺ ٿ ٿٿ ٿٹ ٹ ٹ ﴾ [الشورى: 11]. فدلت هذه الآية على أن جميع صفاته لا يماثله فيها أحد من المخلوقين؛ فهي وإن اشتركت في أصل المعنى، لكن تختلف في حقيقة الحال، فمن لم يثبت ما أثبته الله لنفسه؛ فهو معطل، وتعطيله هذا يشبه تعطيل فرعون، ومن أثبتها مع التشبيه صار مشابهاً للمشركين الذين عبدوا مع الله غيره، ومن أثبتها بدون مماثلة صار من الموحدين[1].

وهذه الأنواع الثلاثة للتوحيد متلازمة، إذ يلزم من توحيد الله في ربوبيته توحيده في ألوهيته، لأن المنفرد بأفعال الربوبية هو المستحق للعبادة. ولذا كثيراً ما ينبه الله تعالى بأفعال الربوبية على توحيده في العبادة. ومن ذلك الآية المتقدمة: ﴿ڳ ڳ ں ں ڻ ڻ ۀ ۀ ہ ﴾ [البقرة: 21][2].

---

(1) القول المفيد شرح كتاب التوحيد (1/8 ـ 17). بتصرف. وتعريف توحيد العبادة مأخوذ من القول السديد في الرد على من أنكر تقسيم التوحيد (ص: 24)، وتعريف الأسماء والصفات الثاني مأخوذ من أعلام السنة المنشورة للحكمي (ص: 57).

(2) انظر: تيسير العزيز الحميد (ص: 511).

كما أن هذه الأقسام الثلاثة قد تضمَّنتها كلمة التوحيد لا إله إلا الله، فإنها قد دلت على إثبات العبادة لله ونفيها عمَّن سواه، كما دلت أيضاً على توحيد الربوبية، فإن العاجز لا يصلح أن يكون إلهاً، ودلت على توحيد الأسماء والصفات؛ فإن مسلوب الأسماء والصفات ليس بشيء بل هو عدم محض، كما قال بعض العلماء: المشبه يعبد صنماً، والمعطل يعبد عدماً، والموحد يعبد إله السماء[1].

ووجه آخر: وهو أن من أفرد الله بالعبادة فقد أقرَّ له بربوبيته وأسمائه وصفاته؛ لكونه سبحانه وتعالى يستحق العبادة لهذين الأمرين؛ لربوبيته لخلقه، ولكمال وصفه[2]، ولأن الإله هو الجامع لجميع صفات الكمال ونعوت الجلال، فيدخل في هذا الاسم جميع الأسماء الحسنى، وما يشتق منها من الصفات العلى، ومن ذلك صفات الربوبية[3].

والغرض من هذا التقسيم المتقدِّم هو إيضاح كلمة التوحيد وبيان معناها وتحديد مراتبها، الأهم منها فالمهم؛ ((فكم وقع الناس في الغلط في فهم هذه الكلمة بسبب عدم العلم بحدودها ومراتبها))[4].

وهذا ـ أي: التقسيم ـ مسلك معروف عند أهل العلم في تقرير المعلوم، وتأكيد حكمه، وبيان معناه، ولا شيءَ أمسُّ في بيان معناه من لفظ "التوحيد" الذي وقع فيه الاختلاف والاشتباه الذي أشرت إليه آنفاً.

ومن ذلك ما سيأتي من تفصيلات أهل العلم وسبرهم لشروط كلمة التوحيد التي نحن بصدد الدراسة لها.

ولذا كان القدح في تقسيم التوحيد لا محلَّ له، بل هو مما يفتح الباب لأهل البدع الذين لا يُرضيهم هذا التقسيم لما فيه من الإشارة لباطلهم، وهو أنهم يحصرون التوحيد في معنى الربوبية. وفي تقسيم أهل السنة للتوحيد رد عليهم وإبطال لمذاهبهم ومشاربهم في تفسير كلمة التوحيد.

ومن خلال دراسة هذه الشروط فستتبين أهمية هذه الأنواع الثلاثة للتوحيد، وأن تحقيقها هو بتحقيق هذه الشروط التي بيَّنها أهل العلم.

---

(1) انظر: التنبيهات السنية على العقيدة الواسطية (ص: 13).

(2) انظر: سبيل الهدى والرشاد (ص: 50).

(3) انظر: بدائع الفوائد (782/2).

(4) منهج ابن تيمية في تقرير عقيدة التوحيد (ص: 176).

ولذا كان هذا البحث الذي أسأل الله تعالى أن يعينني ويسددني فيه.

وهذا أوان الشروع فيه:

التمهيد:

وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: تعريف الشّرط.

المبحث الثاني: معنى شهادة أنْ لا إله إلا الله عند أهل السنة ومخالفيهم.

المبحث الثالث: فضائل لا إله إلا الله.

تمهيد

وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: تعريف الشّرط.

وتحته أربعة مطالب:

المطلب الأول: تعريف الشرط في اللغة.

الشرط مأخوذ من أصلٍ واحد (شَرَطَ)، وهو يدور على معنيين بحسب بنية الكلمة:

الأول: الشّرْط ـ بإسكان الراء ـ وهو إلزام الشيء والتزامه في العقود ونحوها. ويجمع على شروط، وشرائط.

والثاني: الشّرَط ـ بالتحريك ـ وهو العلامة اللازمة للشيء. ويجمع على أشراط. ومنه أشراط الساعة. قال تعالى: ﴿ئۇ ئى ئى ئد ى ى ي □ □ □ □□﴾ [محمد: 18]. ومنه سُمّي الشُّرَط لأنهم جعلوا لأنفسهم علامةً يُعرفون بها[1].

والمعنى المراد بلفظ الشرط ههنا ـ كما قال الأزميري[2] في حاشيته على (مرآة الأصول في شرح مرقاة الوصول)[3] ـ إنما هو بالسكون بمعنى الإلزام، لا ما هو بالفتح بمعنى العلامة.

المطلب الثاني: تعريف الشرط في الاصطلاح.

الشرط في كلام أهل العلم له إطلاقان:

الأول: إطلاق عام، وهو اللازم في الشيء، سواء دخل في ماهية ذلك الشيء[4] أو لم يدخل فيها.

وهذا مطابق للمعنى اللغوي للشرْط (بإسكان الراء)[5].

---

(2) ينظر: معجم مقاييس اللغة (260/3)، وتهذيب اللغة للأزهري (308/11 ـ 309)، والصحاح للجوهري (1136/3)، ولسان العرب لابن منظور (82/7)، والمصباح المنير للفيومي، (ص: 118).

(2) هو: سليمان الأزميري، من علماء الحنفية، توفي سنة (1102) هـ. انظر: إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون (469/2).

(3) (420/2).

(4) بأن يكون جزءا منها ـ أي الماهية للشيء ـ يتوقف تقومها عليه.

والماهية ما به الشيء هو هو، سميت بها لأنه يسأل عنها "بما هو". [حاشية ابن عابدين (206/1)].

(5) مرآة الأصول في شرح مرقاة الوصول (420/2).

وفي هذا يقول شيخ الإسلام ـ رحمه الله ـ: ((وأما عند التحقيق فيجوز أن تكون الماهية أو شيء من صفاتها شرطاً في صفة أخرى))[1].

فتبيَّن أن الشرط قد يكون داخلاً في ماهية الشيء.

قلت: ومن ذلك إطلاق الفقهاء الشرطَ على ما هو ركنٌ[2]. وذلك في مسائل كثيرة.

يقول الدسوقي[3] في حاشيته: ((لكن الفقهاء قد يتسمَّحون فيطلقون الشرط على الركن))[4]. انتهى.

والثاني: إطلاق خاص، وهو ما خرج عن الماهية وهذا الإطلاق هو الغالب على علماء الأصول حيث يقولون في تعريف الشرط: ما يلزم من عدمه العدم، ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته، ويكون خارجاً عن ماهية ذلك الشيء؛ كالطهارة للصلاة، فإنه يلزم من انتفاء الطهارة انتفاء صحة الصلاة، ولا يلزم من وجودها وجود صحة الصلاة؛ لجواز انتفائها لانتفاء شرط آخر[5].

وهذا التعريف بالنظر للشّرط اللازم في الشيء ولا يصحّ بدونه، وهو ما يُعرف بشرط الصحة عندهم.

وأما "شرط الكمال" فهو دونه؛ فالشيء يصح بدونه، ولكن هو شرط يلزم لكماله؛ كسنن الصلاة، فهي شرط لكمال أجرها ولكن تصح بدونها.

فشروط شهادة أن لا إله إلا الله إذن أمور لازمة في الإيمان، لا يصح هو ولا الشهادة به إلا بها، وهذا ما سيتضح لك من خلال المطلب التالي والذي بعده.

---

(1) درء التعارض (104/5).

(2) الركن: هو ما يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم، ويكون داخلاً في ماهية الشيء. انظر: التعريفات للجرجاني (ص: 112).

(3) هو: محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي، من فقهاء المالكية، ولد بدسوق من قرى مصر، ودرَّس بالأزهر، له حاشية على مغني اللبيب، وأخرى على شرح الدردير لمختصر خليل في فروع الفقه المالكي، وتقييدات على أم البراهين. انظر: ترجمته في معجم المؤلفين (82/3)، والأعلام للزركلي (25/6).

(4) حاشية الدسوقي (326/3).

(5) التحبير شرح التحرير في أصول الفقه للمرداوي (1067/3)، وشرح تنقيح الفصول، ص (82)، والتعريفات للجرجاني (ص: 125)، والبحر المحيط للزركشي (309/1)، وحاشية ابن عابدين (206/1).

المطلب الثالث: مراد أهل العلم بالشرط في شروط شهادة أن "لا إله إلا الله":

مراد أهل العلم بالشَّرْط في شروط " لا إله إلا الله " غير مراد الأصوليين بالشَّرْط؛ لأن الشرط عند الأصوليين ـ كما قد مر ـ ما كان خارجاً عن ماهية الشيء، ولكن بالنظر إلى هذه الشروط فهي من ماهية الإيمان ومن أركانه العِظام، ولذا فَهِيَ تَرِد في كلام أهل العلم على أنها شروطُ صحةٍ حيناً، وعلى اعتبارها أركاناً حيناً، وعلى تسميتها أصولاً حيناً؛ ويجمع ذلك كلّه اعتبارهم إيّاها من لوازم الشهادة؛ فإذا نظروها من جهة الحكم ـ بأن الإيمان ينتفي بانتفائها ـ اعتبروها شروطاً، وإذا نظروها من جهة دخولها في ماهية الإيمان عدّوها أركاناً وأصولاً في الإيمان، أو قد يذكرون لفظاً يدل على ذلك؛ كالتعبير عنها بروح الإيمان وحقيقته، أو فرضه.

وفيما يلي ذكر لأقوال أهل العلم الدالة لما ذكرت من تنوّع ورودها في كلامهم:

أولاً: من عبَّر عنها بالشروط:

التعبير عنها بالشروط ورد في كلام بعض أهل العلم. ومنهم الشيخ عبد الرحمن بن حسن ـ رحمه الله ـ حيث قال: ((لا بد في شهادة أن لا إله إلا الله من سبعة شروط لا تنفع قائلها إلا باجتماعها. أحدها: (العلم) المنافي للجهل. الثاني (اليقين) المنافي للشك. الثالث: (القبول) المنافي للرد. الرابع: (الانقياد) المنافي للترك. الخامس: (الإخلاص) المنافي للشرك. السادس (الصدق) المنافي للكذب. السابع: (المحبة) المنافية لضدها))(1).

وجاء التعبير عنها بالشروط أيضاً في كلام حافظ الحكمي ـ رحمه الله ـ(2) حيث قال في نظمه (سلم الوصول): ((شروط شهادة أن لا إله إلا الله:

وبشروط سبعة قد قُيِّدت	وفي نصوص الوحي حقّاً وردت
فإنه لم ينتفع قائلها	بالنطق إلا حيث يستكملها
العلم واليقين والقبول	والانقياد فادر ما أقول

(1) فتح المجيد، (ص: 114 ـ 115). وانظر: الدرر السنية (2/246، 255ـ256).

(2) هو: الشيخ العلامة حافظ بن أحمد بن علي الحكمي، أحد علماء المملكة العربية السلفيين، وهو من أعلام منطقة الجنوب (تهامة)، والحكمي نسبة إلى الحكم بن سعد، وينتهي نسبه إلى قحطان. كانت ولادته سنة (1342) هـ، ووفاته بمكة سنة (1377) هـ. انظر: ترجمته مستوفاة بقلم ابنه الدكتور أحمد بن حافظ حكمي ضمن مقدمة تحقيق معارج القبول (1/11 ـ 26).

والصدق والإخلاص والمحبة وفقك الله لما أحبه[1]

وجاء التعبير عنها بالشروط أيضاً في كلام الشيخ ابن باز ـ رحمه الله ـ.

يقول الشيخ ابن باز ـ رحمه الله ـ: ((ولها سبعة شروط، وهي العلم بمعناها واليقين وعدم الشك بصحتها، والإخلاص لله في ذلك وحده، والصدق بقلبه ولسانه، والمحبة لما دلت عليه من الإخلاص لله في ذلك، وقبول ذلك، والانقياد له، وتوحيده ونبذ الشرك مع البراءة من عبادة غيره، واعتقاد بطلانها، وكل هذا من شرائط لا إله إلا الله وصحة معناها... إلى أن قال: وقد جمع بعضهم شروطها في بيتين:

عِلْمٌ يَقِينٌ وإِخْلاصٌ وَصِدْقُكَ مَعْ ... مَحَبَّةٍ وَانْقِيادٍ والقَبُولُ لَهَا

وَزِيدَ ثَامِنُهَا الكُفْرَانَ مِنكَ بمَا ... سِوَى الإِلَهِ مِنْ الأَشْيَاءِ قد أُلِهَا[2]

كما جاء في كلام بعض المتقدمين التعبير عنها بالشروط:

يقول الإمام ابن بطة العكبري[3] في سياق تفسير قوله تعالى: ﴿ٱ ٻ ٻ ٻ ٻ پ پ پ پ ڀ ڀ ڀ ڀ ٺ ٺ ٺ ٺ ٿ ٿ ٿ ٿ ٹ ٹ ٹ ٹ ڤ ڤ ڤ ڤ ڦ ڦ ڦ ڦ ڄ ڄ ڄ ڄ ڃ ڃ ڃ ڃ چ چ چ چڇ ڇ ڇ ڇ ڍ ڍڌ ڌ ڎ ڎ ڈ﴾ [البقرة: 177]. ((فانتظمت هذه الآية أوصاف الإيمان وشرائطه من القول والعمل[4] والإخلاص))[5]. انتهى.

فنص على أن الإخلاص والعمل وهما من شروط لا إله إلا الله على أنهما وصف الإيمان وشرطه. وما الإيمان إلا شهادة أن لا إله إلا الله، وما يستتبعها.

---

(1) معارج القبول شرح سلم الأصول (2/418 ـ 419). وانظر: تفصيله لهذه الشروط في أعلام السنة المنشورة (ص: 36).

(2) مجموع فتاوى ومقالات ابن باز (3/49 ـ 50).

(3) هو الإمام القدوة العابد المحدث شيخ العراق أبو عبد الله عبيد الله بن محمد بن محمد بن حمدان أبو عبد الله العكبري الحنبلي، مصنف كتاب الابانه الكبرى، أخذ عن أبي القاسم البغوي، وأبي بكر النيسابوري، وإسماعيل الورّاق وغيرهم، وحدَّث عنه: أبو نعيم الأصبهاني، وأبو إسحاق البرمكي، وأبو محمد الجوهري وآخرون. ولادته في سنة (304) هـ، ووفاته في سنة (387) هـ. انظر: ترجمته في طبقات الحنابلة (2/144 ـ 153)، وسير أعلام النبلاء (16/529)، وتاريخ دمشق (38/105).

(4) المراد بالعمل هنا شرط الانقياد كما سيأتي تحقيقه في موضعه.

(5) الإبانة (2/772).

ثانياً : التعبير عنها بالأركان:

التعبير عنها بالأركان ورد في كلام بعضهم. ومن ذلك ما قاله ابن القيم ـ رحمه الله ـ في ((مدارج السالكين)): ((فحقيقة الإخلاص: توحيد المطلوب. وحقيقة الصدق: توحيد الطلب والإرادة. ولا يثمران إلا بالاستسلام المحض للمتابعة. فهذه الأركان الثلاثة: هي أركان السير، وأصول الطريق التي من لم يَبْنِ عليها سلوكه وسيره فهو مقطوع))[1].

فجعل الإخلاص، والصدق، والانقياد ـ وهي من شروط شهادة أن لا إله إلا الله ـ أركاناً للتوحيد، وما التوحيد إلا لا إله إلا الله.

وأيضاً ما قاله الشيخ حافظ الحكمي ـ رحمه الله ـ: ((وللعبادة ركنان لا قوام لها إلا بهما: وهما الإخلاص والصدق.... ثم اعلم أنه لا يقبل منه ذلك إلا بمتابعة الرسول ﷺ، فيعبد الله تعالى بوفق ما شرع، وهو دين الإسلام الذي لا يقبل الله تعالى من أحدٍ دين سواه كما قال تعالى: ﴿ڦ ڦ ڦ ڄ ڄ ڄ ڄ ڃ ڃ ڃ ڃ چ چ﴾ [آل عمران: 85]. وفي الصحيحين[2] عن عائشة ـ رضي الله عنها ـ قالت: قال رسول الله ﷺ: «من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد». وفي رواية لمسلم[3]:«من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد». فهذه الثلاثة الأركان شروط في العبادة لا قوام لها إلا به بها))[4].

وهذا كسابقه في كلام ابن القيم، فيه اعتبار الشروط الثلاثة: الإخلاص والصدق والانقياد ـ وهي من شروط كلمة التوحيد "لا إله إلا الله" ـ أركاناً لتوحيد العبادة، لا يتم هو ولا الشهادة به إلا بها.

ثالثاً: التعبير عنها بأنها أصل الإيمان:

التعبير عن هذه الشروط بأصل الإيمان ورد في كلام بعض أهل العلم؛ ومن ذلك ما قاله شيخ الإسلام ـ رحمه الله ـ عن شرطي الصدق والانقياد: ((الإيمان وإن كان يتضمن التصديق فليس هو مجرَّد التصديق، وإنما هو الإقرار والطمأنينة، وذلك لأن التصديق إنما

---

(1) مدارج السالكين (97/2).

(2) البخاري (جـ222/3)، كتاب الصلح، باب: إذا اصطلحوا على صلح جور فالصلح مردود ح (2697)، ومسلم (1343/3) كتاب الأقضية ح (1718)

(3) مسلم (1343/3) ح (1718).

(4) معارج القبول (439/2 ـ 442).

يَعْرِض للخبر فقط. فأما الأمر فليس فيه تصديق من حيث هو أمرٌ، وكلام الله خبر وأمر؛ فالخبر يستوجب تصديق المخبر، والأمر يستوجب الانقياد له والاستسلام، وهو عملٌ في القلب جماعُه الخضوعُ والانقياد للأمر، وإن لم يفعل المأمور به، فإذا قوبل الخبر بالتصديق، والأمر بالانقياد، فقد حصل أصل الإيمان في القلب وهو الطمأنينة والإقرار... ألا ترى أن من صدق الرسول بأن ما جاء به هو رسالة الله، وقد تضمنت خبراً وأمراً، فإنه يحتاج إلى مقامٍ ثانٍ؛ وهو تصديقه خبر الله وانقياده لأمر الله، فإذا قال: (أشهد أن لا إله إلا الله) فهذه الشهادة تتضمن تصديق خبره والانقياد لأمره، فإذا قال: (وأشهد أن محمداً رسول الله) تضمَّنت تصديق الرسول فيما جاء به من عند الله، فبمجموع هاتين الشهادتين يتم الإقرار، فلما كان التصديق لابد منه في كلا الشهادتين ـ وهو الذي يتلقى الرسالة بالقبول ـ ظن من ظن أنه أصلٌ لجميع الإيمان، وغَفَل عن أن الأصل الآخر لا بدّ منه وهو الانقياد، وإلا قد يصدِّق الرسول ظاهراً وباطناً ثم يمتنع من الانقياد للأمر؛ إذ غايته في تصديق الرسول أن يكون بمنزلة من سمع الرسالة من الله سبحانه كإبليس))[1].

وأيضاً ورد في كلامه ـ رحمه الله ـ ما يبيّن أن شرط المحبة أصل في الإيمان القلبي، في قوله: ((محبة الله ورسوله من أعظم واجبات الإيمان، وأكبر أصوله، وأجل قواعده، بل هي أصل كل عمل من أعمال الإيمان والدين، كما أن التصديق به أصل كل قول من أقوال الإيمان والدين؛ فإن كل حركة في الوجود إنما تصدر عن محبته، إما عن محبة محمودة، أو عن محبة مذمومة... فجميع الأعمال الإيمانية الدينية لا تصدر إلا عن المحبة المحمودة، وأصل المحبة المحمودة هو محبة الله سبحانه وتعالى؛ إذ العمل الصادر عن محبة مذمومة عند الله لا يكون صالحاً))[2].

وكذا في قوله: ((وإذا كان الحب أصل كل عمل من حق وباطل، وهو أصل الأعمال الدينية وغيرها، وأصل الأعمال الدينية حبّ الله ورسوله، كما أن أصل الأقوال الدينية تصديق الله ورسوله، فالتصديق بالمحبة أصل الإيمان، وهذا هو قول وعمل))[3].

وفي قوله أيضاً: ((وإذا كان أصل الإيمان العملي هو حب الله تعالى ورسوله ـ صلى الله

---

(1) الصارم المسلول (3/966 ـ 969).

(2) التحفة العراقية (ص: 373).

(3) قاعدة في المحبة (ص: 113).

عليه وسلم ـ، وحبّ الله أصل التوحيد العملي، وهو أصل التأليه، الذي هو عبادة الله وحده لا شريك له، فإن العبادة أصلها أكمل أنواع المحبة مع أكمل أنواع الخضوع وهو الإسلام))[1].

فالحاصل أنه عبَّر عن الصدق والانقياد والمحبة، وهي من شروط لا إله إلا الله بأصل الإيمان.

رابعاً: التعبير بأنها حقيقة الإيمان والإسلام:

هذا التعبير ورد في كلام شيخ الإسلام ابن تيمية ـ رحمه الله ـ كما في النقل الآتي: ((والصدق والإخلاص هما في الحقيقة تحقيق الإيمان والإسلام، فإن المظهرين للإسلام ينقسمون إلى مؤمن ومنافق، والفارق بين المؤمن والمنافق هو الصدق... وأما الإخلاص لله فهو حقيقة الإسلام؛ إذ الإسلام هو الاستسلام لله لا لغيره، كما قال تعالى: ﴿ ئا ئه ئه ئو ئو ئۇ ئۇ ئۆ ئۆ ئۈ ئۈ ئې ئېئې ئى ئىئد ی ی ی ي ◻ ﴾ [الزمر:29]))[2].

فعدَّ شيخ الإسلام ـ رحمه الله ـ الصدق والإخلاص ـ وهما من شروط شهادة أن لا إله إلا الله ـ أنهما تحقيق حقيقة الإيمان والإسلام، والإيمان والإسلام لا يخرج مفهومهما عن معنى لا إله إلا الله.

وجاء التعبير عنها بحقيقة الإيمان أيضاً في كلام ابن القيم ـ رحمه الله ـ حيث قال ـ بعد ذكره كلام طوائف المخالفين في حدِّ الإيمان وحقيقته ـ: ((والإيمان وراء ذلك كله، وهو حقيقة مركبة من معرفة ما جاء به الرسول ﷺ علماً، والتصديق به عقداً، والإقرار به نطقاً، والانقياد له محبةً وخضوعاً، والعمل به باطناً وظاهراً، وتنفيذه والدعوة إليه بحسب الإمكان))[3].

فانظر ـ كيف انتظم كلامه ـ رحمه الله ـ في عدّ هذه الشروط حيث ذكر العلم والمحبة والانقياد والإقرار المستلزم للقبول، وذكر التصديق المقتضي للإخلاص واليقين وبيّن أن ذلك حقيقة الإيمان الذي بانتفائه ينتفي إيمان القلب؛ والإيمان إذا أُفرد في الذكر تضمن

---

(1) نفس المصدر (ص: 133).

(2) التحفة العراقية (ص: 303 ـ 307).

(4) الفوائد (ص: 159).

الإسلام الذي هو معنى شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله كما في حديث وفد عبد القيس، وفيه قول النبي ﷺ: «أتدرون ما الإيمان بالله وحده؟» قالوا: الله ورسوله أعلم. قال: «شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله...» الحديث[1].

وقال أيضاً: ((وها هنا أصل آخر، وهو أن حقيقة الإيمان مركَّبة من قول وعمل، والقول قسمان: قول القلب وهو الاعتقاد، وقول اللسان وهو التكلم بكلمة الإسلام. والعمل قسمان: عمل القلب، وهو نيته وإخلاصه، وعمل الجوارح. فإذا زالت هذه الأربعة زال الإيمان بكماله. وإذا زال تصديق القلب لم تنفع بقية الأجزاء؛ فإن تصديق القلب شرط في اعتقادها وكونها نافعة. وإذا زال عمل القلب مع اعتقاد الصدق، فهذا موضع المعركة بين المرجئة وأهل السنة. فأهل السنة مجمعون على زوال الإيمان، وأنه لا ينفع التصديق مع انتفاء عمل القلب، وهو محبته وانقياده كما لم ينفع إبليس وفرعون وقومه، واليهود والمشركين الذين كانوا يعتقدون صدق الرسول ﷺ، بل ويقرون به سراً وجهراً، ويقولون: ليس بكاذب ولكن لا نتبعه ولا نؤمن به))[2].

وهذا كسابقه من جعل هذه الشروط حقيقة من حقائق الإيمان لا يتم الإيمان إلا بها، ولا يصح الإسلام إلا بتحققها.

خامساً: التعبير عنها بروح الإيمان:

وقد جاء هذا التعبير في كلام ابن القيم الآتي نصُّه: ((وهو من الإيمان ـ يعني اليقين ـ بمنزلة الروح من الجسد وبه تفاضل العارفون، وفيه تنافس المتنافسون، وإليه شمّر العاملون... فاليقين روح أعمال القلوب التي هي روح أعمال الجوارح؛ وهو حقيقة الصديقية))[3]. اهـ.

ومصداقه ما جاء عن عبد الله بن مسعود ﷺ من قوله: ((**اليقين الإيمان كلُّه**))[4]. وهذا

---

(1) أخرجه البخاري في كتاب الإيمان، باب: أداء الخمس من الإيمان (جـ23/1) ح (53) ومسلم في كتاب الإيمان (46/1) ح (23).

(2) الصلاة وحكم تاركها (ص: 39).

(3) مدارج السالكين (397/2).

(4) علّقه البخاري في أول كتاب الإيمان (9/1). ووصله الحافظ ابن حجر في تغليق التعليق (21/2 ـ 22)، وحكم بأنه صحيح. وأخرجه الحاكم في المستدرك (484/2) موقوفاً على ابن مسعود. وقال: صحيح الإسناد ولم يخرجاه.

يشمل أصل الإيمان وكمالَه الواجب وكمالَه المستحب؛ فالناس يتفاوتون في هذا اليقين تفاوتاً عظيماً ـ كما سيأتي ذلك مفصّلاً عند الكلام على درجات الناس في اليقين[1].

سادساً: التعبير عنها بفروض الإيمان:

وهذا التعبير ورد في كلام بعض المتقدمين، ومن هؤلاء الإمام الشافعي ـ رحمه الله ـ حيث قال: ((إن الله ـ جلّ ذكره ـ فرض الإيمان على جوارح بني آدم، فقسّمه فيها، وفرّقه عليها؛ فليس من جوارحه جارحة إلا وقد وكلت من الإيمان بغير ما وكلت به أختها، بفرض من الله تعالى:

فمنها (قلبه) الذي يعقل به، ويفهم وهو أمير بدنه الذي لا تَرِد الجوارح، ولا تصدر إلا عن رأيه وأمره...... فأما فرض الله على القلب من الإيمان فالإقرار والمعرفة والعَقْد والرضا والتسليم بأن الله لا إله إلا هو وحده لا شريك له، لم يتخذ صاحبة ولا ولداً، وأن محمداً ﷺ عبده ورسوله، والإقرار بما جاء من عند الله من نبي أو كتاب. فذلك ما فرض الله ـ جل ثناؤه ـ على القلب، وهو عمله ﴿ ﮆ ﮇ ﮈ ﮉ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﴾ [النحل: 106]، وقال: ﴿ □ □ □ □ □ □ ﴾ [الرعد: 28] ، وقال: ﴿ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﴾ [المائدة: 41]، وقال: ﴿ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﴾ [البقرة: 284] فذلك ما فرض الله على القلب من الإيمان، وهو عمله وهو رأس الإيمان.

وفرض الله على اللسان القولَ والتعبيرَ عن القلب بما عقد وأقرّ به، فقال في ذلك: ﴿ ﭤ ﭥ ﭦ ﴾ [البقرة: 136]، وقال: ﴿ ﯥ ﯦ ﯧ ﴾ [البقرة: 83] فذلك ما فرض الله على اللسان من القول، والتعبير عن القلب، وهو عمله، والفرض عليه من الإيمان))[2].

فكلام الشافعي ـ رحمه الله ـ دال على هذه الشروط، وعلى وجه شرطيتها.

أما دلالته على هذه الشروط: فقد ذكر الرضا والتسليم المستلزم للانقياد والقبول، وذكر

(1) انظر: (ص: 447 ـ 448).

(3) أخرجه البيهقي في مناقب الشافعي (388/1 ـ 389).

وبنحو كلام الشافعي ـ رحمه الله ـ قال أبو عبيد القاسم بن سلام حتى قال الإمام أحمد ـ رحمه الله ـ: ((وقد رأيت هذا الجواب ـ يعني كلام الشافعي ـ عن الإيمان لأبي عبيد أبسط من هذا، فإن صحت الحكايتان فيحتمل أن يكون أبو عبيد أخذه عن الشافعي ثم زاد في البيان، ويحتمل أن يوافق قولٌ قولاً، والله أعلم)) [مناقب الشافعي للبيهقي (393/1)]. وانظر: كلام أبي عبيد في كتاب الإيمان له (ص: 53) وما بعدها.

العقد المتضمِّن لأعمال القلوب من الصدق والإخلاص والمحبة واليقين، وذكر المعرفة، وهي العلم بلا إله إلا الله.

والذي يدل من كلامه ـ رحمه الله ـ على الشرطية قوله ـ رحمه الله ـ عن هذه الأعمال: ((فذلك ما فرض الله على القلب من الإيمان))، وما فرض الله على القلب من الإيمان لا يتم الإيمان إلا به، لأن الإيمان قول وعمل واعتقاد؛ وما فرض الله على القلب من الإيمان هو الاعتقاد.

وممن عبّر عنها بالفروض أيضاً: ابن بطة العكبري ـ رحمه الله ـ فقال: ((وأما ما فرض على القلب فالإقرار والإيمان والمعرفة والتصديق والعقل والرضا والتسليم وأنّ لا إله إلا الله وحده لا شريك له، أحداً صمداً لم يتخذ صاحبة ولا ولداً وأن محمداً عبده ورسوله، والإقرار بما جاء من عند الله تعالى من رسولٍ أو كتاب.

فأما ما فرض على القلب من الإقرار والمعرفة فقد ذكرناه في أول هذا الكتاب ونعيده هاهنا؛ فمن ذلك قوله تعالى: ﴿ ڍ ڌ ڌ ڎ ڎ ڈ ڈ ژ ژ ڑ ڑ ﴾ [النحل: 106]، وقال: ﴿ □ □ □ □ □ □ □ ﴾ [الرعد: 28] وقال: ﴿ ﮒ ں ں ڻ ڻ ڼ ڼ ﴾ [المائدة: 41]. فذلك ما فرضه على القلب من الإقرار والمعرفة. وهو رأس الإيمان، وهو عمله. وفرض على اللسان القول والتعبير عن القلب وما عقد عليه وأقر به))[1]. انتهى.

وجاء التعبير عنها بالفروض في كلام بعض المتأخرين من أهل العلم، ومن ذلك ما جاء عن السعدي ـ رحمه الله ـ عند تفسير قوله تعالى: ﴿ □ □ □ □ □ □ □ ﴾ [محمد:19] حيث قال: ((العلم لا بد فيه من إقرار القلب ومعرفته بمعنى ما طلب منه علمه، وتمامه أن يعمل بمقتضاه، وهذا العلم الذي أمر الله به ـ وهو العلم بتوحيد الله ـ فرض عين على كل إنسان، لا يسقط عن أحد كائناً من كان، بل كلٌّ مضطر إلى ذلك))[2].

فتبيّن من كلام هؤلاء الأعلام أهمية هذه الشروط وعلاقتُها بأصل الإيمان، وأن إيمان القلب لا يتمّ إلا بها، وأنّ عقد الإسلام لا يَثْبُت إلا بتحققها؛ فالعجب ممن يقول "لا إله إلا الله"، وهو غافل عن مقتضياتها ذاهل عن شروطها وواجباتها. فكيف يصح له إسلام أو يثبت له إيمان!!

---

(1) الإبانة في بيان عقيدة الفرقة الناجية (766/2).

(2) تيسير الكريم المنات (ص: 787).

وأيضاً: ((فليس المراد من ذلك عدّ ألفاظها وحفظ كلماتها؛ فكم من عامي اجتمعت فيه والتزمها، ولو قيل له اعددها لم يُحْسِن ذلك. وكم من حافظ لها يجري فيها كالسهم وتراه يقع كثيراً فيما يناقضها))[1]، ولكن المقصود قيام معانيها في القلب والتزام العبد بها؛ إذ العبرة بالمعاني لا بالألفاظ والمباني.

فخلاصة المطلب: أن أهل العلم قد يطلقون الشرط على ما هو ركن وأصل في الشيء[2] وذلك باعتبار الحكم؛ لأن حكم الركن والشرط واحد ـ وهو أن الشيء ينتفي بانتفائهما؛ وتعبير أهل العلم عن هذه الأركان بالشروط هو من هذا القبيل، أو أن ذلك منهم على سبيل التوسع أو التسامح في العبارة كما أشار إلى ذلك الشاطبي ـ رحمه الله ـ[3].

وقد يتسمَّحون أكثر فيطلقون الفرض على ما هو ركن أو شرط بجامع اللزوم في كل، لأن الفرض لازم كما أن الركنَ والشرطَ لازمان.

المطلب الرابع: علاقة هذه الشروط بأصل الإيمان:

من خلال أقوال أهل العلم في المطلب السابق تبيَّنت علاقة هذه الشروط بأصل الإيمان. حيث نصَّ العلماء على أن هذه الشروط لوازم لا بد منها لتصحيح الإيمان، وإن تنوَّعت عباراتهم في الدلالة على ذلك.

فالقول بأنها حقيقة الإيمان فيه إشارة لعلاقة هذه الشروط بأصل الإيمان، لأن حقيقة الشيء هي أصله وروحه.

وكذا التعبير بأنها أركان في الإيمان، لأن الركن يكون داخلاً في حقيقة وماهية الشيء.

وأيضاً القول بأنها فرض الإيمان وروحه. كل ذلك مما يبين علاقة هذه الشروط بأصل الإيمان.

ومما يبين هذه العلاقة ويوضحها أيضاً: أن الإيمان عند أهل السنة قول وعمل واعتقاد، وهذه الشروط تمثِّل هذه الأمور الثلاثة، وتكوِّن حقيقتها.

وسيأتي ذلك مفصَّلاً من خلال عرض مباحث ومطالب هذه الرسالة.

والمقصود هنا مجرَّد الإشارة لعلاقة هذه الشروط بأصل الإيمان، ودفع توهم أن مراد أهل

---

(1) ما بين القوسين من معارج القبول للحكمي بتصرف يسير (418/2).

(2) أي شطر داخل في مفهومه.

(3) انظر: الموافقات (195/1 ـ 196).

العلم بالشرط في هذه الشروط ما كان خارجاً عن ماهية الشيء كما هو الشأن في تعريف الشرط عند الأصوليين. وإنما عُبِّر بالشرط هنا ـ كما سبق ـ على سبيل التوسع في العبارة، أو بالنظر إلى اتحاد الحكم بين الشرط والركن، والمقرَّر عند أهل العلم أنه لا مشاحة في الاصطلاح إذا عُرِف المقصود وتبين المراد ولم يكن هنالك لبس[1].

ولابن القيم ـ رحمه الله ـ كلام جامع نفيس بيَّن من خلاله علاقة هذه الشروط بأصل الإيمان من المناسب ذكره هنا.

يقول ابن القيم ـ رحمه الله ـ في سياق تفسيره لقول الله تعالى: ﴿ ئۆ ئۆ ئۈ ئۈ ئې ئې ئې ئى ئى ئى ی ی ی ی ﴾ [إبراهيم: 24]: ((الكلمة الطيبة هي شهادة أن لا إله إلا الله، فإنها تُثمر جميع الأعمال الصالحة الظاهرة والباطنة، فكل عمل صالح مرضي لله ثمرة هذه الكلمة، وفي تفسير عليّ بن أبي طلحة عن ابن عباس قال: «﴿ ئې ئى ﴾: شهادة أن لا إله إلا الله. ﴿ ئى ئى ﴾: وهو المؤمن. ﴿ ی ی ﴾: قول لا إله إلا الله في قلب المؤمن. ﴿ ی ی ﴾: يقول يرفع بها عمل المؤمن إلى السماء». وقال الربيع بن أنس: «﴿ ئې ئى ﴾ هذا مثل الإيمان، فالإيمان الشجرة الطيبة، وأصلها الثابت الذي لا يزول الإخلاص فيه، وفرعه في السماء خشية الله». والتشبيه على هذا القول أصحّ وأظهر وأحسن، فإنه ـ سبحانه ـ شبَّه شجرة التوحيد في القلب بالشجرة الطيبة الثابتة الأصل الباسقة الفرع في السماء علواً، التي لا تزال تؤتي ثمرتها كل حين، وإذا تأملت هذا التشبيه رأيته مطابقاً لشجرة التوحيد الثابتة الراسخة في القلب التي فروعها من الأعمال الصالحة صاعدة إلى السماء، ولا تزال هذه الشجرة تثمر الأعمال

---

(1) ولا ينبغي في هذا الموضع تحكيم مقاصد السلف وأتباعهم على اصطلاحات علماء أهل الكلام، فالسني يحُاكَم لمعتقده ومراده كما أن المتكلم يُحَاكَم لمعتقده واصطلاحه. فالسلف وأتباعهم إذا عبَّروا بالشرط لما هو في معتقدهم أنه أصل في الإيمان لا ينبغي التشغيب عليهم بمصطلحات المتأخرين من أهل الكلام والأصول وإخضاع معتقداتهم لتلك المصطلحات الحادثة.

((وهذا الأصل ـ أي عدم تسليط اصطلاح المتأخرين من أهل الكلام والأصول على الألفاظ العرفية واللغوية ـ مهم للغاية حتى نتفهم مقاصد الأئمة وأهل الكلام من ألفاظهم، فلا نقع في تخطئة الواحد منهم، أو اتهامه أو حتى إساءة فهم الكلام بسبب محاكمة ألفاظهم إلى اصطلاحات أصحاب الفنون، خصوصاً إذا علمنا تأثر هذه الفنون بالاصطلاح المنطقي المحدث، وأن أكثر المصنفين في هذه الفنون ـ كأصول الفقه مثلاً ـ هم من أهل الكلام الذين أدخلوا في هذه العلوم ما ليس منها)) [شرح ألفاظ السلف والخلف في حقيقة الإيمان (ص: 322 ـ 325)].

الصالحة كل وقت، بحسب ثباتها في القلب ومحبة القلب لها وإخلاصه فيها ومعرفته بحقيقتها وقيامه بحقوقها ومراعاتها حق رعايتها. فمن رسخت هذه الكلمة في قلبه بحقيقتها التي هي حقيقتها، واتصف قلبه بها، وانصبغ بها بصبغة الله التي لا أحسن صبغة منها، فعرف حقيقة الإلهية التي يثبتها قلبه لله ويشهد بها لسانه وتصدقها جوارحه، ونفى تلك الحقيقة ولوازمها عن كل ما سوى الله، وواطأ قلبه لسانه في هذا النفي والإثبات، وانقادت جوارحه لمن شهد له بالوحدانية طائعة سالكة سبل ربه[1] ذللاً غير ناكبة عنها ولا باغية سواها بدلاً كما لا يبتغي القلب سوى معبوده الحق بدلاً فلا ريب أن هذه الكلمة من هذا القلب على هذا اللسان لا تزال تؤتي ثمرتها من العمل الصالح الصاعد إلى الله كل وقت. فهذه الكلمة الطيبة هي التي رفعت هذا العمل الصالح إلى الرب تعالى. وهذه الكلمة الطيبة تثمر كَلِماً كثيراً طيباً يقارنه عمل صالح، فيرفع العمل الصالح إلى الكلم الطيب كما قال تعالى: ﴿ ﯻ ﯼ ﯽ ﯾ ﯿ ﰀ ﰁ﴾ [فاطر: 10]، أخبر سبحانه أن العمل الصالح يرفع الكلمَ الطيب، وأخبر أن الكلمة الطيبة تثمر لقائلها عملاً صالحاً كل وقت.

والمقصود: أن كلمة التوحيد إذا شهد بها المؤمن عارفاً بمعناها وحقيقتها نفياً وإثباتاً، متصفاً بموجبها، قائماً قلبه ولسانه وجوارحه بشهادته، فهذه الكلمة الطيبة هي التي رفعت هذا العمل من هذا الشاهد، أصلها ثابت راسخ في قلبه وفروعها متصلة بالسماء وهي مخرجة لثمرتها كلَّ وقت)).

ثم ذكر ـ رحمه الله ـ الحكمة من تشبيه المؤمن بالشجرة فقال: ((وفي هذا المثل من الأسرار والعلوم والمعارف ما يليق به، ويقتضيه علم الذي تكلم به وحكمته، فمن ذلك أن الشجرة لا بد لها من عروق وساق وفروع وورق وثمر، فكذلك شجرة الإيمان والإسلام؛ ليطابق المشبه المشبه به؛ فعروقها العلم والمعرفة واليقين، وساقها الإخلاص، وفروعها الأعمال وثمرتها ما توجبه الأعمال الصالحة من الآثار الحميدة والصفات الممدوحة والأخلاق الزكية والسَّمت الصالح والهَدْي والدلّ المرضي، فيُستدَل على غَرْس هذه الشجرة في القلب وثبوتها فيه بهذه الأمور، فإذا كان العلم صحيحاً مطابقاً لمعلومه الذي أنزل الله كتابه به، والاعتقاد مطابقاً لما أخبر به عن نفسه، وأخبرت به عنه رسلُه، والإخلاص قائم في القلب والأعمال موافقة للأمر والهَدْي، والدلّ والسَّمت مشابه لهذه الأصول مناسب لها

(1) كذا في الأصل، والصواب ((ربها)) مراعاة للسياق.

علم أن شجرة الإيمان في القلب أصلها ثابت وفرعها في السماء، وإذا كان الأمر بالعكس عُلِم أن القائم بالقلب إنما هو الشجرة الخبيثة التي اجتثت من فوق الأرض ما لها من قرار»[1]. انتهى.

فالحاصل أن ابن القيم ـ رحمه الله ـ تعالى بيَّن في كلامه المتقدم علاقة هذه الشروط بأصل الإيمان الذي يكون في القلب، وهو عمله من المحبة والصدق والإخلاص، ورسوخ العلم الذي هو يقينه بالله، فيثمر ذلك انقياد الجوارح بالعمل الصالح، الذي هو فرع التوحيد الذي في القلب المتحقق بهذه الشروط مجتمعة.

فبهذا العرض المتقدِّم تتبين أهمية هذه الشروط وعلاقتها بأصل الإيمان، وأنها لازمة لتحققه. والله المستعان...

---

(1) إعلام الموقعين (1/171 ـ 174).

المبحث الثاني: معنى شهادة أنْ لا إله إلا الله عند أهل السنة ومخالفيهم.

وتحته مطلبان:

المطلب الأول: معنى شهادة أنْ لا إله إلا الله عند أهل السنة.

"لا إله إلا الله" أعظم كلمةٍ في الوجود، وذلك لأنها تضمَّنت بالوضع نفي الإلهية عما سوى الله، وإثباتها له بوصف الاختصاص، فدلالتها على إثبات إلهيته أعظم من دلالة قولنا: «الله إله»، ولا يستريب أحد في هذا ألبتة[1].

وهذا الاختصاص في كلمة التوحيد إنما يستفاد من أسلوبي النفي والإثبات الذيْن تضمّنتهما هذه الكلمة العظيمة؛ فليس ثمةُ كلمةٍ في الوجود تدل على التوحيد المحض الخالص لله ﷻ مثلَها. ولذا قال النبي ﷺ في بيان فضلها من بين الكلام: «**أفضل ما قلته أنا والنبيون من قبلي لا إله إلا الله**» الحديث[2].

ولإيضاح المعنى الحق لهذه الكلمة لابد من الكلام أولاً على إعرابها[3]؛ إذ إن مشارب الناس ومذاهبهم قد اختلفت في معنى هذه الكلمة نتيجة اختلافهم في تقدير خبر "لا النافية للجنس" المحذوف في هذه الكلمة. ومن ثم الكلام على ألفاظها.

أولاً: الكلام على إعراب هذه الكلمة عند أهل السنة:

أهل السنة يوافقون النُّحاة في إعراب كلمة التوحيد ـ لا إله إلا الله ـ إلا أنهم قد يخالفونهم في تقدير خبر "لا النافية للجنس" المحذوف في هذه الكلمة.

---

(1) بدائع الفوائد لابن القيم (926/3) بتصرف.

(2) أخرجه الترمذي في كتاب الدعوات عن رسول الله ﷺ، باب: الدعاء يوم عرفة (572/5) ح (3585)، ومالك في الموطأ (214/1، 422 ـ 423)، وعبد الرزاق في المصنف (378/4) رقم (8125)، والبيهقي في السنن (284/4، و117/5)، والبغوي في شرح السنة (157/7) رقم (1929).

قال ابن عبد البر في التمهيد (39/6): (لا خلاف عن مالك في إرسال هذا الحديث). والحديث وصله ابن عدي وغيره. انظر: تفصيل ذلك في الصحيحة للألباني (1503).

(3) يقول علي القاري ـ رحمه الله ـ في التجريد في إعراب كلمة التوحيد (ص:14): ((وقد نص الأئمة، من سادات الأمة، أنه لا بد من فهم معناها المترتب على علم مبناها)) يعني: إعرابها.

فـ"لا" في كلمة التوحيد نافية للجنس، عاملة عمل ((إنّ)) لشبهها إياها في أربعة أمور، ذكرها ابن يعيش[1] في شرحه على ((المفصل))[2].

و"إله" اسمها، مبني على الفتح في محل نصب، وهي واسمُها في محل رفع بالابتداء، وقد ضُمِّنت لا مع اسمها معنى ((مِنْ))؛ إذ التقدير لا من إله، ولهذا كانت نصّاً في العموم، كأنه نفي كل إلهٍ غير الله ﷻ[3]، وخبر "لا" محذوف للعلم به تقديره عند أكثر النحويين موجود[4]، وعند أهل السنة "معبودٌ بحق" . أي: لا إله معبود بحق[5] إلا الله؛ وذلك لأن نفي وجود الآلهة مخالف للواقع؛ فهناك آلهة كثيرة دون الله موجودة، ولكن معبودة بالباطل، فقد حكى الله عن قوم نوح: ﴿ۀ ہ ہ ﴾ [نوح: 23]، وعن قوم موسى ﴿ ٺ ٺ ٿ ٿ ٿ ٿ﴾ [الأعراف: 138][6]؛ فهذه أدلة وجود آلهة غير الله معبودة بالباطل.

---

(1) هو: الموفق يعيش بن علي بن يعيش الأسدي، ولد بحلب سنة (533)، وسمع بالموصل من أبي فضل الطوسي. قال ابن خلكان: (كان فاضلاً ماهراً في النحو والتصريف). توفي سنة (643)هـ. انظر: ترجمته في وفيات الأعيان (7/46 ـ 53)، وسير أعلام النبلاء (23/144 ـ 147)، وشذرات الذهب (7/394).

(2) شرح المفصل (1/105). وانظر: شرح التصريح على التوضيح (1/336).

(3) انظر: التجريد في إعراب كلمة التوحيد لعلي القاري (ص: 15 ـ 16).

(4) وبعضهم يقدره: (لنا) فيقول لا إله لنا إلا الله. وهو لا يدل على التوحيد الخالص لأنه لا ينفي الاشتراك، ولا يدل على نفي العموم. انظر: المفصل مع شرحه لابن يعيش (1/107)، وشرح أسماء الله الحسنى للرازي (ص: 129).

(5) قال القرافي ـ رحمه الله ـ: ((... تعيّن أن نقول: لا معبود باستحقاق؛ فإن نفي المعبودات مطلقاً ليس بصادق فإن المعبودات واقعة كثيراً من الشجر والحجر والكواكب وغير ذلك، فلا يصدق الإخبار عن النفي إلا إذا قيد بالاستحقاق)). [الاستغناء في أحكام الاستثناء (ص: 396)].

قلت: والدليل على صحة هذا التقدير أنه صريح نص القرآن كما قال تعالى: ﴿ہ ہ ھ ھ ھ ھ ے ے ۓ ۓ ﮭ ﮭ ﮮ ﮮ ۇ ۇ ۆ ۆ﴾ [الحج: 62]. وانظر: معالم التنزيل (6/157)، وتفسير ابن كثير (3/233)، وتفسير السمعاني (1/33).

(6) انظر: معنى لا إله إلا الله للزركشي (ص:74)، وروح المعاني للألوسي (2/6 ـ 7) والدرر السنية (2/257، 326 ـ 329).

ولأن النزاع بين الرسل وقومهم في كون آلهتهم حقاً أو باطلاً، قال تعالى: ﴿ ﭺ ﭻ ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﴾ [سبأ: 24]. وأما إلهية الله، فلا نزاع فيها، ولم ينفها أحد ممن يعترف بالربوبية[1].

فثبت أن النفي ليس للوجود، وإنما هو للاستحقاق.

كما أن التقدير بالوجود[2] ((يفهم منه الاتحاد؛ فإن الإله هو المعبود، فإذا قيل لا معبود موجود إلا الله، لزم منه أن كل معبود عبد بحق أو بباطل هو الله، فيكون ما عبده المشركون من الشمس والقمر والنجوم والأشجار والأحجار والملائكة والأنبياء والأولياء وغير ذلك هي الله، فيكون ذلك كله توحيداً، فما عبد على هذا التقدير إلا الله؛ إذ هي هو، وهذا ـ والعياذ بالله ـ أعظم الكفر وأقبحه على الإطلاق، وفيه إبطال لرسالات جميع الرسل وكفر بجميع الكتب وجحود لجميع الشرائع وتكذيب بكل ذلك وتزكية لكل كافر من أن يكون كافراً، إذ كل ما عبده من المخلوقات هو الله، فلم يكن عندهم مشركاً بل موحداً، تعالى الله عما يقول الظالمون والجاحدون علواً كبيراً. فإذا فهمنا هذا فلا يجوز تقدير الخبر موجود إلا أن ينعت اسم لا بحق فلا بأس، ويكون التقدير لا إله حقاً موجود إلا الله؛ فبقيد الاستحقاق ينتفي المحذور الذي ذكرنا))[3].

و"إلا" أداة استثناء، وهي تفيد الحصر والقصر، فيكون المعنى: الإلهية الحقّة أو الإله الحق هو الله ليس ثمَّ إله حق إلا هو، دون ما سواه[4].

ولفظ الجلالة ((الله)) بدل من محل "لا" مع اسمها أو من الضمير المستتر في الخبر مرفوع بالضمة الظاهرة. ويجوز نصبه وإعرابه مستثنىً منصوباً[5].

---

(1) رسالة في إعراب لا إله إلا الله للشيخ عبد اللطيف آل الشيخ ضمن الدرر السنية (329/2).

(2) انظر: المستدرك الملحق بشرح العقيدة الطحاوية، طبعة دار الفكر العربي، (ص: 538) لسماحة الشيخ عبد العزيز بن عبد الله بن باز ـ رحمه الله ـ.

(3) ما بين القوسين من كتاب معارج القبول للحكمي (416/2).

(4) انظر: معنى لا إله إلا الله للزركشي، (ص: 77 ـ 80)، ومعجم الإعراب والإملاء للدكتور إميل بديع يعقوب ص/459.

(5) المصدر السابق ص/459. وانظر: تفصيل القول في إعرابها في روح المعاني للألوسي (6/2 ـ 7)، والدرر السنية (257/2، 330).

اعتراض ودفعه في إعراب كلمة التوحيد:

اعترض بعضهم على تقدير خبر محذوف في كلمة التوحيد زاعماً أن ذلك ينفي الوجود لا الماهية؛ ومعلوم أن نفي الماهية أقوى في التوحيد الصرف من نفي الوجود، فثبت إذن أن إجراء الكلام على ظاهره والإعراض عن هذا الإضمار أولى[1].

وقد أجاب عن ذلك أبو عبد الله محمد بن أبي الفضل المرسي[2] في ((رِيِّ الظمآن))، فقال: ((هذا كلام من لا يعرف لسان العرب، فإن ((إله)) في موضع المبتدأ على قول سيبويه، وعند غيره اسم ((لا))، وعلى التقديرين فلا بد من خبر المبتدأ وإلا فما قاله من الاستغناء عن الإضمار فاسد. وأما قوله: إذا لم يضمر يكون نفياً للماهية فليس بشيء، لأن نفي الماهية هو نفي الوجود، لا تتصور الماهية إلا مع الوجود، ولا فرق بين ((لا ماهية)) و((لا وجود)). وهذا مذهب أهل السنة خلافاً للمعتزلة، فإنهم يثبتون ماهية عارية عن الوجود[3]))[4]. انتهى المراد نقله من كلامه ـ رحمه الله.

وقد نبه الشيخ ابن باز ـ رحمه الله ـ في استدراكاته على شرح الطحاوية عند هذا الموضع: أن في جواب أبي الفضل المرسي ـ رحمه الله ـ تأييداً لمقالة النُّحاة من تقدير الخبر بكلمة «في الوجود»، وهو ليس بصحيح، لأنه كما تقدم أن ذلك مخالف للواقع، لأن الآلهة المعبودة من دون الله كثيرة وموجودة، وتقدير الخبر بلفظ «في الوجود» لا يحصل به المقصود من بيانٍ لحقيقة ألوهية الله ـ سبحانه ـ وبطلان ما سواها، لأن لقائل أن يقول: كيف تقولون لا إله في

---

(1) انظر: شرح أسماء الله الحسنى للرازي (ص: 130)، وشرح الطحاوية (ص: 64).

(2) هو: شرف الدين محمد بن عبد الله بن محمد بن أبي الفضل المرسي الأندلسي، أديب نحوي مفسر، لقيه ياقوت الحموي المؤرخ المشهور بمصر سنة (624) هـ، وأخبره أن مولده بمرسية سنة (570) هـ. له مؤلفات كثيرة منها (تفسير القرآن، سماه ري الظمآن في تفسير القرآن، وهو كبير جداً قصد فيه ارتباط الآي بعضها ببعض. توفي سنة (655) هـ. انظر: ترجمته في سير أعلام النبلاء (312/23 ـ 318)، وشذرات الذهب لابن العماد (465/7 ـ 466)، وبغية الوعاة في طبقات اللغويين والنُّحاة (144/1 ـ 146).

(3) والقول بالتفريق بين الوجود والماهية ـ كما هو مذهب المعتزلة ـ مبني على أن الماهية سابقة للوجود، وأن الأعيان لها وجود في العدم، وهو قول باطل يستلزم أن الله تعالى لم يخلق شيئاً من ذوات الموجودات، وإنما خلق وجودها، وهذا هو القول الذي تفرَّعت عنه عقيدة وحدة الوجود والاتحاد. انظر: بغية المرتاد (ص:435 ـ 436).

(4) نقلاً عن شرح الطحاوية (ص: 64 ـ 65).

الوجود إلا الله وقد أخبر سبحانه عن وجود آلهة كثيرة للمشركين كما في قوله سبحانه: ﴿ ﭺ ﭻ ﭼ ﭽﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈ ﮉ ﴾ [هود: 101]، وقوله سبحانه: ﴿ﯥ ﯦ ﯧ ﯨ ﯩ ﯪ ﯫ ﯬ ﴾ [الأحقاف: 28]؟ فلا سبيل إلى التخلص من هذا الاعتراض وبيان عظمة هذه الكلمة وأنها كلمة التوحيد المبطلة لآلهة المشركين وعبادتهم من دون الله إلا بتقدير الخبر بغير ما ذكره النحاة، وهو كلمة «حق» لأنها هي التي توضح بطلان جميع الآلهة وتبين أن الإله الحق والمعبود بالحق هو الله وحده... وبهذا التقدير يزول جميع الإشكال ويتضح المعنى المطلوب))[1] انتهى كلامه ـ رحمه الله ـ.

ثانياً: الكلام على ألفاظ شهادة أنْ لا إله إلا الله وتفسيرها:

شهادة التوحيد: "أشهد أن لا إله إلا الله" اشتملت على ستة ألفاظ:

1. ((أشهد)).
2. ((أنْ)).
3. ((لا)).
4. ((إله)).
5. ((إلا))
6. لفظ الجلالة ((الله)).

أولاً: لفظ "أشهد":

هذا اللفظ معناه في اللغة والشرع وفي تفاسير السلف لآي القرآن التي فيها لفظ ((شهد))؛ كقوله تعالى: ﴿ﭩ ﭪ ﭫ ﭬ ﭭ ﭮ ﭯ ﭰ ﭱ ﭲ ﭳ ﭴ ﭵ ﭶ ﭷ ﭸ ﭹ ﭺ ﭻ ﭼ ﭽ ﭾ ﴾ [آل عمران: 18]، وكقوله: ﴿ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﴾ [الزخرف: 86] يدور على الحكم، والقضاء، والإعلام، والبيان والإخبار، والإقرار لما شهد به[2]، وهذه الأقوال

(1) المستدرك الملحق بشرح العقيدة الطحاوية، طبعة دار الفكر العربي، (ص: 538) لسماحة الشيخ عبد العزيز بن عبد الله بن باز ـ رحمه الله ـ.

(2) انظر: القاموس المحيط (588/1) باب الدال ـ فصل الشين، مفردات القرآن للراغب ص/ 465 ـ 468 مادة ((شهد))، معاني القرآن للزجاج (385/1)، ومعالم التنزيل (17/2 ـ 18)، وزاد المسير (362/1)، والجامع لأحكام القرآن (جـ42/4).

كلها حق لا تنافي بينها؛ وذلك أن الشهادة تتضمن كلام الشاهد وخبره، وتتضمن إعلامه وإخباره وبيانه(1)، فلها أربع مراتب:

الأولى: علمه بالمشهود له. فالشهادة لا تصح إلا عن علمٍ يقيني لا يخالطه شك بالمشهود له وهو الله ﷻ، ولذا قال تعالى:﴿ ﮐ ﮑ ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﴾ [الزخرف: 86]، وقال النبي ﷺ لرجل أراد أن يشهد عنده: ((**أرأيت الشمس**)) قال: نعم. فقال ﷺ: ((**على مثلها فاشهد أوْ دَعْ**))(2)؛ فمن شهد غير عالمٍ بالمشهود له فشهادته زور وميْن.

الثانية: تكلُّم الشاهد وإقراره بهذا الذي علمه؛ فالشهادة كما أنها تقتضي اعتقاداً. وهو العلم واليقين بالمشهود له. فهي تقتضي كذلك نطقاً وإن لم يُعْلِم به غيره، بل يتكلم بها مع نفسه.

الثالث: إعلامه وإخباره بها؛ فلا يسمّى شاهداً حتى يُعلم غيره بما شهد به. وهذا الإعلام نوعان؛ إما أن يكون إعلاماً بالقول أو إعلاماً بالفعل، وهذا شأن كل مُعْلِم لغيره بأمر، تارة يُعْلِمه به بقول وتارة بفعل، ولهذا كان من جعل داره مسجداً وفتح بابها لكل من دخل إليها وأذن بالصلاة فيها معلماً أنها وقف وإن لم يتلفظ به، وكذلك من وُجِد متقرباً إلى غيره بأنواع المسار مُعْلِماً له ولغيره أنه يحبه وإن لم يتلفظ بقوله.

الرابعة: إلتزامه بمضمونها والأمر به.

وهذا من شهادة الفعل، فالشهادة كما أنها تكون نطقاً باللسان، فهي أيضاً تكون عملاً بالأركان كما قال تعالى ﴿ﮉ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﮐ ﮑ ﮒ ﮓ﴾ [التوبة: 17]. فهذه شهادة منهم على أنفسهم بما يفعلونه، وكذا القائل لهذه الكلمة فلا بد أن يشهد بعمله على صدق شهادته، ولا يكون ذلك إلا بانقيادٍ في الظاهر.

---

(1) انظر: مجموع الفتاوى لابن تيمية (168/14 . 169)، ومدارج السالكين (451/3 .455)، والكواشف الجلية (ص: 38).

(2) أخرجه البيهقي في شعب الإيمان (455/7) برقم (10974)، وذكره العجلوني في كشف الخفاء (93/2) وعزاه إلى الحاكم في المستدرك، والبيهقي في الشعب من حديث طاووس عن ابن عباس مرفوعاً. ولفظه: «هل ترى الشمس» قال: نعم قال «على مثلها فاشهد أو دع».

قال ابن حزم في المحلى (434/9): ((وهذا خبر لا يصح سنده؛ لأنه من طريق محمد بن سليمان بن مشمول، وهو هالك عن عبيد الله بن سلمة بن وهرام، وهو ضعيف؛ لكن معناه صحيح)) أ.هـ.

وشهادة الله سبحانه لنفسه بالتوحيد ـ مثلاً ـ في قوله تعالى: ﴿ﭨ ﭩ ﭪ ﭫ ﭬ ﭭ ﭮ ﭯ ﭰ ﭱ ﭲ ﭳ ﭴ ﭵ ﭶ ﭷ ﭸ ﭹ ﭺ ﭻ ﭼ ﭽ ﭾ﴾ [آل عمران: 18] تضمنت هذه المراتب الأربع: علمه بذلك سبحانه، وتكلمه به، وإعلامه وإخباره لخلقه به، وأمرهم وإلزامهم به؛ فالله سبحانه وتعالى قد علم هذه الشهادة التي شهد بها لنفسه، وتكلم بها. كما أعلم بها عباده تارة بفعله وأخرى بقوله، أما إعلامه بفعله فكما قال ابن كيسان: (شهد الله بتدبيره العجيب وأموره المحكمة عند خلقه أنه لا إله إلا هو)، وأما إعلامه بالقول فهو ما أرسل به رسله وأنزل به كتبه و أوحاه الى عباده كما في قوله: ﴿ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ ﮡ ﮢ ﮣ ﮤ ﮥ ﮦ ﮧ ﮨ﴾ [النحل: 2] إلى غير ذلك من الآيات. وأما مرتبة الأمر بذلك والإلزام به فإن مجرد الشهادة لا يستلزمه لكن الشهادة في هذا الموضع تدل عليه وتتضمنه؛ فإنه سبحانه شهد به شهادة من حكم به وقضى وأمر وألزم عباده به كما قال تعالى: ﴿ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ﴾ [الإسراء: 23]. وقال الله: ﴿ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ ﯢ ﯣ ﯤ﴾ [النحل: 51]، وقال تعالى: ﴿ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ ﮡ﴾ [البينة: 5] وقال تعالى: ﴿ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﮐ﴾ [الإسراء: 22] وقال الله سبحانه وتعالى: ﴿ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﮐ ﮑ﴾ [القصص: 88] والقرآن كله شاهد بذلك.

ووجه استلزام شهادته سبحانه لذلك: أنه إذا شهد أنه لا إله إلا هو فقد أخبر وبيَّن وأعلم وحكم وقضى أن ما سواه ليس بإله، وأن إلهية ما سواه أبطل الباطل، وإثباتها أظلم الظلم فلا يستحق العبادة سواه كما لا تصلح الإلهية لغيره، وذلك يستلزم الأمر باتخاذه وحده إلهاً، والنهي عن اتخاذ غيره معه إلهاً[1].

فالحاصل أن الشهادة إخبار عن الشيء عن علم واعتقاد جازم مع التزامٍ لما علمه إما في نفسه أو بإلزام غيره به.

ثانياً: لفظ ((أنْ)): "أن" هي المخففة من الثقيلة، وهي تفيد التوكيد والجزم.

---

(1) انظر: مجموع الفتاوى (14/170 ـ 174)، ومدارج السالكين (3/451ـ455)، والكواشف الجلية (ص: 38 ـ 40).

ثالثاً: لفظ ((لا)): لا هي النافية للجنس، وقد تقدم أنها تعمل عمل ((إن)). وهنا تنفي جنس الإلهية الحقّة عن ما سوى الله عز وجل.

رابعاً: لفظ ((إله)): ((الإله)) ((فِعال)) بمعنى ((مفعول)) ككتاب بمعنى مكتوب، وغراس بمعنى مغروس، وفراش بمعنى مفروش، وهو مشتق من ألَه ـ بالفتح ـ يأله إلهةً أي عبد عبادة[1]؛ فالإله هو المألوه أي المعبود بحق[2] ((الذي تألهه القلوب أي تعبده محبة وتذللاً، وخوفاً ورجاء، ورغباً ورهباً، وتوكلاً عليه، واطِّراحاً بين يديه، واستعانة به، والتجاء إليه، وافتقاراً إليه، وذلك لا ينبغي إلا لله ﷻ خالق كل شيء ومصوِّره ومصرِّفه ومدبره، مبدي الخلق ومعيده ومحييه ومبيده، الفعَّال لما يريد، الذي هو على كل شيد شهيد، الذي لا ملجأ ولا منجأ منه إلا إليه، ولا حول ولا قوة إلا به ﴿ ٱ ب ب ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ ﭟ ﭠ ﭡ ﴾ [يونس: 107]، ﴿ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ ﯢ ﯣ ﯤ ﯥ ﯦ ﯧ ﯨ ﯩ ﯪ ﯫ ﯬ ﴾ [فاطر: 2]، ﴿ ﮨ ﮩ ﮪ ﮫ ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ﮱ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﴾ [فاطر:15 ـ 17]))[3].

وهذا المعنى لكلمة ((إله)) مجمع عليه بين أهل السنة. وقد حكى الإجماع عليه غير واحد؛ منهم الشيخ سليمان بن عبد الله آل الشيخ حيث قال: ((وهذا كثير جداً في كلام العلماء، وهو إجماع منهم: أن الإله هو المعبود))[4]. وممن نقله أيضاً الشيخ عبدُ الله أبا بطين[5] ـ رحمه الله ـ حيث قال: ((وجميع العلماء من المفسرين وشرّاح الحديث والفقه وغيرهم يفسرون الإله بأنه المعبود)) [1]. اهـ.

---

(1) انظر: إشتقاق أسماء الله الحسنى للزجاجي (ص:23 ـ 24)، ومعجم مقاييس اللغة (127/1)، والصحاح للجوهري (2223/6).

(2) انظر: تفسير أسماء الله الحسنى للزجاج (ص: 26)، وتفسير ابن جرير الطبري (121/1)، ودرء التعارض (226/1).

(3) معارج القبول للحكمي (434/2 ـ 435).

(4) تيسير العزيز الحميد (ص: 56).

(5) هو: الشيخ العلامة عبد الله بن عبد الرحمن بن عبد العزيز بن عبد الرحمن بن عبد الله الملقب أبا بُطين — بضم الباء الوحدة (تصغير بطين)– العائذي، وعائذ إحدى قبائل قحطان، وُلِد المترجم له في (روضة سدير) ونشأ فيها نشأةً صالحةً، ثم رحل إلى (الدرعية) فقرأ على علمائها، ولما استولى الملك سعود بن عبد العزيز على الحجاز عيّنه

=

وقال المعلمي[2] ـ رحمه الله ـ: ((اعلم أنني تتبعت عبارات أهل العلم في تفسير لفظ ((إله))، فوجدتهم كالمجمعين على أن معناه ـ معبود بحق ـ وقال بعضهم: معبود))[3]. اهـ.

قلت: وأصل هذا المعنى لكلمة ((إله)) قد جاء في كلام النبي ﷺ وذلك على ما رواه مسلم في صحيحه[4] عن ابن عمر ـ رضي الله عنهما ـ أنه قال: سمعت النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ يقول: «بني الإسلام على خمس: على أن يعبد الله ويكفر بما دونه... الحديث»[5]، وفي رواية أخرى عنه: «بني الإسلام على خمس: شهادة أن لا إله إلا الله.. الحديث»[6]؛ فالرواية الأولى مفسِّرة لمعنى الشهادة في الرواية الثانية.

ومن أدلة السنة أيضاً ما جاء عن ربيعة بن عباد الدَئلي[7] أنه قال: رأيت رسول الله ﷺ في الجاهلية بسوق ذي المجاز [8]، وهو يقول: «يا أيها الناس قولوا: لا إله إلا الله تفلحوا» قال:

= قاضياً على الطائف. من مشايخه: الشيخ عبد العزيز الحصين، وحمد بن ناصر بن معمر، وعبد الله بن الشيخ محمد بن عبد الوهاب. من مؤلفاته: ((رسالة الانتصار)) وهي رد على رجل من أهل العراق يقال له داود بن جرجيس، و((تأسيس التقديس في كشف شبهات داود بن جرجيس))، وله ((الفتاوى))، و((حاشية نفيسة على شرح المنتهى)). توفي بشقراء عام 1270هـ. انظر: علماء نجد خلال ثمانية قرون (225/4 ـ 241).

(1) الدرر السنية (297/2).

(2) نقدمت ترجمته.

(3) رفع الاشتباه عن معنى العبادة والإله (ص: 66).

(4) كما في صحيحه (45/1).

(5) صحيح مسلم (45/1) كتاب الإيمان ح (20).

(6) صحيح مسلم، (45/1)، كتاب الإيمان ح (21).

(7) هو: ربيعة بن عِبَاد بكسر المهملة وتخفيف الموحدة الدئلي ويقال في أبيه بالفتح والتثقيل. والأول الصواب قاله ابن معين وغيره. رأى النبي ﷺ بسوق ذي المجاز قبل أن يسلم ثم أسلم وشهد اليرموك. حدث عنه محمد ابن المنكدر وهشام بن عروة وأبو الزناد وزيد بن أسلم، توفي في خلافة الوليد. انظر: سير أعلام النبلاء (516/3)، والإصابة في تمييز الصحابة (469/2).

(8) ذو المجاز: موضع سوق بعرفة عن يمين الموقف. انظر: معجم البلدان (55/5).

يرددها مراراً، والناس مجتمعون عليه يتبعونه، وإذا وراءه رجل أحول ذو غديرتين وضيء الوجه يقول: إنه صابئ كاذب. فسألت من هذا؟ فقالوا: عمه أبو لهب(1).

وفي رواية أنه قال ـ أي ربيعة بن عبَّاد الدئلي: رأيت رسول الله ﷺ بمنى في منازلهم قبل أن يهاجر إلى المدينة يقول: «يا أيها الناس إن الله يأمركم أن تعبدوه ولا تشركوا به شيئاً» قال ووراءه رجل يقول: يا أيها الناس إن هذا يأمركم أن تتركوا دين آبائكم. فسألت من هذا الرجل؟ قيل: أبو لهب(2).

فقوله ﷺ: «أن تعبدوه ولا تشركوا به شيئاً» مفسِّر لقوله: «قولوا لا إله إلا الله».

وأيضاً ورد في الكتاب العزيز ما يقرر هذا المعنى للا إله إلا الله.

يقول الشيخ محمد بن عبد الوهاب ـ رحمه الله ـ: ((وتفسيرها الذي يوضحها قوله تعالى: ﴿ﭽ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈ ﮉ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﮐ ﮑ ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ﴾ [الزخرف: 26ـ28] وقوله تعالى: ﴿ﭭ ﭮ ﭯ ﭰ ﭱ ﭲ ﭳ ﭴ ﭵ ﭶ ﭷ ﭸ ﭹ ﭺ ﭻ ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈ ﮉ﴾ [آل عمران: 64]))(3).

وورد أيضاً في كلام ابن عباس ـ رضي الله عنهما ـ ما يؤيد هذا المعنى كما في القراءة المشهورة عنه: ﴿ﮒ ﮓ﴾ [الأعراف: 127] بدل ﴿ﮓ﴾ وتعليله ذلك بأن فرعون كان يُعبَد ولم يكن يَعْبُد؛ فمعنى الآية على قراءته ويذرك وعبادتَك(4).

قلت: ويؤيد ما ذهب إليه حَبْر الأمة ﵁ قول رؤبة بن العجّاج(1):

---

(1) أخرجه أحمد في المسند (492/3، و341/4، و376/5)، وابن المبارك في الزهد (410/1) رقم (1164)، وابن أبي شيبة في المصنف (332/7)، والدار قطني في السنن (44/3)، والحاكم في المستدرك (61/1) رقم (39)، والضياء في المختارة (128/8) وقال: إسناده صحيح.

(2) أخرجه أحمد في المسند (492/3)، والطبراني في الكبير (61/5)، والحاكم في المستدرك (61/1) وقال: هذا حديث صحيح على شرط الشيخين، ورواته عن آخرهم ثقات أثبات.

(3) الأصول الثلاثة مع أدلتها ضمن مؤلفات الشيخ محمد بن عبد الوهاب (ص: 190).

(4) انظر: تفسير ابن جرير الطبري (122/1، و368/10)، والصحاح للجوهري (2223/6).

((للـــه درُّ الغانيـــات المـــدّه[2] سبّحن واسترجعن من تـألُّهي))[3]

أي من تعبُّدي وطلبي الله بعملي[4].

كما أن العرب لم تستعمل هذا اللفظ إلا في معنى المعبود[5]. وأيضاً لم يرد في ألفاظ الشرع إلا في هذا المعنى[6]؛ فاتحدت الحقيقتان اللغوية والشرعية في تقرير أصل معناه بما لا يدع لقائلٍ مقالاً أو لمجتهدٍ مجالاً.

وقد جاء في أصل معنى كلمة ((إله)) أقوال أخرى[7]. وكلها لا تخلو من مقال وإشكال. وأشهر هذه الأقوال:

القول الأول: أنه بمعنى الآله ((اسم فاعل)) أي القادر على الاختراع. وهذا المعنى ذهب إليه جمهور المتكلمين[8]. وسيأتي بيان فساده عند مناقشة المتكلمين في تفسيرهم لـ"لا إله إلا الله بمعنى الربوبية.

---

(1) هو: أبو الحجاج رؤبة بن العجاج التميمي البصري، وقيل في كنيته: أبو الشعثاء، كان بصيراً باللغة، برَّز في الرَّجَز، وله ديوان فيه، توفي سنة (145) هـ. انظر: في ترجمته: خزانة الأدب (89/1 ـ 93)، ووفيات الأعيان (303/2 ـ 305).

(2) المدَّه جمع المادة. وهو المادح، والتمدَّه التمدَّح وزناً ومعنى. انظر: الصحاح للجوهري (2249/6). باب الهاء، فصل الميم.

(3) أورد هذا البيت ابن جرير الطبري ـ رحمه الله ـ في تفسيره (121/1 ـ 122) ثم عقب عليه بقوله: ((ولا شك أن التأله التفعّل من أله يأله، وأن أله ـ إذا نُطِقَ به ـ عبدَ اللهَ)). وانظر: البيت في ديوان رؤبة ضمن مجموعة أشعار العرب (ص: 165).

(4) تفسير ابن جرير الطبري (122/1). وانظر: اشتقاق أسماء الله الحسنى للزجاجي (ص:24).

(5) انظر: تهذيب اللغة للأزهري (422/6 ـ 424)، والصحاح للجوهري (2223/6) مادة (أله)، القاموس المحيط (399/4) باب الهاء ـ فصل الهمزة، والمفردات ص/82 ـ 83 مادة ((أله))، وتفسير ابن جرير الطبري (121/1).

(6) انظر: تفسير ابن جرير الطبري (121/1).

(7) وقد استوعب هذه الأقوال صاحب القاموس الفيروزآبادي في مؤلف خاص وأوصلها إلى عشرين قولاً. انظر: القاموس المحيط (399/4).

(8) درء التعارض (377/9). وانظر: الاعتقاد للبيهقي (54).

القول الثاني: أنه مشتق من ألِه يأله إلهةً بمعنى فزع. وهذا القول ذهب إليه بعض اللغويين، ومنهم الخليل بن أحمد[1] ـ رحمه الله ـ. وهو لا يصح من جهة معناه؛ فإن الله ﷻ وهو الإله الحق لا يجوز أن يقال في حقّه الفازع أو المفزِع، فليس هذا من أسمائه الحسنى ولا من صفاته العلى، كما لم يرد الإخبار به عنه تعالى.

القول الثالث: وذهب بعضهم إلى أن أصله ((وِلاه)) ـ من وله إذا تحيّر ـ ثم قلبت الواو همزة كما في إشاح ووشاح وإسادة ووسادة.. وهذا كسابقه أيضاً باطل من جهة معناه، ولفظه أيضاً. أما اللفظ: ((فلو كان مشتقاً من ((وله)) لقيل في تَفَعُّل منه ((توَلَّه)) لأن الواو فيه واو في ((توله)) وفي إجماعهم على أنه من تألّه بالهمز ما يبين أنه ليس من ((وله))[2] وأما القياس على إشاح ووشاح وإسادة ووسادة فلا يصح، لأن هذه الألفاظ سماعية عن العرب وليست قاعدة قياسية تَطّرِد في شبيهاتها. وأما وجه بطلانه من جهة معناه: فإن التحيُّر في كنه الشيء وحقيقته ليس مختصاً بالله تعالى بل هناك أمور كثيرة لا يزال العقل حائراً في كنهها وحقيقتها، ولا يجوز أن نُطْلِق عليها آلهة.

كما أن العرب لم تطلق في كلامها لفظ "التحير" على الأصنام، لأنهم صنعوا هذه الأصنام بأيديهم؛ فلن يتحيَّروا في كنهها وحقيقتها.

القول الرابع: أنه مشتق من ((لاه)) يلوه إلهة ولياهاً إذا استتر واحتجب، وهو كالذي قبله باطل من جهة لفظه ومعناه. أما اللفظ: فلو كان مشتقاً من ((لاه)) لقيل في تفعُّل منه تليّهاً أو تولّهاً، وهو مخالف لإجماعهم أن التفعُّل منه تألّه بالهمز لا بالياء ولا بالواو[3]. وأما بطلانه من جهة المعنى: فإن الله عز وجل، وهو الإله الحق اسمُ الإله ووصفُ الإلهية الحقة ملازمٌ له في الدنيا والآخرة، وهو في الآخرة لا يحتجب عن عباده المؤمنين بل يراه المؤمنون كما جاءت بذلك

(1) هو: الخليل بن أحمد الفراهيدي، يكنى أبا عبد الرحمن، أصله من الأزد؛ من فراهيد، عالم بالنحو والعربية، وهو أول من استخرج العروض وحصَّن به أشعار العرب، وكان من الزهاد في الدنيا المنقطعين إلى العلم، توفي بالبصرة سنة سبعين ومائة وعمره أربع وسبعون سنة، وله من الكتب المصنفة كتاب العين. انظر: الفهرست لابن نديم (ص: 63).

(2) تفسير أسماء الله الحسنى للزجاج 0ص: 25)، وانظر: معجم مقاييس اللغة لابن فارس (127/1)، وتهذيب اللغة (422/6 ـ 424).

(3) انظر: ما تقدم.

الأخبار وصحت به الآثار؛ فلو كان الإله مشتق من لاه يلوه إذا استتر واحتجب لما رآه المؤمنون في الآخرة.

كما لا يُعقل أن العرب سموا أصنامهم آلهة لكونها محتجبة عنهم، لأنها غير محتجبة عنهم، بل سموها آلهة لأنها معبوداتهم.

خامساً: لفظ ((إلا)): كلمة [إلا] أداة استثناء، وهي تفيد الحصر والقصر.

سادساً: لفظ الجلالة ((الله)):

لفظ الجلالة ((الله)) عَلَم مشتق[1] يدل على ذات البارئ جلَّ في علاه، وهو اسم خاص بالله، لا يشركه فيه غيره و لا يُدعى به أحد سواه، قبض الله الألسن عن ذلك[2]. وهو أعرف المعارف، فأسماء الله الأخرى لا تعرَّف إلا به، فيقال: الرحيم هو الله. والرحمن هو الله..الخ. وقد اختلف أهل العلم في اشتقاقه على أقوال أوصلها بعضهم إلى عشرين قولاً ذكرها الفيروزأبادي[3] في المباسيط[4]. فذهب بعض النحاة إلى أن أصله ((إلاه)) على زنة فعال من قولهم أله يألَه إلهةً[5] . أي عبد عبادة فحذفوا منه الهمزة تخفيفاً .كما حذفت من ((الناس)) وأصلها ((الأُناس))، وكما حذفت الهمزة من ((خير وشر)) وأصلها ((أخير، وأشر)) . لكثرة وروده واستعماله ثم أدخلت ((أل)) عليه للتعظيم ودفع الشيوع الذي ذهبوا إليه من تسمية

(1) أي أنه دال على صفة له تعالى، وهي الإلهية، كسائر أسمائه الحسنى، كالعليم والقدير، والغفور والرحيم، والسميع والبصير، فإن هذه الأسماء مشتقة من مصادرها بلا ريب، وليس المراد بالاشتقاق أنها متولد عن أصل وإنما هي ملاقية لمصادرها في اللفظ والمعنى. قال ابن القيم ـ رحمه الله ـ: (وتسمية النحاة للمصدر والمشتق منه «أصلاً وفرعاً» ليس معناه أن أحدهما تولد من الآخر، وإنما باعتبار أن أحدهما يتضمن الآخر وزيادة... ولا محذور في اشتقاق أسماء الله بهذا المعنى) [بدائع الفوائد (39/1 ـ 40)]، وانظر: لما قبله نفس المصدر (39/1).

(2) انظر: شرح المفصل لابن يعيش (3/1).

(3) هو: محمد بن يعقوب بن محمد بن إبراهيم بن عمر الشيرازي، من علماء الشافعية، اشتهر باللغة، سمع من ابن القيم، وابن الخباز، والسبكي والمرداوي، والعلائي، من تصانيفه: تسهيل الوصول إلى الأحاديث الزائدة على جامع الأصول، والإسعاد بالإصعاد إلى درجة الاجتهاد، وله شرح مطول على البخاري بلغ عشرين سفراً، كانت ولادته سنة (729) هـ، ووفاته بمدينة زبيد سنة (817) هـ. انظر: في ترجمته: الضوء اللامع (79/10 ـ 86)، إنباء الغمر بأبناء العمر (159/7 ـ 163)، وشذرات الذهب (186/9 ـ 191).

(4) انظر: القاموس المحيط (399/4) باب الهاء ـ فصل الهمزة.

(5) انظر: الصحاح للجوهري (2223/6).

أصنامهم وما يعبدونه آلهة فصار لفظه ((الله))، وهو قول يونس بن حبيب[1]، والكسائي[2]، والفراء[3]، وسيبويه[4][5].

وقال سيبويه ـ بعد أن وافق الجماعة الأولين ـ: وجائز أن يكون أصله ((لاَهَ)) على وزن فعل ثم دخلت عليه الألف واللام للتعريف فقيل ((الله))[6].

واستدل عليه بقول العرب: ((لَهْي أبوك)) يريد لاه أبوك على زنة باب ودار[7].

وقال الخليل بن أحمد: أصل ((إله)) ولاه من الوله والتحيُّر، وقد أبدلت الواو همزة لانكسارها فقيل: ((إله)) كما قيل في ((وعاء)) إعاء، وفي ((وشاح)) إشاح، ثم أدخلت الألف واللام وحذفت الهمزة، فقيل: ((الله))[8].

---

(1) هو: يونس بن حبيب الضبي البصري، من أئمة النحو واللغة، أخذ عنه أبو عمرو بن العلاء، وسيبويه والكسائي والفراء، وكان له قياس في النحو، ومذاهب تفرَّد بها. توفي سنة (183) هـ. انظر: ترجمته في نزهة الألباء (ص: 52 ـ 54)، وبغية الوعاة (365/2).

(2) هو: أبو الحسن علي بن حمزة الكسائي، أحد القراء السبعة. أخذ عن معاذ الهراء، والخليل بن أحمد، وكان إمام الكوفيين في النحو، من تصانيفه الكثيرة: (معاني القرآن)، وكتاب القراءات، وله مختصر في النحو. توفي سنة (183) هـ. انظر: ترجمته في نزهة الألباء (ص: 66 ـ 72)، وبغية الوعاة (162/2 ـ 164).

(3) هو: يحيى بن زياد بن عبد الله بن مروان الديلمي، إمام العربية. قيل له الفراء لأنه كان يَفْري الكلام. كان أعلم الكوفيين بالنحو بعد سيبويه. أخذ عنه وعليه اعتمد، وأخذ أيضاً عن يونس بن حبيب. من تصانيفه (معاني القرآن). مات بطريق مكة سنة (207) هـ. انظر: ترجمته في نزهة الألباء (ص: 90 ـ 94)، وبغية الوزعاة (333/2).

(4) سيبويه هو: عمرو بن عثمان بن قنبر الحارثي بالولاء، وهو إمام النحاة، وأول من بسط علم النحو، أخذ عن الخليل بن أحمد، وموسى بن حبيب، وعيسى بن عمرو وغيرهم. وأخذ عنه الأخفش وقطرب. من تصانيفه (الكتاب) في النحو. توفي شاباً سنة (280) هـ وقيل (288) هـ.

وسيبويه بالفارسية: رائحة التفاح؛ لأن "سيب" التفاحة، و"ويه" الريح، وقيل: سمي به: لأن وجنتيه كانتا كالتفاحتين. انظر: تاريخ بغداد (198.195/12)، ونزهة الألباء (ص: 60 ـ 65)، وسير أعلام النبلاء (351/8 ـ 352).

(5) انظر: اشتقاق أسماء الله الحسنى للزجاجي (ص: 23، 27).

(6) اشتقاق أسماء الله الحسنى (ص: 27).

(7) انظر: نفس المصدر (ص: 27).

(8) اشتقاق أسماء الله الحسنى (ص: 26 ـ 27). وانظر: في اشتقاقه أيضاً: تهذيب اللغة للأزهري (422/6 ـ 424)، والمفردات للراغب ص/82 ـ 83 مادة ((أله))، وشرح المفصل لابن يعيش (3/1)، ومعنى لا إله إلا =

هذه أشهر الأقوال في اشتقاق لفظ الجلالة ((الله)). وأصحها الأول؛ وذلك لتضمّنه معنى العبادة التي هي أخص استحقاقاته، والتي لأجلها خلق مخلوقاته وأرسل الرسل وأيّدهم بمعجزاته.

قال ابن القيم ـ رحمه الله ـ: ((ولهذا كان القول الصحيح أن الله أصله ((الإله)) كما هو قول سيبويه وجمهور أصحابه إلا من شذَّ منهم))[1]. اهـ.

وأما معنى اسمه تعالى: ((الله)): فهو كما فسّره ابن عباس ـ رضي الله عنهما ـ ورجحه ابن جرير وغيره: ((ذو الألوهية والعبودية على خلقه أجمعين))[2].

أسلوبا النفي والإثبات في كلمة التوحيد لا إله إلا الله:

أسلوبا النفي والإثبات من الأساليب العربية المعروفة، والعرب تستعملهما لحصر الشيء وقصره عما سواه؛ فالجمع بينهما في الكلام يفيد الحصر والقصر بل أبلغ أنواعه؛ ولما كان التوحيد هو حق الله المحض الخالص على عباده الذي لا يجوز أن يشاركه فيه أحد كائن من كان ورد محصوراً مقصوراً عليه ـ تعالى ـ بهذين الأسلوبيْن[3] كما في كلمة التوحيد "لا إله إلا الله؛ إذ ((الإثبات المجرّد قد يتطرّق إليه الاحتمال، ولهذا ـ والله أعلم ـ لما قال تعالى: ﴿ □ □ □ □ □ ى ﴾ [البقرة: 163] قال بعده: ﴿ □ □ □ ﴾ [البقرة: 163]. فإنه قد يخطر خاطر شيطاني: هب أن إلهنا واحد، فلغيرنا إله غيره، فقال تعالى: ﴿ □ □ □ □ □ □ □ □ □ ﴾))[4].

وأيضاً: فإن النفي المحض ليس توحيداً، فلا يكون التوحيد إلا متضمناً للنفي والإثبات، وهذا هو حقيقة التوحيد[5]، وهو ظاهر في كلمة التوحيد "لا إله إلا الله"؛ فالنفي خلع

= الله للزركشي، (ص: 109 ـ 110)، والجامع لأحكام القرآن للقرطبي (102/1 ـ 103)، والتفسير الكبير للرازي 164/1 ـ 168)، وشرح أسماء الله الحسنى للرازي (117 ـ 129).

(1) بدائع الفوائد (782/2).

(2) جامع تأويل القرآن (121/1).

(3) أي: النفي العام، والإثبات الخاص.

(4) ما بين القوسين مأخوذ من شرح الطحاوية لابن أبي العز الحنفي ص/64 ط. وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف بالمملكة العربية السعودية عام (1418). وانظر: شرح الأسماء الحسنى للرازي (ص: 129).

(5) بدائع الفوائد (236/1).

جميع المعبودات غير الله تعالى في جميع أنواع العبادات، والإثبات: إفراد رب السموات والأرض وحده بجميع أنواع العبادات على الوجه المشروع(1).

ومن الجدير ذكره ههنا أن بعض المتكلمين قد أورد استفساراً، وحاصله: أن تصوّر الإثبات متقدم على تصوّر النفي، بدليل أن الواحد منا يمكنه أن يتصور الإثبات وإن لم يخطر بباله العدم، ويمتنع عليه أن يتصور العدم إلا وقد تصور الإثبات أولاً؛ إذ النفي فرع عن الإثبات لأن العدم المطلق غير معقول، بل العدم لا يعقل إلا إذا أضيف إلى موجود معين. فمثلاً إذا قلنا عدم السواد فلا نفهم عدمه إلا إذا فهمنا السواد، فثبت إذاً أن تصور الإثبات مقدم على تصور النفي، وأنه أسهل فهماً. فحينئذٍ فما السبب في أن جعل النفي الذي هو فرع متقدماً على الإثبات الذي هو الأصل في كلمة شهادة التوحيد لا إله إلا الله(2)؟

وأجيب بأمور، منها:

1. أن التقديم والتأخير في كلمة التوحيد باعتبار اللفظ وأما المعنى فالكلام مثبت لأن معناها: ((الله مستحق للعبادة وحده)).
2. أن نفي الإلهية عن غيره ثم إثباتها له آكد في الإثبات لأن تقدم النفي على الإثبات أبلغ في الحصر، فإن قولنا: ليس في البلد عالم غير فلان آكد في المدح من قولنا: فلان عالم البلد، لأن الثاني لا يمنع المشاركة لغيره في العلم بخلاف الأول فإنه يمنع المشاركة.
3. إنما بدأ بالنفي، لأن النفي تفريغ القلب، فإذا كان القلب خالياً كان أقرب إلى ارتسام التوحيد فيه، وإشراق نور الله تعالى عليه(3).
4. أن التخلي قبل التحلّي كما هو القاعدة عند أهل العلم، ولذا قدم الكفر بالطاغوت على الإيمان في قوله تعالى: ﴿□ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ ﴾ تقديم الشرط على مشروطه.

خواص كلمة التوحيد "لا إله إلا الله":

---

(1) أضواء البيان للشنقيطي (1/34 . 35).

(2) انظر: شرح أسماء الله الحسنى للرازي (ص: 134)، ومعنى لا إله إلا الله للزركشي (ص: 81).

(3) انظر: شرح أسماء الله الحسنى (ص: 134)، ومعنى لا إله إلا الله للزركشي (ص: 82).

ذكر بعض أهل العلم أن قول "لا إله إلا الله" فيه خاصيتان لا توجدان في غيره من الكلام:

إحداهما: أن جميع حروفها جوفية، ليس فيها حرف من الحروف الشفهية؛ للإشارة إلى الإتيان بها من خالص جوفه وهو القلب، لا من الشفتين[1].

الثانية: أنه ليس فيها حرف مُعْجَم بل جميعها متجرّدة عن النقط؛ إشارة إلى التجرّد عن كل معبود سوى الله تعالى[2].

خلاصة المطلب:

بعد هذا العرض المجمل لدلالات كلمة التوحيد "لا إله إلا الله" من حيث إعرابُها وتفسير ألفاظها ومعرفة اشتقاقها يكون معناها عند أهل السنة: "لا معبود بحقٍّ إلا الله تبارك وتعالى"؛ وذلك يقتضي إفراد الله تعالى بالعبادة وترك عبادة ما سواه، والحكم عليها بالفساد والبطلان كما هو صريح نص القرآن.

وهذا المعنى لصحته وقوة حجته وافق عليه بعض علماء المتكلمين؛ فهذا الهَبْطي[3]، وهو من متكلّمة الصوفية ـ يقول في معناها: ((لا معبود في الوجود بالحق إلا الله، الخالق لجميع الخلق، وكل معبود غير الله إنما هو معبود بالباطل، وعابد ذلك الغير فهو كافر بالله وبجلاله، جاهل مخلد في نار جهنم))[4].

وقال في موضع آخر: ((فمعنى أشهد أن لا إله إلا الله: أي: أعلم وأحقق وأعرف معرفة صحيحة تامة، لا يدخلني فيها شك ولا ريب ولا تكذيب ولا احتمال عيب، دريت ذلك بعقلي وقلبي وروحي ونفسي وذهني أن لا معبود في الوجود يستحق العبادة وحده من

(1) وقد ذكر الحافظ ابن حجر ـ رحمه الله ـ فائدة لفظية في كلمة التوحيد، وهي: أن الذكر بها لا يستلزم تحريك الشفتين، لأن جميع حروفها جوفية.

(2) معنى لا إله إلا الله للزركشي (ص: 82 ـ 83).

(3) هو: أبو محمد عبد الله بن محمد الصنهاجي الهبطي، أصله من صنهاجة طنجة من قبيلة مثنة، صوفي متكلم، من علماء المغرب، توفي سنة (963) هـ. من آثاره رسالة في التوحيد والهيللة، ومنظومة في التوحيد والطريقة والحقيقة، ووصية جامعة وأدعية نافعة. انظر: ترجمته في شجرة النور الزكية (ص: 284)، ومقدمة تحقيق رسائل التوحيد والهيللة للدكتور خالد زهري (ص: 9 ـ 15).

(4) رسالة في الهيللة ضمن رسائل التوحيد والهيللة (ص: 27).

غير شك إلا الله الخالق لنا ولآبائنا الأولين، وجميع الموجودات سواه من العرش إلى الفرش[1]))[2]. اهـ.

ولا شك أنه المعنى المتعيِّن لما فيه من موافقة البراهين النقلية والعقلية الدالة على أن الله تعالى هو الذي يستحق أن يُعْبَد ولا يُشْرك معه أحد في عبادته، وأن عبادة غيره من أبطل الباطل وهي كثيرة؛ والقرآن كله إنما هو في تقرير هذا المعنى.

فتبين بهذا المعنى أن معنى لا إله إلا الله ومقتضاها إفراد الله بالعبادة وترك عبادة ما سواه، فإذا قال العبد: لا إله إلا الله فقد أعلن وجوب إفراد الله بالعبادة وبطلان عبادة ما [سواه من القبور][3] والأولياء والصالحين.

وبهذا يبطل ما يعتقده عبَّاد القبور اليوم وأشباههم من أن معنى لا إله إلا الله هو الإقرار بأن الله موجود أو أنه هو الخالق القادر على الاختراع وأشباه ذلك. أو أن معناها لا حاكمية إلا لله[4]، ويظنون أن من اعتقد ذلك وفسَّر به لا إله إلا الله فقد حقق التوحيد المطلق ولو فعل ما فعل من عبادة غير الله والاعتقاد بالأموات والتقرب إليهم بالذبائح والنذور والطواف بقبورهم والتبرك بتربتهم.

وما شعر هؤلاء أن كفار العرب الأولين يشاركونهم في هذا الاعتقاد ويعرفون أن الله هو الخالق القادر على الاختراع ويقرون بذلك وأنهم ما عبدوا غيره إلا لزعمهم أنهم يقربونهم إلى الله زلفى لا أنهم يخلقون ويرزقون.

---

(1) أشار المحقق إلى أن (جملة من العرش إلى الفرش)مخرومة.

(2) رسالة شرح القواعد الإسلامية والإيمانية وغيرها من الأذكار الشرعية ضمن رسائل التوحيد والهيللة (ص: 99).

(3) في الأصل (سواه والقبور) والمثبت هو الصواب.

(4) أدخل بعض المعاصرين إلى أنواع التوحيد توحيد الحاكمية. ولا يُعرف ذلك في كلام المتقدمين؛ فإن المعروف في كلام أهل العلم المتقدمين أن أنواع التوحيد ثلاثة: توحيد الربوبية وتوحيد الألوهية وتوحيد الأسماء والصفات، ليس هناك قسيماً رابعاً لهذه الأنواع، والحاكمية إنما تدخل في معنى الربوبية من جهة أن الحكم والتشريع يكونان لله ﷻ لا لأحد سواه فلا تكون الحاكمية قِسْماً مستقلاً. كما يلزم من إضافتها إلى أنواع التوحيد معنىً فاسد قد لا يتفطن إليه كثير من الناس، وهو أن كل من ترك حكم الله دخل في عداد المشركين. وهذا يخالف ما عليه أهل السنة من التفصيل في تارك الحكم بما أنزل الله كما سيأتي.

كما أن الحاكمية[1] جزء من معنى لا إله إلا الله وليست هي معناها الحقيقي المطلوب، فلا يكفي الحكم بالشريعة في الحقوق والحدود والخصومات مع وجود الشرك في العبادة [بل ذلك من السفه كيف يُطهَّر من لا يَطهُر، لأن المشرك نجس لا يطُهِّره إلا التوحيد][2].

ولو كان معنى لا إله إلا الله ما زعمه هؤلاء لم يكن بين الرسول ﷺ وبين المشركين نزاع بل كانوا يبادرون إلى إجابة الرسول ﷺ إذا قال لهم أقروا بأن الله هو القادر على الاختراع أو أقروا أن الله موجود. أو قال لهم تحاكموا إلى الشريعة في الدماء والأموال والحقوق وسكت عن العبادة. لكن القوم وهم أهل اللسان العربي فهموا أنه إذا قالوا: "لا إله إلا الله" فقد أقروا ببطلان عبادة الأصنام وأن هذه الكلمة ليست مجرد لفظ لا معنى له، ولهذا نفروا منها وقالوا:

﴿ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ﴾ [ص: 5].

وكما قال الله عنهم: ﴿ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ ﮡ ﮢ ﮣ ﮤ ﮥ﴾ [الصافات: 35 . 36].

فعرفوا أن لا إله إلا الله تقتضي ترك عبادة ما سوى الله وإفراد الله بالعبادة، وأنهم لو قالوها واستمروا على عبادة الأصنام لتناقضوا مع أنفسهم وهم يأنفون من التناقض، وعباد القبور اليوم لا يأنفون من هذا التناقض الشنيع؛ فهم يقولون لا إله إلا الله، ثم ينقضونها بعبادة الأموات والتقرُّب إلى الأضرحة بأنواع من العبادات فتباً لمن كان أبو جهل وأبو لهب أعلم منه بمعنى لا إله إلا الله[3].

المطلب الثاني: معنى شهادة أن لا إله إلا الله عند المخالفين.

وتحته مقصدان.

المقصد الأول: معنى لا إله إلا الله عند أهل الحلول والوحدة والاتحاد وأثره على العقيدة.

قبل البدء في معرفة موقف الاتحادية وموقف الحلولية والوجودية من توحيد الألوهية الذي هو معنى لا إله إلا الله يحسن بنا التعريف بهذه الطوائف الثلاث على سبيل الإيجاز.

---

(1) في الأصل فالحاكمية، وعدلتها للسياق.

(2) زيادة ليست في الأصل.

(3) معنى لا إله إلا الله ومقتضاها وآثارها في الفرد والمجتمع للفوزان (ص: 22 . 24) مع تصرف يسير بينته في الحاشية. وانظر: تيسير العزيز الحميد (ص: 56 . 57).

أولاً: التعريف بالاتحادية.

الاتحادية من الاتحاد، وهو في اللغة «امتزاج الشيئين، واختلاطهما حتى يصيرا شيئاً واحداً»[1].

وأما في الاصطلاح فهو امتزاج الممكن المخلوق بواجب الوجود، فيكون بين متغايرين[2].

والمراد بالاتحادية هنا طائفة ابن عربي[3] ومن وافقه من غلاة الصوفية القائلين بالاتحاد العام المطلق الذي نتيجته وحدة الوجود[4] كما قرر ذلك شيخ الإسلام رحمه الله[5]؛ فأصحاب هذه العقيدة يعتقدون أن الوجود بأسره هو الحق، وأن الكثرة وَهْمٌ، بل جميع الأضداد المتقابلة والأشياء المتعارضة الكل شيء واحد، هو معبودهم في زعمهم[6].

ثانياً: التعريف بالحلولية:

الحلولية نسبة إلى الحلول، وهو في اعتقادهم: «نزول الذات الإلهية في الذات البشرية، ودخلوها فيه، فيكون المخلوق ظرفاً للخالق بزعمهم»[7].

وعلى هذا يكون الحلول بمعناه العام إثبات لوجودين متغايرين في الأصل بخلاف وحدة الوجود فهو إثبات لوجود واحد[8].

والمراد بالحلولية هنا أهل الحلول العام أو المطلق ممن يعتقدون أن الله تعالى بذاته حال في كل شيء، وهو القول الذي ذكره أئمة أهل السنة والحديث عن طائفة من الجهمية المتقدمين[9].

---

(1) انظر: التعريفات للجرجاني (ص: 9).

(2) مصرع التصوف (ص: 185).

(3) هو: محمد بن علي بن محمد الحاتمي الطائي الأندلسي، صنف في تصوف الفلاسفة وأهل الوحدة، فقال أشياء منكرة عدَّها أهل العلم مروقاً وزندقة، مات سنة ثمان وثلاثين وست مائة. من آثاره السيئة: كتاب فصوص الحكم، والفتوحات المكية، وهما العمدة اليوم عند دعاة الاتحادية. انظر: ترجمته في البداية والنهاية (156/13)، وميزان الاعتدال (269/6 ـ 270).

(4) الاتحاد في الأصل إنما يكون بين موجودين متغايرين في الأصل، ولكن يؤول إلى شيء واحد.

(5) انظر: مجموع الفتاوى (172/2).

(6) انظر: معارج القبول (370/1).

(7) عقيدة الصوفية وحدة الوجود الخفية (ص: 45).

(8) انظر: مصرع التصوف (ص: 185).

(9) انظر: مجموع الفتاوى (171/2 ـ 172، و466/2).

وبهذا المعنى فإن الحلول العام يكون مرادفاً لمعنى الاتحاد العام، لأن حكمها واحد، وهو إنكار ثنائية الوجود، واعتقاد أن الله والعالم شيء واحد.

ثالثاً: التعريف بالوجودية:

الوجودية نسبة إلى القول بوحدة الوجود؛ ومعنى وحدة الوجود عند الصوفية إنكار ثنائية الوجود واعتقاد أن الوجود واحد؛ وهو حقيقة الرب في اعتقادهم[1].

يقول عبد الغني النابلسي ((أحد دعاة الاتحادية)) [2]:

ليس الوجود كما يقال اثنان ... حق وخلق؛ إذ هما شيئان

هذا مقال عليه قبح عقيدة ... عند المحقق ظاهر البطلان[3]

وأصل مقالة الحلول والاتحاد العام ترجع إلى قول فرقة من الصابئة وهم الحرنانية[4] فإنهم يقولون: المعبود واحد بالذات، وكثير بالأشخاص في رأي العين. أما الواحد ففي الذات والأول والأصل والأزل. وأما الكثير فلأنه يتكثَّر بالأشخاص في رأي العين، وهي المدبرات السبعة والأشخاص الأرضية الخيرة العالمة الفاضلة، فإنه يظهر بها ويتشخَّص بأشخاصها ولا تبطل وحدته في ذاته[5].

---

(1) نقلاً عن كتاب وحدة الوجود عقيدة الصوفية الخفية (ص:29) وعزاه إلى ديوان الحقائق للنابلسي (170/2).

(2) هو: عبد الغني بن إسماعيل بن عبد الغني الدمشقي النابلسي الحنفي، من أعلام الاتحادية الصوفية. من تآليفه الكثيره: ((الحضرة الأنسية في الرحلة القدسية)) و((جواهر النصوص في حل كلمات الفصوص)) وهو شرح لفصوص الحكم لابن عربي في جزئين. وله أيضاً: ((جواب عبد الغني النابلسي في حكم شطح الولي)). مولده بدمشق في ذي الحجة (1050)، ووفاته بها في شعبان سنة (1143) هـ. انظر: ترجمته في: في جامع كرامات الأولياء (194/2)، الأعلام (32/4)، معجم المؤلفين (176/2)، وتقديس الأشخاص عند الصوفية (544/1).

(3) نقلاً عن وحدة الوجود عقيدة الصوفية الخفية (ص:29). وعزاه إلى ديوان الحقائق للنابلسي (170/2).

(4) الحرنانية جماعة من الصابئة قالوا: إن الصانع المعبود واحد وكثير، إما واحد ففي الذات والأول والأصل والأزل، وأما كثير فلأنه يتكثر بالأشخاص في رأي العين وهي المدبرات السبعة والأشخاص الأرضية الخيرة العالمة الفاضلة فإنه يظهر بها ويتشخص بأشخاصها ولا تبطل وحدته في ذاته. انظر: الملل والنحل (54/2).

(5) انظر: الملل والنحل (54/2).

وذكر شيخ الإسلام أن أرسطو حكى عن بعض قدماء الفلاسفة قوله: إن الوجود واحد، وردَّ ذلك ـ يعني أرسطو ـ ثم قال معلِّقاً عليه: ((وحسبك بمذهب لا يرضاه متكلمة الصابئين))[1].

ثانياً: معنى لا إله إلا الله عند أهل الوحدة والاتحاد والحلول:

لكون مذهب أهل الوحدة والاتحاد والحلول العام في أصل عقيدته يقوم على أن كل شيء في الوجود هو الله عينه ليس شيئاً غيره، فمعنى لا إله إلا الله عندهم أن لا موجود على الحقيقة إلا الله، وأن كلّ مألوه ومعبود عُبِد بحقٍّ أو بباطل هو الله عينه ليس شيئاً غيره.

وقد نصّ على هذا المعنى عند الاتحادية غير واحد، منهم: صاحب كتاب "شطح الولي"[2] حيث قال تحت قوله تعالى: ﴿□ □ □ □ □ □﴾ [محمد: 19] أي لا موجود إلا الله[3].

ونصَّ عليه أيضاً عبد الكريم الجيلي[4] في ((الإنسان الكامل)) حيث يقول: ((كلمة الشهادة مبنية على سَلْبٍ وهي؛ لا، وإيجاب وهي؛ إلا، معناه: لا وجود لشيء إلا الله))[5].

وقد شرح هذا المعنى في موضع آخر، فقال: ((ثم جملة "لا إله إلا أنا" يعني الإلهية ليست إلا أنا، فأنا الظاهر في تلك الأوثان، والأفلاك، والطبائع، وفي كل ما يعبده أهل كل

---

(1) مجموع الفتاوى (171/2).

(2) من أعلام الاتحادية، وقد تقدمت ترجمته.

(3) نقلاً عن تقديس الأشخاص عند الصوفية (547/1). وعزاه إلى جواب النابلسي في حكم شطح الولي (ص:154 ـ 155).

(4) هو: عبد الكريم بن إبراهيم بن عبد الكريم الجيلي ابن سبط الشيخ عبد القادر الجيلاني، من علماء المتصوفين، له كتب كثيرة؛ منها ((الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل)) في اصطلاح الصوفية، و((الكهف والرقيم في شرح بسم الله الرحمن الرحيم))، وشرح لمشكلات الفتوحات المكية، كانت ووفاته سنة (832) هـ. انظر: الأعلام للزركلي (50/4).

(5) الإنسان الكامل (20/2).

ملة ونحلة؛ فما تلك الآلهة كلها إلا أنا، ولهذا أثبت لهم لفظ الآلهة... وهذه التسمية تسمية حقيقية؛ لأن الحق ـ سبحانه وتعالى ـ عين الأشياء))[1].

ومما يدل على تأصُّل ورسوخ هذا المعنى للا إله إلا الله عند الاتحادية أن ابن سبعين[2] ـ وهو من كبار دعاة الاتحادية ـ ((كان هو وأتباعه يقولون ((ليس إلا الله)) بدل قول المسلمين ((لا إله إلا الله)) [3].

ومن الأقوال الدالة صراحة على هذا المعنى عند الاتحادية الحلولية: قول ابن عربي الطائي في فص حكمة قدوسية في كلمة إدريسية: ((ومن أسمائه الحسنى: العلي. على من؟ وما ثم إلا هو!! فهو العلي لذاته، أو عن ما ذا؟ وما هو إلا هو!! فَعُلُوُّه لنفسه، وهو من حيث الوجود عين الموجودات. فالمسمى محدثات هي العلية لذاتها، وليست إلا هو. فهو العلي، لا علو إضافة، لأن الأعيان التي لها العدم الثابتة فيه[4]، ما شمت رائحة من الوجود، فهي على حالها مع تعداد الصور في الموجودات والعين واحدة من المجموع في المجموع،

---

(1) الإنسان الكامل (99/1).

(2) هو: عبد الحق بن إبراهيم بن محمد بن سبعين بن نصر المرسي الرقوطي، أبو محمد، من أعلام الاتحادية، ولد سنة أربع وعشرين وستمائة، واشتهر بالزهد والسلوك، وكانت له براعة وتفنن في العلوم، وكثر أتباعه.
قال الحافظ في ترجمته: ((واشتهر عنه مقالة رديئة، وهي قوله: لقد زرَّب ابن آمنة على نفسه حيث قال: «لا نبي بعدي» يعني ـ كذب على نفسه ـ ثم فر إلى العراق، ومات بها سنة (699) هـ. انظر: ترجمته في البداية والنهاية (261/13)، ولسان الميزان (63/5 ـ 64).

(3) ابن سبعين وفلسفته الصوفية للتفتازاني (ص: 449).

(4) قوله: لأن الأعيان التي لها العدم الثابتة فيه.. الخ هذا من أصولهم الفاسدة التي بنوا عليها حقيقة كلامهم في الحلول والاتحاد يقول شيخ الإسلام ـ رحمه الله ـ: (فأما صاحب الفصوص فكلامه يدور على أصلين: أحدهما: أن الأشياء كلها ثابتة في العدم مستغنية بنفسها نظير قول من يقول المعدوم شيء، ولكن هذا لا يفرق بين ذات الخالق وذات المخلوق، إذ ليس عنده ذات واجبة متميزة بوجودها عن الذوات الممكنة، وإن كان قد يتناقض في ذلك قولهم، فإنهم كلهم يتناقضون، وكل من خالف الرسول فلا بد أنه يتناقض قال تعالى ﴿ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ ﭟ ﭠ﴾ [الذاريات: 8 ـ 9]، وقال: ﴿ﭻ ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ﴾ [النساء: 82].
الأصل الثاني: أن الوجود الذي لهذه الذوات الثابتة هو عين وجود الحق الواجب). [بغية المرتاد (ص: 395)].
وانظر: تفصيل ذلك في مجموع الفتاوى (143/2 ـ 160).

فوجود الكثرة في الأسماء، وهي النسب، وهي أمور عدمية، وليس إلا العين الذي هو الذات، فهو العلي لنفسه، لا بالإضافة، فما في العالم من هذه الحيثية علو إضافة، لكن الوجوه الوجودية متفاضلة، فَعُلوُّ الإضافة موجود في العين الواحدة من حيث الوجوه الكثيرة، لذلك نقول فيه: هو، لا هو. أنت لا أنت))[1].

فهذا نقل صريح يدل على معنى لا إله إلا الله عند ابن عربي رائد الفكر الاتحادي، وهو سلب كل وجود إلا وجود الله تعالى، فما في الكون غيره ـ سبحانه وتعالى ـ؛ والتغاير في الصور عنده هو من تجليات الذات، فالصور مظاهر للذات؛ إذ تظهر في صورة معبود كما ظهرت في صورة فرعون وهبل ونحوه من المعبودات. وتظهر تارة في صور العبيد، وتظهر تارة في صورة هادٍ كالأنبياء والرسل والعلماء، وتظهر في المهدي كأتباع الرسل، وهكذا[2]. وهذا المذهب هو الذي عليه الاتحادية قاطبة ممن سبق ابن عربي أو ممن جاء بعده. ومن هؤلاء أبو منصور الحلاج[3]؛ فكان لا يفرّق بين نفسه وبين ربِّه، وقد ظهر ذلك في نظمه ونثره فكان مما قاله: ((أنا الحق، وما في الجبة إلا الله))[4].

و((أنا من أهوى ومن أهوى أنا ... نحن روحان حللنا بدنا
فإذا أبصرتني، أبصرته ... وإذا أبصرته أبصرتنا))[5]

---

(1) فصوص الحكم (ص: 76 ـ 77).

(2) انظر: مدارج السالكين (1/60 ـ 61).

(3) هو: أبو المغيث الحسين بن منصور الحلاج أصله من البيضاء إحدى بلاد فرس، نشأ بواسط العراق، وصحب أبا القاسم الجنيد، ثم غلا في التصوف حتى قال بوحدة الوجود فكفره أكثر المشايخ والعلماء، وفي سنة (309)هـ أمر المقتدر العباسي بضربه ألف سوط ثم قطع الجلاد أطرافه الأربعة ثم حزَّ رأسه وأحرق جثته، فلما صار رماداً ألقاه في نهر دجلة، وذكر أنه كان يعمل على قلب الدولة وإفساد الملك.. انظر: ترجمته في طبقات الصوفية للسلمي (ص: 307 ـ 308)، وتاريخ بغداد (8/106 ـ 141)، وسير أعلام النبلاء (14/313 ـ 354)، ولسان الميزان (3/211 ـ 213).

(4) الرد على القائلين بوحدة الوجود لعلي القارئ (ص: 132).

(5) ديوان الحلاج (ص: 47).

قلت: وقد وافق هؤلاء الاتحادية أبو حامد الغزالي لمّا قرّر في ((مشكاة الأنوار)) أن يقال بدلاً عن قول المسلمين لا إله إلا الله: ((ليس إلاَّ الله)) أو ((لا هو إلاَّ هو))، أو ((هو الله)) أو ((هُو هُو))[1].

وتبعه في ذلك الفخر الرازي حيث زعم أن هذا الذكر أنفع للقلب[2] من قول المسلمين ((لا إله إلا الله))[3].

قلتُ: وهذا واقع كثير من المتصوفة اليوم حيث جعلوا من أورادهم ((هو هو)) ((إلا هو إلا هو))، ((إلا الله)) يترنمون بذلك صباحَ مساءً في خلواتهم وبعد صلواتهم. وقد زعم لهم مشايخهم أن هذا الذكر أفضل من قول المريد: لا إله إلا الله؛ لأن لا إله إلا الله تضمّن نفياً وإثباتاً، والوقوف على مجرّد النفي كفر، وعلى مجرّد الإثبات إيمان، فكانت السلامة في المداومة على الإثبات، وهو قول المريد ((هو هو)) أو ((إلا هو)) خشية أن يموت الإنسان على النفي فيموت على الكفر[4]. ولا يعدو ذلك أن يكون تلبيساً على أولئك الطغام، وإلا فهو تقرير لعقيدة الحلول والاتحاد وإدخالها عليهم من حيث لا يشعرون.

فإن العلماء متفقون على أن العبد إذا قال:«لا إله» ثم مات ومعتقده وضميره الوحدانية وما يجب له من الصفات مات مؤمناً موحداً، وكان من أهل الجنة قطعاً.

---

(1) مشكاة الأنوار (ص:79).

(2) يقول الرازي في تفسيره (جـ153/1): ((واعلم أن لفظ «هو» فيه أسرار عجيبة وأحوال عالية... وأنا بتوفيق الله كتبت أسراراً لطيفة، إلا أني كلما أقابل تلك الكلمات المكتوبة بما أجده في القلب من البهجة والسعادة عند ذكر كلمة «هو» أجد المكتوب بالنسبة إلى تلك الأحوال المشاهدة حقيراً، فعند هذا عرفت أن لهذه الكلمة تأثيراً عجيبا في القلب لا يصل البيان إليه، ولا ينتهي الشرح إليه)) انتهى محل الغرض.

(3) التفسير الكبير (153/1، 158).

(4) هذا يحُكى عن الشبلي. قال القرطبي ـ رحمه الله ـ: ((وحكى عن الشبلى ـ رحمه الله ـ أنه كان يقول: الله، ولا يقول: لا إله، فسئل عن ذلك؟ فقال: أخشى أن آخذ في كلمة الجحود ولا أصل إلى كلمة الإقرار)) انتهى. [تفسير القرطبي (جـ191/2)].

يقول القرطبي ـ رحمه الله ـ في تفسير قوله ﷺ: «من كان آخر كلامه لا إله إلا الله دخل الجنة»(1) ـ: ((والمقصود القلب لا اللسان، فلو قال: «لا إله» ومات ومعتقده وضميره الوحدانية وما يجب له من الصفات لكان من أهل الجنة باتفاق أهل السنة))(2).

وقد غلَّط شيخ الإسلام ـ رحمه الله ـ اقتصار الصوفية على هذا اللفظ من عدة أوجه، فذكر منها:

1 ـ أن العبد لو مات في هذه الحال، لم يمت إلا على ما قصده ونواه؛ إذ الأعمال بالنيات.

2 ـ أنه ثبت أن النبي ﷺ أمر بتلقين الميت لا إله إلا الله، وقال: «من كان آخر كلامه لا إله إلا الله دخل الجنة»(3). ولو كان ذلك محذوراً، لم يأمر أن يُلقَّن الميت كلمةً يخاف أن يموت في أثنائها موتاً غير محمود، بل كان يلقَّن ما اختاروه من ذكر الاسم المفرد.

3 ـ أن جميع ما شرعه الله من الذكر، إنما هو كلام تام، لا اسم مفرد، لا مُظْهَر ولا مُضْمَر.

4 ـ أن الاسم المجرَّد لا يتعلَّق به كفر ولا إيمان باتفاق أهل الإسلام(4).

ولما كانت لا إله إلا الله بهذه المثابة عند أهل الحلول والاتحاد صحَّحوا كل عبادة لغير الله تعالى وعدّوها توحيداً؛ لأن الإله في عقيدتهم يتجلّى في صور جميع الموجودات كما تقدم.

يقول ابن عربي: ((فالأدنى من تخيل فيه ـ أي في كل معبود ـ الألوهية، فلولا هذا التخيل، ما عبد الحجر ولا غيره، ولهذا قال: سموهم ﴿ئە ئە﴾ [الرعد: 33] فلو سموهم لسموهم حجارة وشجراً وكوكباً، ولو قيل لهم: من عبدتم؟ لقالوا: إلهاً. ما كانوا يقولون: الله، ولا: الإله. والأعلى ما تخيل، بل قال: هذا مجلى إلهي ينبغي تعظيمه، فلا يقتصر، فالأدنى صاحب التخيل يقول: ﴿ک ک گ گ گ گ گ﴾ [الزمر: ة3]، والأعلى العالِم يقول:

(1) سيأتي تخريجه في موضعه انظر: (ص: 940).

(2) تفسير القرطبي (جـ191/2).

(3) انظر: تخريجه في (ص: 948).

(4) انظر: العبودية (ص: 203 ـ 216).

﴿ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎﮏ ﮐ ﮑ ﮒ﴾ [الحج: 34] الذين خبت نار طبيعتهم، فقالوا: إلهاً، ولم يقولوا طبيعة))[1]. اهـ.

ولهذا يمجّد ابن عربي عبادة الأصنام ويدعوا إليها. ويشهد لذلك قوله في ((الفصوص))[2]: ((والعارف المكمّل من رأى كل معبود للحق يُعبد فيه، ولذلك سموه كلهم: إلهاً مع اسمه الخاص بحجر، أو شجر أو حيوان، أو إنسان، أو مَلَك، أو كوكب)). انتهى.

قلت: ومن الشبهات التي قرّر بها ابن عربي هذه العقيدة: قوله تعالى: ﴿ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ﴾ [الإسراء: 23]. قال ابن عربي في تفسيرها: ((وما حكم الله بشيء إلا وقع))[3]، فمعنى الآية على تفسيره: أن الله قدّر أن لا يُعْبَد إلا هو، ولذا كان عابد الصنم عابداً له في الحقيقة[4].

وهذا التفسير ـ كما قال شيخ الإسلام ـ تحريف للكلم عن مواضعه يُشبه تحريف اليهود؛ فإن قضى هنا ليست بمعنى القدر والتكوين المتحتم الوقوع بإجماع المسلمين بل وبإجماع العقلاء حتى يقال: ما قدّر الله شيئاً إلا وقع، وإنما هي بمعنى أمر. وما أمر الله به فقد يكون وقد لا يكون[5].

وقد اتفقت كلمة المفسرين على هذا المعنى، وإن تنوَّعت عباراتهم فيه، حيث جاء عن ابن عباس ـ رضي الله عنهما ـ أنّ قضى بمعنى أمر، وجاء عن ابن مسعود ومجاهد: أي وصى، وقال الربيع بن أنس: وأوجب ربك[6].

قال ابن الأنباري[7]: ((هذا القضاء ليس من باب الحتم والوجوب، لكن من باب الأمر والفرض. وأصل القضاء في اللغة: قطع الشيء بإحكام وإتقان.

---

(1) فصوص الحكم (ص: 72).

(2) (ص: 195).

(3) فصوص الحكم (ص: 192).

(4) مصرع التصوف أو تنبيه الغبي إلى تكفير ابن عربي للبقاعي (ص: 112).

(5) انظر: مجموعة الرسائل والمسائل لابن تيمية (جـ88/4).

(6) انظر: جامع البيان (542/14 ـ 543)، ومعالم التنزيل (85/5)، وزاد المسير (21/5).

(7) هو: محمد بن عبد الكريم بن إبراهيم بن رفاعة الشيباني الشهير بابن الأنباري، من نبلاء الرجال، وكان بينه وبين الحريري مراسلات قد دونت، حدَّث عن هبة الله بن الحصين وعبد الله بن السمرقندي، أخذ عنه المبارك بن =

قال الشاعر يرثي عمر:

قضـــيتَ أمـــوراً ثـــمَّ غـــادرتَ بعـــدها   بوائـــقَ فـــي أكمامهـــا لـــم تُفَتَّـــقِ))[1].

قلت: ويشهد لتفسير هؤلاء الأئمة الأعلام قوله تعالى: ﴿ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ں ں﴾ [البينة: من الآية5]؛ فهي تفسير لقوله: ﴿ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ﴾ [الإسراء: 23].

أثر هذا المعنى على العقيدة:

بعد أن قررت معنى لا إله إلا الله عند أهل الوحدة والاتحاد رأيت من المناسب التعقيب بذكر بعض الآثار المترتبة على هذا المعنى، مكتفياً بها في التدليل على بطلان هذا المعنى لكلمة التوحيد عند الاتحادية؛ لأن فساد اللازم من المذهب -كما هو معلوم- يدل على بطلان ذلك المذهب.

يقول الشيخ حافظ حكمي في بيان أثر هذا المعنى للا إله إلا الله عند الاتحادية والوجودية: ((وأما تقديره بموجود -يعني تقدير خبر لا النافية للجنس في كلمة التوحيد لا إله إلا الله- فيفهم منه الاتحاد، فإن الإله هو المعبود، فإذا قيل لا معبود موجود إلا الله، لزم منه أن كل معبود عبد بحق أو باطل هو الله فيكون ما عبده المشركون من الشمس والقمر والنجوم والأشجار والأحجار والملائكة والأنبياء والأولياء وغير ذلك هي الله فيكون ذلك كله توحيداً، فما عبد على هذا التقدير إلا الله إذ هي هو، وهذا والعياذ بالله أعظم الكفر وأقبحه على الإطلاق، وفيه إبطال لرسالات جميع الرسل وكفر بجميع الكتب وجحود لجميع الشرائع وتكذيب بكل ذلك وتزكية لكل كافر من أن يكون كافراً إذ كل ما عبده من المخلوقات هو الله فلم يكن عندهم مشركاً بل موحداً، تعالى الله عما يقول الظالمون والجاحدون علواً كبيراً. فإذا فهمنا هذا فلا يجوز تقدير الخبر موجود إلا أن ينعت اسم لا بحق فلا بأس ويكون التقدير لا إله حقاً موجود إلا الله، فبقيد الاستحقاق ينتفي المحذور الذي ذكرنا))[2].

= النقور وغيره، أقام في كتابة الإنشاء خمسين سنة، وناب في الوزارة، ونفذ رسولاً إلى الشام وإلى خراسان. عاش نيفاً وثمانين سنة توفي سنة ثمان وخمسين وخمس مئة. انظر: سير أعلام النبلاء (350/20 - 351).

(1) زاد المسير (22/5).

(2) معارج القبول للحكمي (416/2).

ولا شك أن هذا المعنى المبني على تقدير خبر لا النافية للجنس في كلمة التوحيد بـ ((موجود)) يلزم منه تلك اللوازم الفاسدة التي ذكرها العلامة حافظ حكمي ـ رحمه الله ـ: من أن التوحيد عين الشرك وأن الشرك هو عين التوحيد لا فرق بين موحدٍ ومشرك، وفي هذا إبطال لجميع الرسالات وجحد لجميع الشرائع التي تدعوا إلى توحيد الله جل وعلا وإفراده بالعبادة وحده لا شريك له.

وهذا اللازم هو ملزومهم الذي بنوا عليه تفسيرهم لكلمة التوحيد، فهو لازم لهم وملزوم.

كما يلزم من القول بالاتحاد أيضاً عدم الإيمان بعلوِّ الله تعالى ومباينته لخلقه حيث يعتقد أصحاب هذا المذهب الضال أن الله تعالى بذاته في كل مكان، وهذا ينافي علوَّ الله تعالى على خلقه كما هو معتقد أهل السنة والجماعة. وعلوُّ الله تعالى على خلقه أمر شهدت به الفطر وتضافرت عليه النصوص من الكتاب والسنة.

وهذا أيضاً ملزوم لهم؛ حيث يعتقدون أن الله بذاته حال في كل مكان بل هو عين ذلك المكان تعالى الله عن قولهم علواً كبيراً.

يقول شيخ الإسلام ـ رحمه الله ـ: ((وهؤلاء الاتحادية هم أكفر وأضل ممن يقول: إن الله ـ تعالى ـ بذاته في كل مكان، ونحو ذلك من المقالات الشنيعة المتقدمة، ولكن هم مشاركون لهم في أصل المقالة وزائدون عليهم في الضلالة))[1].

كما يلزم منه اختلاط الله وامتزاجه بالنجاسات ـ تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً ـ؛ إذ إن الله تعالى في عقيدتهم حالٌّ في كل شيء، بل هو ـ عندهم ـ عين الكلب وعين الخنزير وعين النجاسات لا يقولون إنه مخالط لها بل وجودها عين وجود الله تعالى. وقد صرّحوا بذلك فقال أحد شعرائهم:

وما الكلب والخنزير إلا إلهنا ... ومالله إلا راهب في كنيسة[2]

وقال الشُشْتري[3] ـ من شعرائهم ـ متغزلاً في الذات الإلهية:

---

(1) بيان تلبيس الجهمية (523/2).

(2) انظر: النفحات الأقدسية (ص:338)، وبيان تلبيس الجهمية (189/2).

(3) هو: علي بن عبد الله الشُشتري النميري الأندلسي، شيخ الطريقة الشُشترية السبعينية، وصاحب الموشحات الصوفية المشهورة، ولد سنة (610)، في شُشتر (قرية بالأندلس)، التقى بابن سبعين وافتتن به، حتى كان يُطلق على نفسه (عبد ابن سبعين)، دخل مصر ومعه أربعمائة من أتباعه، وله مؤلفات منها: العروة الوثقى، والمقاليد الوجودية في أسرار الصوفية، وديوان شعر، توفي بمصر قرب دمياط سنة (688) هـ. انظر: لسان الميزان

=

محبـــوبي قـــد عـــم الوجـــود وقـــد ظهـــر فـــي بِـيضٍ وســـود

وفـــي النصـــارى مـــع اليهـــود وفـــي الخنـــازير مـــع القـــرود[1]

ويقول أحد شيوخ الأزهر في وقته مصطفى[2]: ((الخبير اللطيف الظاهر في كل المراتب، الخسيس منها والشريف))[3].

وقد حكى شيخ الإسلام ـ رحمه الله ـ أن هذا حقيقة قولهم في الحلول والاتحاد، فقال ـ رحمه الله ـ: ((وكذلك من يقول بالحلول كما يقوله الجهمية، الذين يقولون: إن الله بذاته في كل مكان، ويجعلونه مختلطاً بالمخلوقات، حتى إن هؤلاء يجعلونه في الكلاب والخنازير والنجاسات، أو يجعلون وجود ذلك وجوده، فمن أراد هذه المعاني فهو ملحد ضال، يجب أن يستتاب فإن تاب وإلا قتل))[4] انتهى.

كما يلزم منه أيضاً تصويب المجتهدين في أصول الدين، وأن المعتقدات الغير مؤتلفة عند أهل الطوائف المختلفة كلها حق، واعتقاد أن جميعها صدق، وأنه لا فرق بين كفر وإيمان بل كلاهما سواء في الاعتقاد. وقد التزم ذلك ابن عربي حيث قال: عند قوله تعالى: ﮋﭺ ﭻ ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆﮊ [هود: 56]. ((فكل شيء ماشٍ فعلى صراط الرب المستقيم، فهم غير مغضوب عليهم من هذا الوجه))[5]. وقال أيضاً: ((فما من أحد إلا على صراط مستقيم، وهو صراط الرب تعالى))[6]. اهـ.

= (240/4)، وجامع كرامات الأولياء (346/2)، والموسيوعة الصوفية (ص: 242)، والأعلام للزركلي (305/4).

والشُشتري هذا من المشايخ المعظمين عند الصوفية، يصفونه بأنه (الإمام الكبير، والصوفي الشهير) [جامع كرامات الأولياء للنبهاني (346/2)].

(1) إيقاظ الهمم في شرح الحِكم لابن عجيبة (ص: 55).

(2) هو: مصطفى بن محمد بن أحمد بن موسى العروسي، المصري الشافعي، عالم مشارك في بعض العلوم، تولى مشيخة الجامع الأزهر، من مؤلفاته: نتائج الأفكار القدسية في بيان معاني شرح الرسالة القشيرية في التصوف، والعقود والفرائد في بيان معاني العقائد، والأنوار البهية في بيان أحقية مذهب الشافعية. توفي سنة 1293هـ. انظر: معجم المؤلفين (879/3)، والأعلام للزركلي (243/7).

(3) نقلاً عن كتاب عقيدة الصوفية وحدة الوجود الخفية (ص: 35) وعزاه إلى حاشية العروسي (20/2).

(4) مجموع الفتاوى (490/2).

(5) فصوص الحكم (106).

(6) نفس المصدر (ص: 108).

ولذا نجده يقرّر في كتبه الأمر بعبادة الأوثان والتنقل في الأديان؛ كقوله: ((فإياك أن تتقيد بعقد مخصوص وتكفر بكل ما سواه[1] فيفوتك خير كثير بل يفوتك العلم بالأمر على ما هو عليه؛ فكن في نفسك هيولي[2] لصور المعتقدات كلها فإن الله تعالى أوسع وأعظم من أن يحصره عقد دون عقد فإنه تعالى يقول: ﴿ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ﴾ [البقرة: 115] فما ذكر أينا من أين وذكر أن ثم وجه الله ووجه الشيء حقيقته))[3]. ثم قال: ((فقد بان لك عن الله تعالى في أينيّتِهِ كل وجهة، وما ثم إلا الاعتقادات، فالكل مصيب، وكل مصيب مأجور سعيد، وكل سعيد مرْضي عنه، وإن شقي زماناً ما في الدار الآخرة، فقد مرض، وتألم أهل العناية - مع علمنا بأنهم سعداء وأهل حق - في الحياة الدنيا))[4].

وهذا الأثر يقودنا بدوره إلى أثر آخر لا يقل خطورة عن ذلك الأثر، وهو موالاة الكفار والمشركين وترك جهادهم؛ لأن الجميع في نظر هؤلاء وعقيدتهم على الصراط المستقيم كما تقدم [5].

ومن فروع توحيد الاتحادية أيضاً: أن فرعون وقومه كاملو الإيمان، عارفون بالله على الحقيقة[6]، وقد التزم ذلك ابن عربي حيث صرح في فصوصه: بأن فرعون خرج من الدنيا طاهراً مطهراً[1].

---

(1) يعني لا تقتصر على معتقد واحد، وتكفر بما سواه.

(2) هيولي: كل جسم حامل لصورته؛ كالخشب للسرير والباب؛ وكالفضة للخاتم والخلخال؛ وكالذهب للدينار والسوار. والهيولي إذا أطلقت فإنه يعنى بها طينة العالم أي: جسم الفلك الأعلى وما يحويه من الأفلاك والكواكب ثم العناصر الأربعة وما يتركب منها الصورة هي هيئة الشيء وشكله التي يتصور الهيولي بها وبها يتم الجسم؛ فالجسم مؤلف عن الهيولي والصورة. ولا وجود لهيولي يخلو عن الصورة إلا في الوهم، وكذلك لا وجود لصورة تخلو من الهيولي إلا في الوهم. والهيولي يسمى المادة والعنصر والطينة. [مفاتيح العلوم للخوارزمي (ص: 82).

(3) فصوص الحكم (ص:113). (فص هود عليه السلام). وانظر: الرد على القائلين بوحدة الوجود لعلي القارئ (ص: 33).

(4) الفصوص الحكم (ص: 113).

(5) لتفصيل هذه المفسدة ينظر: تقديس الأشخاص عند الصوفية للدكتور محمد أحمد لوح (567/1 - 570).

(6) شرح الطحاوية لابن أبي العز (ص:28).

ومن فروعه أيضاً: أن عباد الأصنام على الحق والصواب وأنهم إنما عبدوا الله لا غيره[2]، وقد تقدم تقريره في كلام ابن عربي[3].

ومن فروعه كذلك أنه لا فرق في التحريم والتحليل بين الأم والأخت والأجنبية، ولا فرق بين الماء والخمر والزنا والنكاح، فالكل من عين واحدة، لا بل هو العين الواحدة[4]، وقد صرح بذلك ابن عربي والتلمساني من أعلام الاتحادية[5].

ومن فروعه أن الأنبياء ضيَّقوا على الناس تعالى الله عما يقولون علواً كبيرا [6]، وقد صرح به ابن عربي حيث قال: ((ضيّق ابن أبي كبشة ـ يعني النبي عليه الصلاة والسلام ـ أمر الدنيا على الموحدين))[7].

والقول بالحلول والاتحاد نجم عنه أيضاً تقديس الأولياء والصالحين واعتقاد أنهم كالله رب العالمين، ولذا تجد انحرافَ العقيدة عند الصوفية ظاهراً وفشوَ الشرك فيهم واضحاً حيث يتوجهون إلى الأولياء بأنواعٍ من العبادات كالدعاء والاستغاثة والذبح والنذر.

وفي هذا يقول على القارئ[8] ـ رحمه الله ـ: ((وهذا الفساد في الاعتقاد ـ يعني القول بالحلول والاتحاد ـ أَخْرَبَ العُبَّاد وأضلَّ العِباد حيث يزعمون أن الشيخ محل الاعتماد))[1].

(1) فصوص الحكم ص (ص: 201).

(2) شرح الطحاوية لابن أبي العز (ص: 28).

(3) انظر: (ص: 82).

(4) شرح الطحاوية لابن أبي العز (ص: 28).

(5) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (472/2).

(6) شرح الطحاوية لابن أبي العز (ص: 28).

(7) الرد على القائلين بوحدة الوجود (ص:32).

(8) هو: الملا علي بن سلطان بن محمد الهروي المكي الحنفي، المعروف بالقارئ: عالم بالقراءات والفقه. ولد في هراة من مدن خراسان وبها تلقى العلم، ثم انتقل إلى مكة فاستوطنها حتى توفي، صنف في مختلف العلوم، وكان جيد الخط عالماً بالقراءات والتفسير، وكان يكتب في كل عام مصحفاً وعليه طُرَز من القراءات والتفسير فيبيعه فيكفيه ذلك قوته من العام إلى العام. من أشهر مؤلفاته: كتاب ((المصنوع في معرفة الحديث الموضوع))، و((الموضوعات الكبير))، و((شرح مشكاة المصابيح)) وغيرها. توفي ـ رحمه الله ـ في سنة (1014) هـ بمكة المكرمة.

انظر: خلاصة الأثر (185/3 ـ 186)، والبدر الطالع (445/1)، ومعجم المؤلفين (446/2).

هذه بعض الآثار السيئة الناجمة عن هذا الاعتقاد، وحصرها في حيِّز الممتنع المحال، لأن هذا الاعتقاد منتهى الكفر وغاية الضلال؛ فأثره لا يقف عند حَدٍّ أو مجال، ولكن جماع ذلك كما بيَّن شيخ الإسلام ابن تيمية ـ رحمه الله ـ «هدم أصول الإيمان؛ فإن أصول الإيمان: الإيمان بالله، والإيمان برسله، والإيمان باليوم الآخر.

فأما الإيمان بالله فزعموا أن وجوده وجود العالم، ليس للعالم صانع غير العالم.

وأما الرسول فزعموا أنهم أعلم بالله منه، ومن جميع الرسل، ومنهم من يأخذ العلم بالله ـ الذى هو التعطيل ووحدة الوجود ـ من مشكاته، وأنهم يساوونه في أخذ العلم بالشريعة عن الله.

وأما الإيمان باليوم الآخر فقد قال ـ يعني ابن عربي ـ:

فلم يبق إلا صادق الوعد وحده وبالوعيد الحق عين تعاين

وإن دخلوا دار الشقاء فإنهم على لذة فيها نعيم يباين

وهذا يذكر عن بعض أهل الضلال قبله أنه قال: إن النار تصير لأهلها طبيعة نارية يتمتعون بها، وحينئذ: فلا خوف ولا محذور ولا عذاب لأنه أمر مستعذب»[2]. انتهى.

المقصد الثاني: معنى لا إله إلا عند المتكلمين وأثره على العقيدة.

جمهور المتكلمين ـ وعلى رأسهم الأشاعرة[3] ـ اعتقدوا أن الإله بمعنى الآله «اسم فاعل»، وأن الإلهية القدرة على الاختراع دون غيرها، وأن من أقر بأن الله هو القادر على الاختراع دون غيره فقد شهد أن لا إله إلا هو[4]، وبنوْا على ذلك تفسير لا إله إلا الله،

(1) الرد على القائلين بوحدة الوجود (ص:72 ـ 73).

(2) مجموع الفتاوى (241/2ـ 242). وانظر: كلام ابن عربي في فصوص الحكم (ص:94).

ولمزيد من هذه المفاسد المترتبة على هذا القول ينظر مجموع الفتاوى (248/2 ـ 268).

(3) الأشاعرة نسبة إلى أبي الحسن الأشعري ـ رحمه الله ـ، ينتسبون إليه في طوره الثاني، بعد رجوعه عن مذهب الاعتزال وميوله إلى مذهب ابن كلاب.

ومتأخروهم في الجملة يثبتون صفات المعاني السبع، وهي العلم والقدرة والحياة والإرادة، والسمع والبصر والكلام، وينفون قيام الصفات الاختيارية بالله تعالى. وهم مجبرة في القدر، ومرجئة في الإيمان. انظر: الملل والنحل (جـ81/1 ـ 91)، والمواقف للإيجي (66/3 ـ 69).

(4) الاعتقاد للبيهقي (ص: 54). وانظر: درء التعارض (226/1)، ومجموع الفتاوى (101/3).

فقالوا في تفسيرها: «لا قادر على الاختراع موجود إلا الله»؛ ففسّروا توحيد الإلهية بتوحيد الربوبية؛ فمن ذلك ما نسبه البغدادي[1] إلى أبي الحسن الأشعري[2] حيث قال: ((واختلف أصحابنا في معنى الإله: فمنهم من قال: إنه مشتق من الإلهية، وهي قدرته على اختراع الأعيان، وهو اختيار أبي الحسن الأشعري))[3].

وجاء في أم البراهين ما يشير إلى هذا المعنى عند الأشعرية حيث قال الماتن في تفسير الإله: ((الإله هو المستغني عما سواه، المفتقر إليه كلُّ ما عداه، فمعنى لا إله إلا الله: لا مستغنياً عما سواه، ولا مفتقراً إليه كلُّ ما عداه إلا الله))[4].

يقول علي القاري: ((وهذا معنى جامع مانع في ملاحظة التوحيد ومطالعة التفريد في نظر المريد بما ليس عليه مزيد، مع إفادة الصفات السلبية والنعوت الثبوتية.

= وهذا التفسير لمعنى الربوبية بناءً على أصل فاسد عندهم، وهو دعواهم أن أول واجب على المكلف النظر المؤدي إلى معرفة الله ـ كما سيأتي ـ، وأن إثبات كونه ـ سبحانه ـ الصانع هو المعرفة، والمعرفة هي التوحيد عندهم.

(1) هو: عبد القاهر بن طاهر، أبو منصور البغدادي، أحد أعلام الشافعية، متكلِّم، أشعري، أخذ عن أبي إسحاق الإسفراييني، وروى عنه البيهقي، والقشيري. من تصانيفه: (أصول الدين) و(الفرق بين الفرق). توفي بإسفرايين سنة (429).

انظر: ترجمته في سير أعلام النبلاء (572/17 ـ 573)، وطبقات الشافعية الكبرى (136/5 ـ 145).

(2) هو: علي بن إسماعيل بن أبي بشر، ينتهي نسبه إلى أبي موسى الأشعري ﷺ صاحب رسول الله ﷺ، مر في عقيدته بأطوار عديدة؛ فكان معتزليّاً، ثم مال إلى مذهب ابن كلاب، ثم رجع إلى مذهب السَّلف، وألف في رجوعه كتاب (الإبانة عن أصول الديانة). من تصانيفه الكثيرة (النقض على الجبائي)، (جمل مقالات الملحدين)، و(مقالات الإسلاميين). كانت وفاته ببغداد سنة (324) هـ.

انظر: ترجمته في تاريخ بغداد (346/11 ـ 347)، ووفيات الأعيان (284/3 ـ 286)، وسير أعلام النبلاء (85/15 ـ 90).

(3) أصول الدين للبغدادي (ص:123).

(4) أم البراهين مع شرحها للأنصاري (ص:64 ـ 65). وانظر: مختصر الدر الثمين والمرشد المعين على منظومة المرشد المعين على الضروري من علوم الدين (ص: 54)، وكتاب التجريد في إعراب كلمة التوحيد وما في معناها من التمجيد لعلي القارئ (ص:36).

ثم فسَّره بقوله: ((وبيانه أن استغناءه عن كل ما سواه يوجب له الوجود، والقدم والبقاء والقيام، والتنزه عن الحوادث والنقائص، ويقتضي ثبوت السمع والبصر والكلام، إذ لو لم تجب له لكان محتاجاً إلى المحدث أو المحل، أو من يدفع عنه النقائص. ويؤخذ منه أيضاً تنزهه تعالى عن الأغراض في أفعاله وأحكامه، وإلا لزم افتقاره ـ سبحانه ـ إلى ما يحصل غرضه كيف؟ وهو ـ جل وعلا ـ الغني عن كل ما سواه.

وأما افتقار كل ما سواه إليه، فيوجب له الحياة، والقدرة، والإرادة، والعلم، لأنه لو انتفى شيء من هذه لما أمكن أن يوجد شيء من الحوادث. فلا يفتقِر إليه شيء؛ كيف؟ وهو الذي يفتقر إليه كل ما عداه. وكذا يوجب له الوحدانية، إذ لو كان معه ثانٍ في الألوهية لما افتقر إليه شيء للزوم عجزهما حينئذٍ؛ كيف؟ وهو الذي يفتقر إليه كل ما سواه.

ويؤخذ منه أيضاً حدوث العالم بأسره، إذ لو كان شيء منه قديماً لكان ذلك الشيء مستغنياً عنه تعالى؛ كيف؟ وهو الذي يجب أن يفتقِر إليه كل ما سواه. ويؤخذ أيضاً: أنه لا تأثير لشيء من الكائنات في أثر ما، وإلا للزم أن يستغني ذلك الأثر عن الله[1]، كيف؟ وهو الذي يفتقر إليه كل ما عداه، ولا يتصوَّر تأثير مما سواه. فقد بان لك في الجملة تحقيق الكلمة مبنى ومعنىً، فعليك بالمحافظة عليها، ودوام التوجه إليها))[2] انتهى.

ففسر ـ رحمه الله ـ معناها ـ عندهم ـ بالربوبية، ولوازمها من الحياة والوجود وصفات الحي الموجود مما يبين إغفالهم لما تدل عليه من معنى الألوهية ـ أي كونه الإله الحق المعبود.

يقول ميارة[3] في (مختصر الدر الثمين والمورد المعين)[4] بعد بيان معنى هذا التعريف للاإله إلا الله عند المتكلمين: ((فالحاصل أن استغناءه تعالى عن ما سواه يوجب له ثمان

---

(1) هذه العبارة توضح مذهب الأشاعرة في الجبر؛ ـ وهو نفي الأسباب ـ وأنه مركب على هذا التعريف الساقط لمعنى لا إله إلا الله.

(2) التجريد في إعراب لا إله إلا الله للقاري (ص: 36 ـ 37). وانظر: مختصر الدر االثمين والمورد المعين على منظومة المرشد المعين على الضروري من علوم الدين (ص: 54 ـ 55).

(3) هو: محمد بن أحمد بن محمد الفاسي الفقيه المالكي، الشهير بميارة، له من المصنفات: ((الإتقان والأحكام في شرح تحفة الحكام)) لابن عاصم ((الدر الثمين والمورد المعين في شرح مرشد المعين)) لعبد الواحد الفاسي ((الروض المبهج في في شرح تكميل المنهج))، توفي عام (1072هـ). انظر: هدية العارفين (290/6)، ومعجم المؤلفين (106/3).

(4) (ص: 55)

صفات من الصفات الواجبة) ـ يعني في حقه تعالى. وهي صفات المعاني السبع مضافاً إليها صفة الوجود كما ذكرها في سياق بيانه لمعنى هذا التعريف عند المتكلمين.

شبهاتهم ونقدها:

وقد أسّسوا هذا القول على أدلة من القرآن خالفوا جمهور المفسِّرين في فهمها، ونازعوا أهل السنة في وجهها؛ فمن ذلك ما ذكره الرّازي ـ وهو من أساطينهم ـ في صدد حكاية مذاهب الناس في أصل اشتقاق لفظ الجلالة ((الله)) تعالى: ((القول السابع: الإله من له الإلهية، وهي القدرة على الاختراع، والدليل عليه أن فرعون لما قال: ﴿ڦ ڦ ڦ ڄ﴾ [الشعراء: 23]، قال موسى في الجواب: ﴿ڃ ڃ ڃ﴾ [الشعراء: 24] فذكر في الجواب عن السؤال الطالب لماهية الإله القدرة على الاختراع؛ ولولا أن حقيقة الإلهية هي القدرة على الاختراع؛ لم يكن هذا الجواب مطابقاً لذلك السؤال))[1] انتهى.

والجواب عن هذه الشبهة من ثلاثة وجوه:

الوجه الأول: أن فرعون استفهم استفهام إنكار وجحود، ولم يسأل عن ماهية الرب؛ لأن السؤال عن ماهية الشيء فرع الإقرار به، وهو لم يكن مقراً بالصانع، بل كان منكراً له جاحداً بالكلية، ولهذا قال في تمام الكلام: ﴿ ں ں ڻ ڻ ڏ ڏ ۀ ۀ﴾ [الشعراء: 29]، وقال: ﴿ ڳ ڳ ں ﴾ [غافر: 37]. فلو كان سؤالاً عن ماهية الرب جلَّ وعلا لقال: ((ومن رب العالمين؟))، لأن ((مَنْ)) سؤال عن عين الشيء يَسأل بها من عرف جنس المسؤول عنه، وصدّق به إلا أنه شك في عينه، كما يقال لرسول عُرِف أنه جاء من عند إنسان ((من أرسلك؟)).

وأما ((ما)) فهي سؤال عن الوصف، فكأنه يقول: أي شيء هو هذا؟ وما هو هذا الذي سميته ((رب العالمين))؟ يقول ذلك منكراً له جاحداً[2].

الوجه الثاني: لو كان معنى الإله ما ذكره هؤلاء المتكلمون من القدرة على الاختراع لما كان للإنكار على المشركين وجهٌ أو مساغ، ولما كان ثمة نزاعٌ بين مشركي العرب والرسول ﷺ بل لبادروا إلى إجابته وتلبية دعوته؛ لأنهم كانوا مقرّين بأن الله خالقهم وخالق الأشياء

(1) شرح أسماء الله الحسنى للرازي (ص: 123 ـ 124).

(2) انظر: مجموع الفتاوى (334/16 ـ 335)، وتفسير ابن كثير (321/3).

كلها، وأنه ربُّ كل شيء ومليكُه كما حكى الله عنهم في قوله: ﴿ۓ ﮆ ﮇ ﮈ ﮉ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﮐ ﮑ ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ ﮡ ﮢ ﮣ ﮤ ﮥ ﮦ ﮧ ﮨ ﮩ ﮪ ﮫ ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ﮱ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ ﯢ ﯣ □ □ □ □ □ □ □ □ ﴾ [المؤمنون: 84 ـ 89]. وفي قوله: ﴿ﮨ ﮩ ﮪ ﮫ ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ﮱ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﴾ [العنكبوت: 61]، وقوله﴿ ﯤ ﯥ ﯦ ﯧ ﯨ ﯩ ﯪ ﯫ ﯬ ﯭ ﯮ ﯯ ﯰ ﯱ ﯲ ﯳ ﯴ ﯵ ﯶ ﯷ ﯸ ﯹ ﯺ ﯻ □ □ □ □ □ □ □ ﴾ [العنكبوت: 63]. وفي قوله: ﴿ﯤ ﯥ ﯦ ﯧ ﯨ ﯩ ﯪ ﯫ ﯬ ﯭ ﯮ ﯯ ﯰ ﯱ ﴾ [الزخرف: 87] وفي قوله: ﴿ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﮐ ﮑ ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ ﮡ ﮢ ﮣ ﮤ ﮥ ﮦ ﮧ ﮨ ﮩ ﮪ ﮫ ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ﮱ ﯓ ﯔ ﴾ [يونس: 31] إلي غير ذلك من الآيات[1].

كما أن أشعارهم مليئة بهذا الاعتقاد ـ أعني اعتقاد ربوبية الله تعالى وقدرته على الاختراع والإماتة والإحياء، ومن ذلك قول زهير بن أبي سُلْمى[2]:

فـلا تكـتمنَّ اللـهَ مـا فـي صـدوركم ... لِيَخفـى ومهمـا يُكْـتَم اللـه يَعلـم

يُـؤخَّر فيُوضـع فـي الكتـاب فيـدَّخر ... ليـوم الحسـاب أو يُعجَّـل فَيُنْـتَقَمِ[3]

ومنه أيضاً قول حاتم الطائي[4]:

أَمَـا والـذي لا يعلـم الغيـب غيـره ... ويُحـي العظـامَ البِيـضَ وهـيِ رَمِـيمٌ[5]

---

(1) انظر: تيسير العزيز الحميد (ص: 56 ـ 57)، والغنية عن الكلام وأهله للخطابي (ص:31).

(2) هو: زهير بن أبي سلمة، واسم أبي سلمة ربيعة بن رياح المزني، وهو أحد الشعراء الثلاثة الفحول المتقدمين على سائر الشعراء بالاتفاق، وإنما الخلاف في تقديم أحدهم على الآخر، وهم: امرؤ القيس وزهير والنابغة الذبياني. انظر: خزانة الأدب (2/332 ـ 333).

(3) ديوان زهير بن أبي سلمى (ص: 107).

(4) هو: حاتم بن عبد الله بن سعد بن الحشرج بن امرئ القيس بن عَدِي، من شعراء العرب الجاهليين، اشتهر بالكرم، حتى صار يضرب به المثل فيه، مات في الجاهلية ولم يدرك الإسلام. انظر: الأغاني (17/363)،

(5) ديوان شعر حاتم الطائي (47).

الوجه الثالث: أن هذا لم يكن معروفاً في لغة العرب، إذ لو كان معروفاً لنقله أئمة اللغة[1]. ولذلك لم يستشهدوا عليه بشيء من كلام العرب[2].

(1) والعرب كانت تفرق بين لفظي (إله) و(رب) في المعنى. فالإله كما مر المعبود، والرب قالوا في معناه: السيد المطاع، والمصلح والمالك، ولم يقولوا: المعبود. انظر: الصحاح للجوهري (2223/6)، باب الهاء، فصل الألف، وتهذيب اللغة (176/15 ـ 177)، ولسان العرب (95/5) مادة (ربب).

(2) المصدر السابق.

الشبهة الثانية:

ومن الشبهات المحكية عنهم: أن الله تعالى لمّا أخذ العهد والميثاق على بني آدم في عالم الذر قرّرهم بقوله تعالى: ﴿ڄ ڄ﴾ [الأعراف: 172] ولم يقل: ((ألست بإلهكم)) فاكتفى منهم بتوحيد الربوبية ومن المعلوم أن من أقر بالربوبية فقد أقر له بالألوهية، إذ ليس الرب غير الإله بل هو الإله عينه[1].

والجواب على هذه الشبهة من ثلاثة وجوه أيضاً:

الوجه الأول: أن هذه الآية الكريمة دالة على إلهية الله تعالى بطريق اللزوم، إذ يلزم من الإقرار بربوبية الله تعالى الإقرار بإلهيته. وهذا كثير في القرآن الكريم يحتج الله تعالى على المشركين بما يعتقدونه ويقرون به من توحيد ربوبيته واستقلاله بالملك والخلق والتأثير والتدبير على توحيد إلهيته كما في قوله تعالى: ﴿ڳ ڳ ڱ ڱ ں ں ڻ ڻ ٹ ٹ ۀ ۀ ہ ہ ھ ھ ے ے ۓ ۓ ﮬ ﮬ ﮭ ﮭ ڭ ڭ ۇ ۇ ۆ ۆ ۈ ۈ ۋ ۋ ۅ ۅ ۉ﴾ [البقرة: 21-22]، وكما في آيات ((ولئن سألتهم)) مرّت[2].

وهذه عادة القرآن دائماً يعرِّج على هذه الحجة، لأنها من أكبر الحجج، وأوضحها وأدلهِّا على المقصود[3].

الوجه الثاني: أن في الآية اختصاراً. والمقصود ((ألست بربكم وإلهكم)) ويدل عليه أثر ابن عباس - رضي الله عنهما -: ((إن الله مسح صلب آدم، فاستخرج منه كل نسمة هو خالقها إلى يوم القيامة، وأخذ منهم الميثاق أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئاً))[4]. وأصرح منه ما رواه أبو العالية[5] عن أبي بن كعب في معنى هذه الآية: قال: فجمعهم له يومئذ جميعاً ما هو كائن منه إلى يوم القيامة فجعلهم في صورهم ثم استنطقهم فتكلموا وأخذ عليهم العهد والميثاق ﴿ڤ ڦ ڦ ڄ ڄڄ ڄ ڃڃ ڃ﴾ الآية [الأعراف: 172]. قال: فإني

---

(1) انظر: صيانة الإنسان (ص: 442).

(2) انظر: صيانة الإنسان (ص: 443).

(3) تحفة الطالب والجليس لعبد اللطيف آل الشيخ (ص:44).

(4) أخرجه ابن جرير الطبري في تفسيره (551/10)، وذكره ابن كثير في تفسيره (251/2).

(5) هو: رُفيع بن مهران الرياحي، من كبار التابعين، ثقة كثير الإرسال، مات سنة (90) هـ. وقيل بعدها. وحديثه أخرجه أصحاب الكتب الستة. انظر: تقريب التهذيب (ص: 328).

أشهد عليكم السموات السبع والأرضين السبع وأشهد عليكم أباكم آدم أن تقولوا يوم القيامة لم نعلم بهذا. اعلموا أنه لا إله غيري، ولا رب غيري، ولا تشركوا بي شيئاً، وإني سأرسل إليكم رسلاً يذكرونكم عهدي وميثاقي، وسأنزل عليكم كتبي. قالوا: شهدنا أنك ربنا وإلهنا، لا رب لنا غيرك. فأقروا له يومئذٍ بالطاعة، ورفع عليهم أباهم آدم فنظر إليهم، فرأى فيهم الغني والفقير، وحسن الصورة ودون ذلك، فقال: يا رب لولا ساويت بينهم؟ قال: فإني أحب أن أشكر. ورأى فيهم الأنبياء ـ عليهم السلام ـ يومئذٍ مثل السرج عليهم النور، وخص الأنبياء بميثاق آخر، قال الله: ﴿ٱ ب ب ٻ ٻ پ پ پ پ ڀ ڀ ڀٺ ٺ ٺ ٿ ٿ ٿ ﴾ [الأحزاب: 7]، وهو الذي يقول: ﴿ﮃ ﮄ ﮅ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ﴾ [الروم: 30]، وفي ذلك قال: ﴿ژ ژ ڑ ڑ ک ک ک ک﴾ [النجم: 56]. يقول: أخذنا ميثاقه مع النذر الأولى ومن ذلك قوله: ﴿ﮃ ﮄ ﮅ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ﴾ [الأعراف: 102]، وقوله: ﴿گ گ گ گ ڳ ڳ ڱ ڱ ڱ ڱ ں ں ڻ ڻ ۀ ۀ ہ ہ ہ ہ ھ﴾ [يونس: 74]. قال كان في علمه يوم أقروا من يصدق ومن يكذب(1).

الوجه الثالث: أن المراد بالرب هنا المعبود [التوبة: 31]. ويدل عليه حديث عدي ﷺ لما سمع النبي ﷺ يقرأ قول الله تعالى: ﴿ۇ ۆ ۆ ۈ ۈ ۇٴ ۋ ۋ ۅ ۅ ۉ ۉ ې ې ې ې ى ى ئا ئا ئە ئە ئو ئو ئۇ ئۇ﴾ [التوبة: 31] ففهم أن المراد بالأرباب في الآية ــــ ((المعبودون)) فقال ـ مستشكلاً مستفهماً ـ: إنهم لم يعبدوهم يا رسول الله؟ وجواب النبي ﷺ له بقوله: «بلى، إنهم حرموا عليهم الحلال فحرّموه وأحلوا لهم الحرام فاتبعوهم فذلك عبادتهم إياهم»(2) فيه إقرار من النبي ﷺ لما فهمه عدي من أن الأرباب في الآية بمعنى المعبودات(3).

---

(1) أخرجه ابن جرير الطبري (557/10 ـ 558)، والآجري في الشريعة (859/2 ـ 860) برقم (435)، وابن أبي حاتم في التفسير (1615/5)، واللالكائي في شرح اعتقاد أصول أهل السنة (559/3 ـ 560) رقم (991). وانظر: صيانة الإنسان (ص: 446 ـ 447).

(2) أخرجه الترمذي في كتاب التفسير من جامعه (259/5) رقم (3095). وحسَّن إسناده الألباني كما في صحيح الترمذي للألباني (56/3) برقم (2471).

(3) انظر: صيانة الإنسان (ص: 449).

وأيضاً فإن أهل الكتابين ما كانوا يقولون: إن أحبارهم ورهبانهم يخلقون ويرزقون ونحو ذلك، ولذلك نبَّه الله عليهم في آخر الآية نفسها بالذي أمرهم به، وهو:﴿ ۋ ۋ ې ې ې ې ى ى ئا ئا ئە ئە ئو ئو ئۇ ئۇ ﴾ [التوبة: 31] [1].

وأما قولهم: من المعلوم أن من أقر لله بالربوبية فقد أقر له بالألوهية إذ ليس الرب غير الإله، بل هو عينه. فيجاب عنه: بأنه لا يلزم من الإقرار بالربوبية الإقرار بالإلهية، وقد تقدم بيان أن مشركي العرب كانوا مقرين بتوحيد الربوبية جاحدين لتوحيد الإلهية ولذا لما قال لهم النبي ﷺ «قولوا لا إله إلا الله تفلحوا»[2]: قالوا كما حكى القرآن عنهم: ﴿ڃ ڃ ڃ چ چ چ چ ڇ ڇ ڇ ﴾ [ص:5].

وقولهم: الرب عين الإله هو صادق في حق الموحد الذي أفرد الله بالإلهية، وغير صادق في حق المشرك الذي أشرك مع الله غيره في الإلهية؛ لأن الإلهية وصف زائد عن الربوبية فمن اعتقدها في حق الله تعالى وقام بلوازمها من إفراد العبادة لله وحده لا شريك له كان الرب في حقه عين الإله، ومن لم يعتقدها لله تعالى أو اعتقدها ولم يقم بلوازمها من إخلاص العبادة لله وحده لا شريك له بأن وقع في الشرك لم يكن الرب في حقه عين الإله؛ فهي أمر يكون بحسب اعتقاد المكلَّف[3].

الشبهة الثالثة:

قالوا: أن هناك آيات دالة على أن المشركين لم يكونوا مقرين بتوحيد الربوبية؛ فذكروا من ذلك ما جاء في سورة يوسف عليه السلام من قوله لصاحبيه ﴿ڤ ڤ ڤ ڤ ڦ ڦ ڦ ڦ ڄ ڄ ڄ ﴾ [يوسف: 39]. قالوا: فسمى معبوداتهم أرباباً ولم يقل آلهة. وأيضاً ما جاء في قصة إبراهيم الخليل عليه السلام: ﴿ٺ ٺ ٺ ٿ ٿ ٿ ٿ ٹ ٹ ٹ ٹ ڤ ڤ ڤ ڤ ڦ ڦ ڦ ﴾ إلى قوله: ﴿ ں ڻ ڻ ۀ ۀ ہ ﴾ [الأنعام: 76 -78]. قالوا: فإن الخليل إبراهيم عليه السلام قال ((هذا ربي)) في الثلاث آيات مستقهماً لهم، مبكتاً متكلماً على خطئهم حيث يسمون الكواكب أرباباً. ومن ذلك أيضاً: قوله تعالى: ﴿ چ چ چ ڇ ڇ

---

(1) منهج أهل السنة والجماعة ومنهج الأشاعرة في توحيد الله (178/1).

(2) سبق تخريجه.

(3) انظر: صيانة الإنسان (ص: 449 - 450).

ﭽ ﭼ ﮈ ﴾ [آل عمران: 64]. قالوا: فهذا دال على أن المشركين من أهل الكتاب كان شركهم باتخاذ بعضهم بعضاً أرباباً من دون الله. وذكروا من ذلك أيضاً قوله تعالى: ﴿ ﮄ ﮅ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﴾ [الأنعام: 164]. قالوا: وهذا نص على أن المشركين كانوا يبغون غير الله من الأصنام والأوثان رباً. وذكروا من ذلك أيضاً: قوله تعالى: ﴿ ﭺ ﭻ ﭼ ﭽ ﭾ ﴾ [النازعات: 24] قالوا: فدل على أن فرعون كان يثبت الربوبية لنفسه ولغيره من الأوثان.

والرد على هذه الشبهة من وجوه:

الوجه الأول: أنه ليس في شيء من الآيات المذكورة أن مشركاً قال في حق غير الله تعالى أنه رب غير أن فرعون قال: ((أنا ربكم الأعلى))، وهو لم يكن مشركاً بالله بل دهرياً منكراً لله تعالى حيث قال: ((وما رب العالمين)) وإنما في بعضها اتخاذ الأرباب، وهذا ليس نصاً على أنهم مقرون بربوبيتهم، بل يحتمل أن يكون بمعنى صرف شيء من العبادة إليهم، أو بمعنى اتباع ما شرعوا لهم من تحريم الحلال وتحليل الحرام، لا أنهم كانوا يطلقون لفظ الرب عليهم.

وأما استدلالهم بقصة الخليل عليه السلام فالجواب عنها بما قال شيخ الإسلام: ((فليس مراد الخليل عليه السلام بقوله {هَذَا رَبِّي} رب العالمين، ولا أن هذا هو القديم الأزلي الواجب الوجود، الذي كل ما سواه محدث ممكن مخلوق له، ولا كان قومه يعتقدون هذا حتى يدلهم على فساده، ولا اعتقد هذا أحد يُعرف قوله، بل قومه كانوا مشركين يعبدون الكواكب والأصنام، ويقرون بالصانع؛ ولهذا قال الخليل: ﴿ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ ﯢ ﯣ ﯤ ﯥ ﯦ ﯧ ﯨ ﯩ ﯪ ﯫ ﯬ ﴾ [الشعراء: 75. 77]، وقال: ﴿ ﮆ ﮇ ﮈ ﮉ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﮐ ﮑ ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﴾ [الزخرف: 26. 28]، فذكر لهم ما كانوا يفعلونه من اتخاذ الكواكب والشمس والقمر ربّاً يعبدونه ويتقربون إليه، كما هو عادة عباد الكواكب ومن يطلب تسخير روحانية الكواكب، وهو مذهب مشهور ما زال عليه ظوائف من المشركين إلى اليوم))[1].

---

(1) درء التعارض (1/110 . 111).

قال العلامة حسن بن خالد[1] ـ رحمه الله ـ في ((منفعة القلوب في إخلاص توحيد علام الغيوب)): ومن هنا تعلم أن من صرف شيئاً من العبادة إلى غير الله فقد اتخذه إلهاً رباً؛ أما كونه اتخذه إلهاً فقد صار له مألوهاً، والمألوه المعبود، وإذا كان رسول الله ﷺ قال لأصحابه وقد سأله بعض حديثي الإسلام منهم أن يجعل لهم ذات أنواط فقال: «الله أكبر، هذا كما قالت بنو إسرائيل اجعل لنا إلهاً كما لهم آلهة لتركبن سنن من كان قبلكم»[2]... مع أنهم لا يعبدون الشجرة ولا يسألونها، بل ينوطون بها أسلحتهم ومتاعهم، فجعل اتخاذهم لها لذلك اتخاذ آلهة، فما الظن بقصد مخلوق معظَّم لدعائه والهتف به عند الشدائد، فأي نسبة للفتنة بشجرة إلى الفتنة بمن توحي إليهم الشياطين؟ وأما كونه قد اتخذه رَبّاً فلتشبيهه لله في الربوبية، وقد قال تعالى: ﴿ڑ ژ ک ک ک ک ک گ﴾ [آل عمران: 80].

وسبب نزول هذه الآية ما ذكروا أن اليهود والنصارى قالوا للنبي ﷺ أتريد أن نعبدك كما تعبد النصارى عيسى بن مريم؟ فقال رسول الله ﷺ: «معاذ الله أن يعبد غير الله، أو نأمر بعبادة غير الله، ما بذلك بعثني ولا بذلك أمرني» فأنزل الله تعالى في ذلك ﴿ڦ ڦ ڦ ڄ ڄ ڄ ڄ ڃ ڃ ڃ ڃ چ چ چ چ ڇ ڇ ڇ ڇ ڍ ڍ ڌ ڌ ڎ ڎ ڈ ڈ ژ ژ ڑ ڑ ک ک ک ک گ گ گ گ ڳ ڳ ڳ ڳ ڱ﴾ [آل عمران: 79 ـ 80][3]، فالرسول نفى أن يعبد غير الله أو يأمر بعبادة

(1) لم أقف له على ترجمة.

(2) أخرجه عبد الرزاق في مصنفه (369/11) رقم (20763)، وأحمد في المسند (218/5)، والطبراني في الكبير (243/3)، وابن أبي عاصم في السنة (37/1) رقم (76)، والبيهقي في الكبرى (346/6) رقم (11185)، وابن بطة في الإبانة (568/2) رقم (710). قال الهيثمي في (مجمع الزوائد) (24/7): رواه الطبراني وفيه كثير بن عبدالله وقد ضعفه الجمهور وحسن الترمذي حديثه. والحديث حكم عليه الألباني بالصحة كما في تخريجه ظلال الجنة في تخريج أحاديث السنة بهامش السنة لابن أبي عاصم (37/1).

(3) أخرجه البيهقي في الدلائل (384/5)، والطبري في التفسير (525/5 ـ 526) من طريق ابن إسحاق حدثني محمد بن أبي محمد حدثني سعيد بن جبير أو عكرمة عن ابن عباس قال اجتمعت نصارى نجران وأحبار يهود عند رسول الله فتنازعوا عنده قال الأحبار ما كان إبراهيم إلا يهوديا وقالت النصارى ما كان إلا نصرانياً فأنزل الله فيهم ﴿ژ ڑ ڑ ک ک ک﴾ [آل عمران: 65] فقال أبو رافع القرظي ورجل آخر منهم يقال له

=

غير الله في جوابه عليهم، والقرآن نزل بنفي أمره باتخاذ الملائكة والنبيين أرباباً، لأن الربوبية من لوازم الإلهية، فنفي أحدهما نفي للآخر وإثبات أحدهما إثبات للآخر، لأن المعبود لا بد أن يكون مالكاً للنفع والضر، ومن يملك النفع والضر فهو المعبود، فمن أثبت العبادة لأحد فقد أثبت له الربوبية، ومن أثبت الربوبية لأحد فقد أوجب له العبادة)). اهـ[1].

وقال أيضاً فيه: ((إذا علمت أن معنى الرب المتصرف المالك، وأن معنى الإله المعبود، وأن معنى الإلاهة والألوهية العبادة والعبودية، وأن العبادة هي أقصى مراتب الخضوع حباً وذلاً، علمت أن من قصد غير الله بشيء من العبادة، أو أثبت له بعض خواص الرب سبحانه وتعالى فقد اتخذه رباً وإلهاً، سواء أطلق عليه اسم الإله أم لم يطلقه، فإن الإله المعبود، وغلب على المعبود بحق وهو الله تعالى)). اهـ[2].

فَعُلِم أن الأسماء تابعة للمعاني، وأنْ لا عبرة بالأسماء إن هي خالفت أصل المعنى الذي وُضعت له؛ فمن صرف شيئاً من العبادة لغير الله ﷻ فقد اتخذ هذا الغير إلهه ومعبوده سواء أطلق عليه اسم الإلهية والربوبية أم لم يطلق ذلك؛ وسواء عبَّر عن المعنى الذي في نفسه بالعبادة أم عبر عنه بعبارة أخرى؛ فأما اتخاذه إيّاه إلهاً فعلى وجه التطابق، لأن كل معبود فهو مألوه؛ وأما اتخاذه إياه رَبّاً فبطريق التضمن، لأن الإلهية متضمنة للربوبية؛ فلا وجه إذن للخلط والتسوية بين معنى الربوبية والألوهية بل هما متغايران تمام المغايرة في المفهوم، وإن كان بينهما تلازم في المعنى وعدم انفكاك فليس ذلك مسوِّغاً للاتحِّاد بينهما في أصل المعنى، بل هو دال على فساده، لأن توحيد الألوهية ـ كما تقدم ـ متضمن لتوحيد الربوبية[3]، فتوحيد الألوهية أشمل وأوسع في المعنى من توحيد الربوبية؛ فالإلهية وصف زائد عن معنى الربوبية.

= (الرئيس) وهو السيد من نصارى نجران لرسول الله ﷺ قد دعاهم إلى الإسلام أتريد منا يا محمد فذكره. وذكره الواحدي في أسباب النزول (ص: 238)، من طريق الكلبي وعطاء عن ابن عباس أن أبا رافع والربيس من نصارى نجران قالا يا محمد فذكره. وأورده السيوطي في الدر المنثور (82/2) وزاد نسبته لابن إسحاق وابن المنذر وابن أبي حاتم.

(1) نقلاً عن صيانة الإنسان (ص: 450 ـ 451)، وانظر: رسالة الشرك ومظاهره للميلي (ص: 137 ـ 138).

(2) نقلاً عن المصدر السابق (ص: 451).

(3) انظر: (ص: 35).

الوجه الثاني: أنه يحتمل أن يكون المراد بالرب في الآيات المذكورة المعبود، وقد تقدم أن الرب قد يأتي بمعنى المعبود(1).

الوجه الثالث: أن الكلام في مشركي العرب، والآيات المذكورة أكثرها في حق غيرهم من مشركي أهل الكتاب، وقوم إبراهيم، وقوم يوسف عليهما السلام، فلا يصح الاستدلال بتلك الآيات على أن مشركي العرب لم يكونوا مقرين بتوحيد الربوبية (2).

اعتراضات المتكلمين على معنى الإله عند أهل السنة ودفعها:

اعترض المتكلمون على معنى الإله عند أهل السنة وبأنه «المعبود» من وجوه:

الأول: أنه تعالى كان إلهاً في الأزل وما كان في الأزل عابد يعبده.

الثاني: أن العبادة إنما تجب على العبد بأمر الله، فلو لم يأمر الخلق بالعبادة لم يكن معبوداً، فلو كان كونه إلهاً عبارة عن كونه معبوداً، فتقدير أن لا يأمر عباده بالعبادة يوجب أن لا يكون إلهاً.

الثالث: أنه إله من لا تصح منه العبادة كالجمادات والبهائم.

الرابع: أنه تعالى لو صار إلهاً بالعبادة لكان العابد بعبادته جعله إلهاً، ومعلوم أن ذلك باطل.

الخامس: يلزم أن تكون الأصنام آلهة لأن الكفار كانوا يعبدونها.

هذه الاعتراضات على معنى لا إله إلا الله عند أهل السنة أوردها الرازي في «شرح أسماء الله الحسنى» وعزاها إلى المتكلمين ثم أجاب عنها بجواب يخدم عقيدتهم حيث قال: «والجواب: هذه الإشكالات إنما تلزم لقولنا الإله هو المعبود، أما إذا قلنا الإله هو الموصوف بصفات لأجلها يستحق أن يكون معبوداً للخلق زالت الإشكالات»(3) اهـ. ففسَّر الإله بمعنى الرب.

قلت: والأولى أن يجاب عن هذه الاعتراضات بما يلي:

الجواب عن الاعتراض الأول:

---

(1) انظر: ما تقدم في (ص: 97 ـ 99).

(2) انظر: هذه الوجوه في صيانة الإنسان (ص:456 ـ 460).

(3) شرح أسماء الله الحسنى للرازي (ص: 125)، وانظر: التفسير الكبير له (165/1).

يجاب عن الاعتراض الأول بأن الله تعالى من أسمائه الإله والإلهية صفته لم يزل ولا زال متصفاً بها، ولا يلزم من كونه غير معبود قبل أن يخلق العِبادَ أن لا يكون موصوفاً بهذه الصفة كما أنه لا يلزم أن يكون قبل خلقه الخلق أن لا يكون موصوفاً بصفة الخلق.

قال أبو جعفر الطحاوي ـ رحمه الله ـ ((ليس بعد خلق الخلق استفاد اسم «الخالق» ولا بإحداثه البرية استفاد اسم «الباري»))[1] بل ((ما زال بصفاته قديماً قبل خلقه، لم يزدد بكونهم شيئاً لم يكن قبلهم من صفته))[2].

كما أنه يلزم من ذلك تعطيل معنى الربوبية أيضاً عن الله تعالى، لأن معنى الرب السيِّد المطاع[3]. وقد كان الله ولم يكن شيء غيره[4]، فكيف استحق اسم ذلك قبل أن يخلق طائعاً يُطيعه، أوخلقاً يسوده؟

والذي يجعلنا نسلم من هذا أن نقول: أن الله لم يكن مُعَطَّلاً عن الصفات، ولا نخوض في أمور الغيب، لأنا لا نعلم كيفية اتصافه بهذه الصفات، ولا متية اتصافه بها، فأهل السنة يمسكون ـ في باب الصفات ـ عن الكيفية والمتية، فلا يقولون متى؟ ولا يقولون كيف؟

يقول الإمام أحمد ـ رحمه الله ـ: ((بل نقول: إن الله لم يزل متكلماً إذا شاء، ولا نقول: إنه كان ولا يتكلم حتى خلق كلاماً.

ولا نقول: إنه قد كان ولا يعلم حتى خلق عِلْمَاً فَعَلِم.

ولا نقول: إنه قد كان ولا قُدْرة له حتى خلق لنفسه قدرةً.

ولا نقول: إنه قد كان ولا نور له حتى خلق لنفسه نوراً.

ولا نقول: إنه قد كان لا عظمة له حتى خلق لنفسه عظمة.

---

(1) الطحاوية مع شرحها لابن أبي العز (ص: 87).

(2) المصدر نفسه (ص: 79).

(3) انظر: تهذيب اللغة (176/15 ـ 177)، ولسان العرب (95/5) مادة (ربب).

(4) أخرجه البخاري في كتاب بدء الخلق، باب قول الله تعالى: ﴿ڤ ڦ ڦ ڦ ڄ ڄ ڄ ڄ﴾ (جـ78/3 ـ 88) ح (3191).

فقالت الجهمية لنا ـ لما وصفنا الله بهذه الصفات ـ إن زعمتم أن الله ونوره، والله وقدرته، والله وعظمته، فقد قلتم بقول النصارى حين زعموا[1] أن الله لم يزل ونوره ولم يزل وقدرته.

فقلنا لا نقول: إن الله لم يزل وقدرته، ولم يزل ونوره، ولكن نقول لم يزل بقدرته وبنوره لا متى قدر، ولا كيف قدر.

فقالوا: لا تكونون موحدين أبداً حتى تقولوا: قد كان الله ولا شيء.

فقلنا نحن نقول: قد كان الله ولا شيء، ولكن إذا قلنا: إن الله لم يزل بصفاته كلها أليس إنما نصف إلهاً واحداً بجميع صفاته؟ وضربنا لهم في ذلك مثلاً:

فقلنا: أخبرونا عن هذه النخلة أليس لها جذع، وكَرَب وليف وسعف وخوص، وجُمَّار، واسمها اسم شيء واحد. وسميت نخلة بجميع صفاتها؟

فكذلك الله سبحانه وتعالى ـ وله المثل الأعلى ـ بجميع صفاته إله واحد.

ولا نقول: إنه قد كان في وقت من الأوقات ولا قدرة له حتى خلق له قدرة، والذي ليس له قدرة هو عاجز.

ولا نقول: قد كان في وقت من الأوقات ولا علم له حتى خلق له علماً فعلم، والذي لا يعلم هو جاهل.

ولكن نقول: لم يزل الله عالماً، قادراً، لا متى، ولا كيف))[2]. انتهى.

الجواب عن الاعتراض الثاني:

أن هذا الاعتراض تقدير ذهني، وهو أمر افتراضيٌّ عدمي، والعدم لا حقيقة له، فلا يصح الاستدلال بأمر عدمي ـ وهو عدم أمره تعالى بعبادته ـ على أمر وجودي، وهو الأمر بعبادته تعالى؛ لأن الوجود نافٍ للعدم أو احتماله.

والخوض في مثل هذا من الرأي المذموم الذي ذمه السلف، فقد ظهر في زمان ابن عمر من يقول: أرأيتَ كذا وكذا؟ من الاحتمالات الغير واقعة أو التي لم تقع فزجره ابن عمر رضي الله عنهما وقال: «اجعل ((أرأيت)) باليمن»[1]

---

(1) في الأصل المنقول منه «زعمتم» والمثبت من طبعة الثبات بتحقيق، صبري شاهين أولى.

(2) الرد على الزنادقة والجهمية (ص: 267 ـ 284).

قال الحافظ ابن حجر . رحمه الله .: ((وإنما قال له ذلك، لأنه فهم منه معارضة الحديث بالرأي، فأنكر عليه ذلك، وأمره إذا سمع الحديث أن يأخذ به ويتقي الرأي))[2] انتهى محل الغرض.

وأيضاً فهو من الأغلوطات التي نهينا عن الخوض فيها.

قال ابن حبان في صحيحه[3]: ((ذكر الأخبار عن خوض الناس في الأغلوطات من المسائل التي أغضي لهم عنها)).

ثم أورد تحته حديث أبي هريرة ﵁ قال: قال رسول الله ﷺ: «لا يزالون يستفتون حتى يقول أحدهم: هذا الله خلق الخلق. فمن خلق الله؟»[4].

قال الحافظ ابن حجر: ((وقد ثبت النهي عن الأغلوطات. أخرجه أبو داود من حديث معاوية. وثبت عن جمع من السلف كراهة تكلف المسائل التي يستحيل وقوعها عادة، أو يندر جداً. وإنما كرهوا ذلك لما فيه من التنطع والقول بالظن، إذ لا يخلو صاحبه من الخطأ)) انتهى[5].

الجواب عن الاعتراض الثالث:

القول بأن الجمادات والبهائم لا تصح منها العبادة صحيح من جهة أنها غير مكلَّفة، ولكن لا ينفي ذلك أن لا تقع منها العبادة لله تعالى، فقد جاء في نصوص القرآن والسنة ما يشير إلى أن الجمادات تقع منها العبادة، وهذه النصوص على نوعين:

النوع الأول: نصوص عامة هي داخلة تحت عمومها كقوله تعالى: ﴿ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ ﮡ ﮢ ﮣ ﴾ [الإسراء: 44].

قال عكرمة في تفسيرها: ((الأسطوانة تُسبِّح والشجرة تُسبِّح))[6].

---

(1) أخرجه البخاري في كتاب الحج، باب تقبيل الحجر(ج198/2) رقم (1611).

(2) فتح الباري (476).

(3) (117/15).

(4) أخرجه مسلم في كتاب الإيمان (121/1) ح (135).

(5) فتح الباري (407/10).

(6) أخرجه ابن أبي الدنيا في الهواتف (145) ضمن موسوعة رسائل ابن أبي الدنيا (4/ (ص: 69)، وابن جرير في التفسير (605/014)، وعزاه السيوطي في الدر المنثور (332/4 ـ 333) إلى ابن أبي حاتم.

وعنه أيضاً في تفسيرها: ((لا يعيبنَّ أحدكم دابته ولا ثوبه، فإن كل شيء يُسبِّح بحمده))[1].

وعن قتادة ـ رحمه الله ـ: ((كل شيء فيه الروح يُسَبِّح من شجرة أو شيء فيه الروح))[2] انتهى.

وقد بين ابن القيم ـ رحمه الله ـ أن التسبيح المسند إلى الجمادات تسبيح حقيقي يقع منها بذواتها وأنفسها على اختلاف عددها[3].

ومن الأدلة العامة في وقوع العبادة من الجمادات أيضاً قوله تعالى: ﴿ﭺ ﭻ ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﴾ [الحج: 18]، وقوله تعالى: ﴿ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﴾ [الرعد:15].

قال الشيخ محمد الأمين الشنقيطي بعد أن حكى اختلاف أهل العلم في المراد بسجود الظل وسجود غير المؤمنين في هذه الآية: ((ونحن نقول إن الله ـ جل وعلا ـ قادر على كل شيء، فهو قادر على أن يخلق للظل إدراكاً يسجد به لله تعالى سجوداً حقيقياً، والقاعدة المقررة عند علماء الأصول هي حمل نصوص الوحي على ظواهرها إلا بدليل من كتاب أو سنة، ولا يخفى أن حاصل القولين:

أن أحدهما: أن السجود شرعي، وعليه فهو في أهل السموات والأرض من العام المخصوص.

والثاني: أن السجود لغوي بمعنى الانقياد والذل والخضوع، وعليه فهو باق على عمومه، والمقرر في الأصول عند المالكية والحنابلة وجماعة من الشافعية: أن النص إن دار بين الحقيقة الشرعية والحقيقة اللغوية حمل على الشرعية، وهو التحقيق خلافاً لأبي حنيفة في تقديم اللغوية))[4]. انتهى.

---

(1) أخرجه ابن أبي الدنيا في الهواتف (145) ضمن موسوعة رسائل ابن أبي الدنيا (4/ (ص: 69)، وابن جرير في التفسير (605/014) وعزاه السيوطي في الدر المنثور (333/4) إلى سعيد بن منصور وابن أبي حاتم.

(2) أخرجه عبد الرزاق في تفسيره (322/1)، وابن جرير في التفسير (606/14).

(3) انظر: بدائع الفوائد (124/1).

(4) أضواء البيان (88/3).

والنوع الثاني من النصوص الدالة على وقوع العبادة من الجمادات: نصوص خاصة ببعض الجمادات؛ كسجود الشمس بين يدي الله تعالى عند الشروق والغروب[1]، وكقوله جلّ وعلا: ﴿ﭴ ﭵ ﭶ ﭷ ﭸ ﭹ ﭺ ﭻ ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈ ﮉ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﮐ ﮑ ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ﴾ [الحج: 18]، وكقوله ﷺ في الحديث: «لا تقتلوا الضفدع فإن صوتها الذي تسمعون تسبيح وتقديس»[2]. وأيضاً ما جاء أن الصفحة سَبَّحت بما فيها من طعام بين يدي سلمان وأبي الدرداء رضي الله عنهما[3].

ثم على فرض عدم وقوع العبادة من الجمادات والبهائم طوعاً بلا إباء، فإن ذلك واقع منها كرهاً كما قال تعالى: ﴿ﯟ ﯠ ﯡ ﯢ ﯣ ﯤ ﯥ ﯦ ﯧ ﯨ ﯩ ﯪ ﯫ﴾ [مريم: 93]، وكما قال تعالى: ﴿ﮯ ﮰ ﮱ ﯓ﴾ [البقرة: 116]. قال المفسرون: أي مقرون له بالعبودية[4].

قال شيخ الإسلام: «اسم العبد يتناول معنيين:

أحدهما: بمعنى العابد كرها كما قال: ﴿ﯟ ﯠ ﯡ ﯢ ﯣ ﯤ ﯥ ﯦ ﯧ ﯨ ﯩ ﯪ ﯫ﴾ [مريم: 93]، وقال: ﴿ﯥ ﯦ ﯧ ﯨ ﯩ ﯪ ﯫ ﯬ ﯭ ﯮ﴾ [آل عمران: 83]، ﴿ﮯ ﮰ ﮱ ﯓ﴾، وقال: ﴿ﭭ ﭮ ﭯ ﭰ ﭱ ﭲ ﭳ ﭴ﴾.

والثاني: بمعنى العابد طوعاً، وهو الذي يعبده ويستعينه، وهذا هو المذكور في قوله:

---

(1) حديث سجود الشمس بين يدي الله عند الشروق والغروب أخرجه البخاري في كتاب بدء الخلق، باب صفة الشمس والقمر (جـ90/4) ح (3199)، ومسلم في كتاب الإيمان (138/1) ح (250). ولفظه كما في الصحيح: عن أبي ذر ﷺ عنه قال: قال النبي ﷺ لأبي ذر حين غربت الشمس «أتدري أين تذهب قلت؟» قلت: الله ورسوله أعلم، قال «فإنها تذهب حتى تسجد تحت العرش، فتستأذن فيؤذن لها ويوشك أن تسجد فلا يقبل منها، وتستأذن فلا يؤذن لها، فيقال لها: ارجعي من حيث جئت فتطلع من مغربها فذلك قوله تعالى: ﴿ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ ﯢ﴾ [يّس:38]].

(2) أخرجه عبد الرزاق في المصنف (452/4) ح (8418)، وابن أبي شيبة في المصنف (62/5) رقم (23710)، وصححه أبو محمد الرازي في علل الحديث (330/2).

(3) أخرجه ابن أبي الدنيا في الهواتف (136) ضمن موسوعة رسائل ابن أبي الدنيا (4/ ص: 94).

(4) انظر: تفسير ابن كثير (160/1).

ﯓﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ ﯢ ﯣ ﯤ ﯥ ﯦ ﯧ ﯨ ﯩ ﯪ ﯫ ﯬ ﯭ ﯮ ﯯ ﯰ ﯱ ﯲ ﯳ ﯴ ﯵ ﯶ ﯷ ﯸ ﯹ ﯺ ﯻ ﯼ ﯽ ﯾ ﯿ ﰀ ﰁ ﰂ ﰃ ﰄ ﰅ ﰆ ﰇ ﰈ ﰉ ﰊ ﰋ ﰌ ﰍ ﰎ ﰏ ﰐ ﰑ ﰒ ﰓ ﰔ ﰕ ﰖ ﰗ ﰘ ﰙ ﰚ ﰛ ﰜ ﰝ ﰞ ﰟ ﰠ ﰡ ﰢ ﰣ ﰤ ﰥ ﰦ ﰧ ﰨ ﰩ ﰪ ﰫ ﰬ ﰭ ﰮ ﰯ ﰰ ﰱ ﰲ ﰳ ﰴ ﰵ ﰶ ﰷ ﰸ ﰹ ﰺ ﰻ ﰼ ﰽ ﰾ ﰿ ﱀ ﱁ ﱂ ﱃ ﱄ ﱅ ﱆ ﱇ ﱈ ﱉ ﱊ ﱋ ﱌ ﱍ ﱎ ﱏ ﱐ ﱑ ﱒ ﱓ ﱔ ﱕ ﱖ ﱗ ﱘ ﱙ ﱚ ﱛ ﱜ ﱝ ﱞ ﱟ ﱠ ﱡ ﱢ ﱣ ﱤ ﱥ ﱦ ﱧ ﱨ ﱩ ﱪ ﱫ ﱬ ﱭ ﱮ ﱯ ﱰ ﱱ ﱲ ﱳ ﱴ ﱵ ﱶ ﱷ ﱸ ﱹ ﱺ ﱻ ﱼ ﱽ ﱾ ﱿ ﲀ ﲁ ﲂ ﲃ ﲄ ﲅ ﲆ ﲇ ﲈ ﲉ ﲊ ﲋ ﲌ ﲍ ﲎ ﲏ ﲐ ﲑ ﲒ ﲓ ﲔ ﲕ ﲖ ﲗ ﲘ ﲙ ﲚ ﲛ ﲜ ﲝ ﲞ ﲟ ﲠ ﲡ ﲢ ﲣ ﲤ ﲥ ﲦ ﲧ ﲨ ﲩ ﲪ ﲫ ﲬ ﲭ ﲮ ﲯ ﲰ ﲱ ﲲ ﲳ ﲴ ﲵ ﲶ ﲷ ﲸ ﲹ ﲺ ﲻ ﲼ ﲽ ﲾ ﲿ ﳀ ﳁ ﳂ ﳃ ﳄ ﳅ ﳆ ﳇ ﳈ ﳉ ﳊ ﳋ ﳌ ﳍ ﳎ ﳏ ﳐ ﳑ ﳒ ﳓ ﳔ ﳕ ﳖ ﳗ ﳘ ﳙ ﳚ ﳛ ﳜ ﳝ ﳞ ﳟ ﳠ ﳡ ﳢ ﳣ ﳤ ﳥ ﳦ ﳧ ﳨ ﳩ ﳪ ﳫ ﳬ ﳭ ﳮ ﳯ ﳰ ﳱ ﳲ ﳳ ﳴ ﳵ ﳶ ﳷ ﳸ ﳹ ﳺ ﳻ ﳼ ﳽ ﳾ ﳿ

وهذه العبودية قد يخلو الإنسان منها تارة[1]، وأما الأولى: فوصف لازم إذا أريد بها جريان القدر عليه وتصريف الخالق له، قال تعالى: ﴿ﯢ ﯣ ﯤ ﯥ ﯦ ﯧ ﯨ ﯩ ﯪ ﯫ ﯬ ﯭ ﯮ ﯯ ﯰ ﯱ ﯲ﴾ [آل عمران: 83]))[2]

الجواب عن الاعتراض الرابع:

الله جل وعلا ـ كما تقدم في الجواب عن الاعتراض الأول ـ من أسمائه الإله وهو لم يستفد هذا الاسم من خلقه بعد عبادتهم إياه، بل هو اسم تسمّى به في الأزل قبل أن يخلق شيئاً من مخلوقاته، وقبل أن يأمرهم بعبادته، لأن الله ـ جلَّ وعَزّ ـ بأسمائه وصفاته أزلي ليس شيء من أسمائه مستفاداً من خلقه، وإلا للزم أن تكون أسماء الله تعالى مخلوقة منحولة، وهو باطل.

قال أبو سعيد الدارمي ـ رحمه الله ـ: ((والله تبارك وتعالى اسمه كأسمائه سواء، لم يزل كذلك، ولا يزال، لم تحدث له صفة ولا اسم. لم يَكُ كذلك قبل الخلق، كان خالقاً قبل المخلوقين، ورازقاً قبل المرزوقين، وعالماً قبل المعلومين، وسميعاً قبل أن يسمع أصوات المخلوقين، وبصيراً قبل أن يرى أعيانهم مخلوقة))[3].

(1) يعني العبادة الشرعية والتي تكون وفق ما أمر الله وشرع بنية التعبُّد لله، أما جنس العبادة المأمور بها فهذه لا يخلو منها أحد؛ إذ لا يخلو أحد من فعل البر والخير.

يقول النُّعمي ـ رحمه الله ـ: ((لا يمكن الخلوُّ والانفصال من العبادة البتة، حتى يتفق في فردٍ من الناس، أنه لا يصدر عنه شخصٌ منها قط. فهذا مستبعد جداً ـ أي فقدان كل شخص أي: من معنى العبادة ـ في أحدٍ من البشر، لحديث: «أسلمت على ما سلف لك من خير» [معارج الألباب (661/2)].

(2) مجموع الفتاوى (29/14 ـ 30).

(3) نقض عثمان بن سعيد على المريسي (ص: 14).

وقال ابن القيم ـ رحمه الله ـ: ((والله ـ سبحانه ـ غني بذاته عن كل ما سواه، لا يستفيد من خلقه كمالاً، بل خلقه يستفيدون كمالهم منه))[1].

وعليه فنقول لا وجه لهذا الاعتراض، لأنه لا يلزم من الوصف الجَعْل، فالوصف قد يقوم بالشيء قبل المقتضي له، وإلا للزم تعطيل الله تعالى عن وصف الفعل، وهو باطل قطعاً، لأنه ينافي الكمال اللائق بالله تعالى في الأزل.

فإن القابل للشيء في الأزل أكمل من غير القابل له في الأزل ثم قَبِل.

وتوضيح ذلك:

قال شيخ الإسلام: ((فإنا إذا عرضنا على صريح العقل مَنْ يقدر على الفعل القائم به، والمنفصل عنه، ومَنْ لا يقدر على أحدهما عَلِمَ أن الأول أكمل...

وكذلك إذا عرضنا على العقل مَن فَعَل الأفعال المتعاقبة مع حدوثها، ومن لا يفعل حادثاً أصلاً لئلا يكون عدمه قبل وجوده عدم كمال، شهد صريح العقل بأن الأول أكمل، فإن الثاني ينفي قدرته وفعله للجميع، لئلا يعدم البعض في الأزل، والأول يثبت قدرته وفعله للجميع مع عدم البعض في الأزل، فذاك ينفي الجميع حذراً من فوت البعض، والثاني يثبت ما يثبته من الكمال مع فوت البعض؛ ففوت البعض لازم على التقديرين، وامتاز الأول بإثبات كمال في قدرته وفعله لم يثبته الثاني))[2]. انتهى.

الجواب عن الاعتراض الخامس:

أما ما اعترضوا به من أنه يلزم أن تكون أصنام الكفار آلهة؛ لأنها معبوداتهم فيجاب بأن هذا اللازم لا إشكال فيه، لأن الله تعالى قد سمَّى معبودات الكفار آلهة وذلك في نصوص كثيرة، منها قوله تعالى: ﴿ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈ ﮉ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﮐ ﴾ [هود: 101]، وقوله: ﴿ﮆ ﮇ ﮈ ﮉ ﮊ ﮋ ﴾ [الصافات:86]، وقوله: ﴿ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﴾ [الصافات:36]، وقوله: ﴿ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﴾ [الأنبياء: 59].

---

(1) شفاء العليل (ص: 360).

(2) درء التعارض (220/2). وانظر: المصدر نفسه (22/10)، ومجموع الفتاوى (89/6).

ونحن نلتزم ما دل عليه القرآن؛ وهو مما يبين صحة هذا المعنى لكلمة إله، وأنه معبود.

ولا يرد على هذا أن هذه التسمية لمعبوداتهم هي من قِبَلِهم، لأنهم هم أهل اللسان، وأيضاً لإقرار القرآن لها.

أثر هذا المعنى على العقيدة:

مفهوم المتكلمين لمعنى الإله وتفسيرهم الخاطئ له بالقادر على الاختراع كان له أبلغ الأثر على العقيدة؛ فمن جنايته العظيمة فتح باب الشرك على الأمة، وهذا هو الواقع اليوم في كثير من بلاد المسلمين حيث الشرك الصُّراح فاشٍ عند أكثر العامة من دعاء الأموات والاستغاثة بهم والذبح والنذر لهم وغير ذلك من صرف صنوف العبادة لهم، ولا تجد من علماء الكلام إنكاراً لهذا الشرك بل بعضهم قد يزيّنه للعامة بأنه توسُّلٌ بالأموات لقضاء الحاجات وليس تشريكاً في الذوات؛ لأن غاية التوحيد عند هؤلاء المتكلمين هو اعتقاد الربوبية لله تعالى، والشرك ما خالف ذلك من اعتقاد الفاعلية في غيره ـ سبحانه و تعالى ـ[1]، وهذا من أبطل الباطل؛ فإن مشركي العرب كانوا مقرّين بأن الله وحده خالق كل شيء ومليكه، وكانوا مع هذا مشركين كما قال تعالى: ﴿ﮈ ڤ ڤ ڦ ڦ ڦ ڦ ڄ﴾ [يوسف: 106]. قالت طائفة من السلف: تسألهم من خلق السموات والأرض؟ فيقولون: الله، ومع هذا يعبدون غيره كما قال تعالى: ﴿ﮬ ﮮ ﮮ ﯔ ﯔ ﯗ ﯗ ﯘ ﯘ ﯙ ﯙ﴾ [العنكبوت: 61][2].

ولهذا تجد مِنْ هؤلاء من يسجد للولي ويدعوه كما يدعو الله تعالى، ويتقرب إليه بالذبح والنذر له ويفنى في خدمته ثم يقول هذا ليس بشرك، وإنما الشرك إذا اعتقدت أنه الخالق المدبِّر لي، فإذا جعلته سبباً وواسطة لم أكن مشركاً.

ومن المعلوم بالاضطرار من دين الإسلام أن هذا شرك ووثنية، وهو مناقض لما دعت إليه الرسل من إخلاص التوحيد لله تعالى، وهم لا يدخلونه في مسمَّى التوحيد الذي اصطلحوا

(1) انظر: الدر المنثور في الرد على عثمان بن منصور (ص: 11 ـ 12)، وتحفة الطالب والجليس في الرد على ابن جرجيس لعبد اللطيف آل الشيخ (ص: 42 ـ 44، 50).

(2) درء التعارض (1/226 ـ 227)، وانظر: تفسير ابن جرير الطبري (13/372 ـ 377).

عليه، لأن التوحيد في كلامهم له ثلاثة معان، هي: أن الله واحد في ذاته لا قسيم له، أو لا جزء له، وواحد في صفاته لا شبيه له، وواحد في أفعاله لا شريك له[1]. فلا مكان لتوحيد الإلهية هنا، لأنه ليس قسيماً عندهم لأنواع التوحيد بل هو عين مسمَّى الربوبية عندهم[2].

ولهذا السبب خلت كتب المتكلمين من الكلام في توحيد العبادة وصرفوا هممهم إلى إثبات وجود الصانع[3]، إلا نزراً يسيراً في كلام بعض علمائهم ممن تأثروا بالدعوة السلفية في جانب توحيد الألوهية.

ومن أعظم هذه الجنايات تصدِّي بعض علماء المتكلمين للتأليف في تقرير الشرك والدفاع عن عقائد القبورية معلِّلين ذلك بأنه توسل واستشفاع بالصالحين. ومن هؤلاء السبكي[4] حيث ألف كتابه المعروف: ((شفاء السقام في زيارة خير الأنام)) في الرد على شيخ الإسلام، وقد تصدَّى له علم من أعلام أهل السنة وهو ابن عبد الهادي[5] ـ رحمه الله ـ فألّف في الرد عليه كتابه المعروف: ((الصارم المنكي في الرد على السبكي)). ومن هؤلاء أيضاً ابن حجر

(1) انظر: تقسيم التوحيد عند المتكلمين في المنهاج في شعب الإيمان للحليمي (ص:183 ـ 184)، وتحفة المريد شرح جوهرة التوحيد (ص: 59 ـ 60)، والملل والنحل (42/1).

(2) درء التعارض (227/1 ـ 228) بتصرف، وانظر: مجموع الفتاوى (101/3).

(3) لزعمهم أنه هو التوحيد الذي جاءت به الرسل ودعت أقوامهم إليه.

(4) هو: علي بن عبد الكافي بن تمام تقي الدين السبكي، محدث حافظ أصولي بارع، ولد بسُبْك من أعمال المنوفية بمصر سنة (683) هـ، وتفقه على ابن الرفعة، وأخذ الحديث عن الدمياطي. من تصانيفه: ((الإبهاج شرح المنهاج للبيضاوي)) في أصول الفقه، و((شفاء السقام في زيارة خير الأنام)) وهو رد على شيخ الإسلام ابن تيمية وقد يسمى ((شن الغارة والسيف المسلول على من سب الرسول)) ولم يوفق فيه. توفي سنة (756) هـ. انظر: طبقات الشافعية (139/10 ـ 234)، وذيل تذكرة الحفاظ للسيوطي (ص: 40).

(5) هو: شمس الدين محمد بن أحمد بن عبد الهادي بن عبد الحميد بن عبد الهادي بن يوسف بن محمد بن قدامة المقدسي الحنبلي، أحد الأذكياء المشهورين، وإمام الفقهاء المحدثين، ولد في رجب سنة 755 وقيل قبلها وقيل بعدها، وسمع من التقى سليمان وابن سعد وطبقتهما، وتفقه بابن مسلم وتردد إلى شيخ الإسلام ابن تيمية ومهر في الحديث والفقه والأصول والعربية وغيرها. من مؤلفاته: ((الصارم المنكي)) رد به على السبكي في مسألة الزيارة، وله رسالة في التوحيد وفضائل لا إله إلا الله. توفي سنة (744) هـ. انظر: ذيل طبقات الحفاظ للسيوطي (ص: 351)، وأبجد العلوم (138/3).

الهيتمي[1] صاحب «الفتاوى الحديثية» [2]، ودحلان[3] حيث ألف كتابه الموسوم بـ«الدرر السنية في الرد على الوهابية»؛ وهو من أخطر الكتب التي تحارب السلفية وعقيدتها النقية في جانب توحيد الألوهية، وقد حشد فيه من الشبه الواهية والأقوال الباطلة والآراء الفاسدة ما يجرئ العامة على اقتحام الشرك بأوسع طرقه وأفظع صوره، والله المستعان.

وقد تصدى للرد على هذا الكتاب عَلَمٌ من أعلام السنة المنشورة، وهو الشيخ محمد بشير السهسواني ـ رحمه الله ـ في كتابه المعروف بـ«صيانة الإنسان في الرد على وسوسة دحلان»[4].

هذه بعض الآثار الناجمة عن تفسير المتكلمين لمعنى الإلهية بمعنى الربوبية وبعض جهود أهل السنة في ردِّها وإبطالها، وهي ـ كما ترى ـ آثار سيئة، وطَّدت للشرك، ومهَّدت لعودة الوثنية، فحصل فساد عريض في المعتقد عند بعض الأمة بسبب ذلك.

---

(1) هو: شهاب الدين أبو العباس أحمد بن محمد بن محمد بن علي بن حجر الهيتمي، نسبة على ما قيل إلى جد من أجداده كان ملازماً للصمت فشبه بالحجر الهيتمي، السعدي، الأنصاري، المصري ثم المكي، الشافعي، ولد بمصر، مات أبوه وهو صغير، أخذ عن علماء مصر، وممن أخذ عنه الهيتمي: شيخ الإسلام القاضي زكريا والشيخ عبد الحق السنباطي والشهاب الرملي. من مؤلفاته: ((شرح الشمائل للترمذي)) و((شرح الاربعين للنووي)) و((الزواجر عن اقتراف الكبائر)) و((الصواعق المحرقة لإخوان الابتداع والضلال والزندقة))، توفي في سنة (975) هـ. انظر: شذرات الذهب (541/10 ـ 542)، والبدر الطالع (109/1)، ومعجم المؤلفين (293/1).

(2) وهو مطبوع، وقد مشى فيه على طريقة التصوف الغالي، ومَجَّد فيه الحلاج وابن عربي الطائي.

(3) هو: أحمد زيني دحلان، الشافعي، المكي، المتوفي سنة 1304 هـ، من مؤلفاته: ((أسنى المطالب في نجاة أبي طالب)) و((خلاصة الكلام في بيان أمراء البلد الحرام من زمن النبي عليه السلام إلى وقتنا هذا بالتمام)). انظر: إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون (82/3، 436/3).

(4) ينظر: منهج أهل السنة ومنهج الأشاعرة في توحيد الله تعالى (160/1 ـ 173).

المبحث الثالث: فضائل لا إله إلا الله.

الشيء كلّما عَظُمَ تعدّدت فضائله وتنوّعت خصائصه وشمائله؛ ولما كانت "لا إله إلا الله" أفضل كلمة في الوجود ـ كما في الحديث: «**أفضل ما قلتُه أنا والنَّبيون من قبلي لا إله إلا الله**» [1] ـ تعدّدت فضائلها وتنوّعت خصائصها وشمائلها؛ بل فضائلها أكثر من أن تُحصى وخصائصها أجلّ من أن تُستقصى.

يقول شيخ الإسلام ـ رحمه الله ـ: ((وفضائل هذه الكلمة وحقائقها، وموقعها من الدين: فوق ما يصفه الواصفون، ويعرفه العارفون؛ وهي حقيقة الأمر كله كما قال تعالى: ﴿ٱ ب ب ٻ ٻ پ پ پ ڀ ڀ پ ٺ ٺ ٿ﴾ [الأنبياء: 25]))[2] اهـ.

قلت: والقرآن والسنة قد تضمّنا من فضائلها الشيء الكثير بما أغنى عن غيرهما، ولذا سأستعرض في هذا المبحث طرفاً ممّا ورد في الكتاب والسنة من تلك الفضائل، وذلك من خلال المطلبين التاليَيْن:

المطلب الأول: فضائل لا إله إلا الله في القرآن العظيم.

من فضائل هذه الكلمة: أنّ القرآن من أوله إلى آخره إنما هو في تقرير معناها وبيان حقِّها وترتيب جزائها.

يقول ابن القيم ـ رحمه الله ـ: ((بل نقول قولا كلياً: إن كل آية في القرآن فهي متضمنة للتوحيد، شاهدة به، داعية إليه، فإن القرآن إما خبر عن الله، وأسمائه وصفاته وأفعاله. فهو التوحيد العلمي الخبري. وإما دعوة إلى عبادته وحده لا شريك له، وخلع كل ما يعبد من دونه. فهو التوحيد الإرادي الطلبي. وإما أمر ونهي، وإلزام بطاعته في نهيه وأمره. فهي حقوق التوحيد ومكمّلاته. وإما خبر عن كرامة الله لأهل توحيده وطاعته، وما فعل بهم في الدنيا، وما يكرمهم به في الآخرة. فهو جزاء توحيده. وإما خبر عن أهل الشرك، وما فعل بهم في الدنيا من النكال، وما يحل بهم في العقبى من العذاب. فهو خبر عمّن خرج عن حكم التوحيد.

---

(1) سبق تخريجه.

(2) مجموع الفتاوى (256/2).

فالقرآن كله في التوحيد وحقوقه وجزائه وفي شأن الشرك وأهله وجزائهم))[1].

كما أن أهل العلم قد استنبطوا لهذه الكلمة العظيمة جملةً من الفضائل في القرآن الكريم؛ بعضها مأخوذ من كلام النبي ﷺ، وأخرى مأخوذة من كلام السلف من الصحابة والتابعين في تفسير بعض آيِّ القرآن الكريم. فمن ذلك:

(1) أنها كلمة التوحيد التي لأجلها خلق الله الخلق[2] كما في قوله تعالى: ﴿ ﭳ ﭴ ﭵ ﭶ ﭷ ﭸ ﭹ ﴾ [الذاريات: 56] . أي إلا ليوحدون[3].

(2) ولأجلها أرسلت الرسل وأنزلت الكتب[4]، قال تعالى: ﴿ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ ﭟ ﭠ ﴾ [الأنبياء: 25]، وقال تعالى: ﴿ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ ﮡ ﮢ ﮣ ﮤ ﮥ ﴾ [النحل: 2].

(3) أن الله جعل النطقَ بها باللسان من الإيمان بل أعلى مراتبه كما في الحديث: «الإيمان بضع وستون شعبة أعلاها قول لا إله إلا الله..»[5]

(4) أنها أعظم نعمة وأكبر منّة أنعم الله ﷻ بها على عباده أنْ هداهم إليها، ولهذا ذكرها الله تعالى في سورة النحل التي هي سورة النّعم، فقدّمها أولاً قبل كل نعمة فقال تعالى: ﴿ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ ﮡ ﮢ ﮣ ﮤ ﮥ ﴾ [النحل: 2] [6].

---

(1) مدارج السالكين (450/3).

(2) كلمة الإخلاص لابن رجب (ص: 39).

(3) معالم التنزيل للبغوي (381/7)، وتفسير الثعالبي (120/9).

(4) نفس المصدر.

(5) شرح ثلاثة الأصول للجامي (ص: 85). والحديث تقدم تخريجه في (ص: 99).*

(6) معارج القبول بشرح سلم الوصول (411/2)، وانظر: كلمة الإخلاص لابن رجب ضمن مجموع رسائل ابن رجب (74/3).

وجاء عن مجاهد[1] وابن عباس في تفسير قوله تعالى: ﮋﭙ ﭚ ﭛ ﭜﮊ [لقمان: 20] أنها: لا إله إلا الله [2].

والمراد ظاهرة على الألسن قولاً، وعلى الأبدان وجوارح الجسد عملاً[3].

وقال سفيان بن عيينة[4] ـ رحمه الله ـ: ((**ما أنعم الله على عبد من العباد نعمة أعظم من أن عرّفهم لا إله إلا الله**))[5].

(5) أنها العروة الوثقى كما جاء عن ابن عباس ـ رضي الله عنهما ـ في تفسير قوله جلّ وعلا: ﮋ□ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ﮊ [البقرة: 256]. ورُوِيَ عن سعيد بن جبير[6] والضحاك[7] مثلُه في تفسيرها[8].

(6) أنها الكلمة الباقية التي جعلها إبراهيم الخليل ـ عليه السلام ـ في عقبه، فلا يزال في ذريته من يقولها كما قال تعالى: ﮋ ﮯ ﮰ ﮱ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ

(1) هو: مجاهد بن جبر بفتح الجيم وسكون الموحدة، أبو الحجاج المخزومي مولاهم المكي، ثقة إمام في التفسير وفي العلم، من الثالثة، مات سنة إحدى أو اثنتين أو ثلاث أو أربع ومائة. وله ثلاث وثمانون، وحديثه عند الجماعة. [تقريب التهذيب (ص: 921)].

(2) رواه ابن جرير الطبري في التفسير (568/18)، والبيهقي في الشعب (119/4) رقم (4502)، وعزاه السيوطي في الدر المنثور (322/5) إلى الفريابي وابن أبي شيبة وابن المنذر وابن أبي حاتم.

(3) تفسير ابن جرير الطبري (568/18)، وانظر: الدر المنثور (322/5).

(4) هو: سفيان بن عيينة بن أبي عمران ميمون الهلالي، أبو محمد الكوفي ثم المكي، ثقة حافظ فقيه، إمام حجة... من رؤوس الطبقة الثامنة، وكان أثبت الناس في عمرو بن دينار، مات في رجب سنة ثمان وتسعين، وله إحدى وتسعون سنة، وحديثه عند الجماعة. [تقريب التهذيب (ص: 395)].

(5) أخرجه ابن أبي الدنيا في الشكر (ص: 40) رقم (95)، والبيهقي في الشعب (119/4) رقم (4500)، وأبو نعيم في الحلية (272/7).

(6) هو: سعيد بن جبير الأسدي مولاهم، الكوفي، ثقة فقيه، من الثالثة، قتل بين يدي الحجاج دون المائة، ولم يكمل الخمسين. [تقريب التهذيب (ص: 374 ـ 375)].

(7) هو: الضحاك بن مزاحم البلخي الهلالي، أبو محمد، من مشايخه: ابن عباس، وأبي سعيد وابن عمر وغيرهم، وقيل: لم يلق ابن عباس. وكان عالماً بالتفسير حجة. توفي سنة (102) هـ، وقيل: (105)، وقيل: (106) هـ. من مصنفاته: التفسير. انظر: ميزان الاعتدال (446/3)، وتقريب التهذيب (ص: 459).

(8) انظر: تفسير ابن أبي حاتم (496/2)، وتفسير ابن جرير (560/4 ـ 561).

ﮍ ﮎ ﮏ ﮐ ﮑ ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﴾ [الزخرف: 26 ـ 28][1].

(7) أنها العهد الذي ذكره الله عزّ وجلّ في قوله: ﴿ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﴾ [مريم: 87] كما جاء عن ابن عباس رضي الله عنهما من رواية علي بن أبي طلحة[2] عنه ((هو شهادة أن لا إله الله، ويتبرأ إلى الله من الحول والقوة، ولا يرجو إلا الله)) [3].

(8) أنها الحسنى التي وردت في قول الله تعالى: ﴿ﮨ ﮩ ﮪ ﮫ ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ﮱ ﯓ ﴾ [الليل: 5 ـ 7]؛ جاء ذلك عن ابن عباس من رواية عطية العوفي[4]، وبه قال الضحاك وأبو عبد الرحمن السلمي[5][6].

(9) أنها شهادة الحق ودعوة الحق، كما في قوله تعالى: ﴿ ﯡ ﯢ ﯣ ﯤ ﯥ ﯦ ﯧ ﯨ ﴾ [الزخرف: 86][7].

(10) أنها كلمة التقوى الواردة في قوله تعال: ﴿ﭞ ﭟ ﭠ ﭡ ﭢ ﭣ ﭤ ﴾ [الفتح:

---

(1) انظر: تفسير ابن كثير (129/4)، وحاشية ثلاثة الأصول لابن قاسم (ص: 53).

(2) هو: علي بن أبي طلحة سالم، مولى بني العباس، سكن حمص، أرسل عن بن عباس ولم يره، من السادسة، صدوق قد يخطىء، مات سنة ثلاث وأربعين بعد المائة. [تقريب التهذيب (ص: 698)].

(3) أثر ابن عباس أخرجه ابن جرير في تفسيره (633/15) والطبراني في الدعاء (1518/3) رقم (1570)، والبيهقي في الاسماء والصفات (272/1) رقم (206)، وعزاه السيوطي في الدر المنثور (510/4) إلى ابن المنذر وابن أبي حاتم. وانظر: معارج القبول (411/2).

قلت: ورواية علي بن أبي طلحة عن ابن عباس منقطعة. انظر: تقريب التهذيب (ص: 698).

(4) هو: عطية بن سعد بن جُنادة، بضم الجيم بعدها نون خفيفة، العَوْفي، الجدلي، بفتح الجيم والمهملة، أبو الحسن صدوق يخطئ كثيراً، وكان شيعياً مدلساً، من الثالثة، مات سنة إحدى عشرة بعد المائة. [تقريب التهذيب (ص: 680)].

(5) هو: عبد الله بن حبيب بن رُبَيّعة، بفتح الموحدة وتشديد الياء، أبو عبد الرحمن السلمي، الكوفي، المقرئ، مشهور بكنيته، ولأبيه صحبة، من الثانية، مات بعد السبعين. [تقريب التهذيب (ص: 499)].

(6) انظر: تفسير ابن أبي حاتم (3440/10)، وابن جرير الطبري (463/24 ـ 464)، ومعالم التنزيل للبغوي (445/8).

(7) معالم التنزيل (224/7)، مسألة في التوحيد وفضائل لا إله إلا الله لابن عبد الهادي (ص:99).

26]. روى ذلك ابن جرير الطبري[1] وعبد الله بن أحمد[2] والترمذي[3] بأسانيدهم إلى أبي بن كعب ـ رضي الله عنه ـ عن النبي ﷺ[4]، وجاء عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه موقوفاً[5]. وكذا عن علي وابن عباس ـ رضي الله عنهم[6].

(11) أنها القول الثابت الذي ذكر الله عز وجل إذ يقول: ﴿ڤ ڤ ڤ ڦ ڦ ڦ ڦ ڄ ڄ ڄ﴾ [7] [إبراهيم: 27] كما في الصحيحين من حديث البراء بن عازب ﷺ عن النبي ـ ﷺ [8].

(12) أنها الكلمة المضروبة مثلاً في قوله تعالى: ﴿ ئۇ ئۆ ئۆ ئۈ ئې ئې ئې ئى ئى ئى ی ی ی □ □ ﴾[9] [إبراهيم: 24]؛ رواه علي بن أبي طلحة عن ابن عباس ـ رضي

(1) تفسير ابن جرير (310/21 ـ 313).

(2) المسند (138/5).

(3) سنن الترمذي، كتاب التفسير، (360/5) رقم (3265). ولفظه عن الطفيل بن أبي بن كعب عن أبيه أنه سمع رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ يقول: ((وألزمهم كلمة التقوى، قال: لا إله إلا الله)). قال الترمذي: هذا حديث غريب، لا نعرفه مرفوعاً إلا من حديث الحسن بن قزعة، وسألت أبا زرعة عن هذا الحديث فلم يعرفه مرفوعاً إلا من هذا الوجه. اهـ.

(4) وممن روى ذلك أيضاً: الطبراني في الكبير (536)، والبيهقي في الأسماء والصفات (266/1 ـ 267) رقم (200).

(5) كما في مسند الإمام أحمد (63/1): من حديث عثمان بن عفان ـ رضي الله عنه ـ قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: ((ثم إني لأعلم كلمة لا يقولها عبد حقّاً من قلبه إلا حرم على النار)). فقال له عمر ـ رضي الله عنه ـ أنا أحدثك ما هي كلمة الإخلاص التي أعز الله تبارك وتعالى بها محمداً صلى الله عليه وسلم وأصحابه، وهي كلمة التقوى...)) الحديث.

(6) أخرجه ابن أبي حاتم في التفسير (3301/10)، والحاكم في المستدرك (500/2) وقال: هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه، وعزاه السيوطي في الدر المنثور (78/6) إلى عبد الرزاق والفريابي وعبد بن حميد وابن المنذر. وانظر: معارج القبول (411/2).

(7) معارج القبول (412/2).

(8) صحيح البخاري كتاب التفسير، باب ﴿ڤ ڤ ڦ ڦ ڄ﴾ (جـ262/5) رقم (4699).

(9) وقد شبه الله تعالى كلمة الإخلاص بالنخلة لأمور ذكرها ابن القيم في كتابه القيم إعلام الموقعين (173/1 ـ 174)؛ فلتراجع.

الله عنهما. وكذا قاله الضحاك وسعيد بن جبير وعكرمة[1] ومجاهد وغير واحد[2].

والمراد بالشجرة هنا النخلة كما ورد ذلك صريحاً فيما رواه البزار من طريق موسى بن عقبة عن نافع عن بن عمر قال: قرأ رسول الله ﷺ فذكر هذه الآية فقال: «أتدرون ما هي» قال ابن عمر: لم يخف عليَّ أنها النخلة، فمنعني أن أتكلم مكان سني، فقال رسول الله ﷺ «هي النخلة»[3].

(13) أنها الحسنة التي ذكر الله ﷻ، إذ يقول: ﴿ٱ ب ب ٻ ٻ پ پ پ پ ڀ ڀ پ ڀ ﴾ [النمل:89]. قال ذلك زين العابدين وإبراهيم النخعي[4]، وابن جرير[5]، ويروي عن عكرمة وعطاء، وابن مسعود وابن عباس وأبي هريرة ـ رضي الله عنهم[6].

(14) أنها منتهى الصواب وغايته[7] قال تعالى: ﴿ج ج ج ج چچ چ چ چ چ چ چ ڇ ڇ ڍ ڍ ڌ ڌ ﴾ [النبأ: 38].

روى علي بن أبي طلحة عن ابن عباس ـ رضي الله عنهما ـ في قوله تعالى: ﴿ چ چ ڇ ڍ ڍ ڌ ڌ ﴾ أنه قال: ((إلا من أذن له الرب ﷻ بشهادة أن لا إله إلا الله، وهي منتهى الصواب))[8].

وقال عكرمة: ((الصواب لا إله إلا الله))[9].

---

(1) هو: عكرمة مولى ابن عباس، ثقة ثبت، عالم بالتفسير، من الثالثة، مات سنة أربع ومائة وقيل بعد ذلك. انظر: تقريب التهذيب (ص: 687 ـ 688).

(2) انظر: تفسير ابن أبي حاتم (2241/7 ـ 2242)، وتفسير ابن جرير (635/13).

(3) فتح الباري (177/1).

(4) انظر: معالم التنزيل (183/6).

(5) انظر: تفسير ابن جرير (139/18).

(6) انظر: تفسير ابن أبي حاتم (2935/9)، ومعالم التنزيل (183/6)، والدعاء للطبراني (1497/3 ـ 1498) رقم (1503).

(7) فقه الأدعية والأذكار لشيخنا الدكتور عبد الرزاق البدر ـ القسم الأول (ص: 170).

(8) رواه الطبراني في الدعاء (1520/3) رقم (1577)، وابن جرير الطبري في التفسير (51/24)، والبيهقي في الأسماء والصفات (271/1) رقم (205).

(9) رواه الطبراني في الدعاء (1520/3) رقم (1578)، وابن جرير في تفسيره (52/24).

(15) أنها من الباقيات الصالحات[1]؛ والله تعالى يقول في فضلهنّ: ﴿ پ پ پ پ پ پ پ ٺ ٺ ﴾ [الكهف: 46].

(16) أن السؤال يكون عنها يوم القيامة[2] كما قال تعالى: ﴿پ پ پ پ پ پ پ پ﴾ [الحجر: 91 ـ 92].

قال الإمام البخاري ـ رحمه الله ـ: «وقال عدة من أهل العلم في قوله تعالى: ﴿پ پ پ پ پ پ پ پ﴾: عن لا إله إلا الله»[3].

المطلب الثاني: بعض ما ورد في فضلها في السنة المطهرة.

الفضيلة الأولى: أنها أول ما يُدخل به الإسلام، وأول مبانيه العظام؛ فيُدخَل بها في الإسلام ولو لم يُقَرّ بغيرها، وقد اشترط جماعة على النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ في ابتداء الإسلام تركَ أشياء من الفرائض فَقَبِلَ منهم ذلك، ففي المسند[4] من حديث جابر ـ رضي الله عنه ـ قال: «اشترطت ثقيف على رسول الله ـ ﷺ أن لا صدقة عليهم ولا جهاد، وأن رسول الله ﷺ قال: سيتصدقون ويجاهدون إذا أسلموا». وفيه أيضاً عن نصر بن عاصم الليثي[5] عن رجل منهم: «أنه أتى النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ فأسلم على أن لا يصلي إلا صلاتين فقبل منه ذلك»[6]. وأخذ الإمام أحمد ـ رحمه الله ـ بهذه الأحاديث وقال: يصح

---

(1) مسألة في التوحيد وفضل لا إله إلا الله لابن عبد الهادي (ص:95).

(2) معارج القبول (410/2).

(3) صحيح البخاري (جـ14/1) باب من قال: أن الإيمان هو العمل.

(4) (341/3). وأخرجه أيضاً أبو داود في كتاب الخراج والإمارة والفيء، باب ما جاء في خبر الطائف (163/3) ح (3025) وابن أبي عاصم في الآحاد والمثاني (188/3) رقم (1524). وحكم عليه الألباني بأنه صحيح كما في السلسلة الصحيحة (1888).

(5) هو: نصر بن عاصم الليثي، البصري، ثقة رمي برأي الخوارج وصح رجوعه عنه، من الثالثة. [تقريب التهذيب (ص: 999)].

(6) أخرجه أحمد في المسند (24/5، 363)، وابن أبي عاصم في الآحاد والمثاني (195/2) رقم (941)، وأورده الحافظ ابن حجر في المطالب العالية (537/9) رقم (2074).
قال الألباني ـ رحمه الله ـ في الثمر المستطاب (51/1): وهذا سند صحيح على شرط مسلم.

الإسلام على الشرط الفاسد، ثم يلزم بشرائع الإسلام كلها[1].

والدليل على أنها أول ما يدخل به الإسلام قوله ﷺ: ((أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله، فمن قالها فقد عصم مني ماله ونفسه إلا بحقها وحسابه على الله))[2].

الدليل على كونها أول مباني الإسلام ما جاء في حديث عبد الله بن عمر ـ رضي الله عنهما ـ أن النبي ﷺ قال: ((بني الإسلام على خمس: شهادة أن لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، والحج، وصوم رمضان))[3].

الفضيلة الثانية: أنها أعلى شعب الإيمان وأرفع مراتب الإسلام كما جاء في الحديث عن النبي ﷺ: ((الإيمان بضع وستون أو بضع وسبعون شعبة أعلاها: قول لا إله إلا الله، وأدناها إماطة الأذى من الطريق، والحياء شعبة من الإيمان))[4].

الفضيلة الثالثة: أنها أفضل الذكر كما ثبت عن النبي ﷺ أنه قال: «أفضل الذكر لا إله إلا الله»[5].

---

(1) انظر: مسألة في التوحيد وفضائل لا إله إلا الله لابن عبد الهادي (ص89)، وجامع العلوم والحكم لابن رجب (ص: 159).

(2) أخرجه البخاري في كتاب الزكاة، باب وجوب الزكاة، (جـ134/2) رقم (1399)، ومسلم في كتاب الإيمان رقم (32)، ومسلم في كتاب الإيمان حديث رقم (16) وفيه تقديم الصوم على الحج.

(3) خرجه البخاري في كتاب الإيمان من صحيحه، باب: دعاؤكم إيمانكم (جـ9/1 ـ 10) حديث رقم (8).

(4) أخرجه مسلم في كتاب الإيمان (63/1) ح (35)، وأصله في صحيح البخاري، كتاب الإيمان، باب: أمور الإيمان (جـ10/1) ح (9).

(5) أخرجه الترمذي في كتاب الدعوات، باب أن دعوة المسلم مستجابة (431/5) حديث رقم (3383). وقال: هذا حديث حسن غريب لا نعرفه إلا من حديث موسى بن إبراهيم، وأخرجه النسائي في عمل اليوم والليلة رقم (831) وفي الكبرى رقم (10599) والحاكم في المستدرك (676/1) وقال: هذا حديث صحيح، ولم يخرجاه. وحسَّن إسناده الألباني كما في صحيح الجامع (1104).

قلت: وقد اختلف أهل العلم في أي الكلمتين أفضل كلمة الحمد أو كلمة التهليل. وقد أشار إلى هذا الخلاف ابن رجب في جامع العلوم والحكم (ص: 409)، وابن عبد الهادي في مسألة في التوحيد وفضل لا إله إلا الله (ص:91 ـ 92) وقال: ((والصحيح أن لا إله إلا الله أفضل من غيرها، وذلك لأحاديث قد تقدمت في الفصل الأول فتأملها، والله الموفق)). انتهى كلام ابن عبد الهادي ـ رحمه الله ـ.

الفضيلة الرابعة: أنها أفضل ما قاله النبيون، كما ورد في دعاء يوم عرفة «خير الدعاء دعاء عرفة وأفضل ما قلته أنا والنبيون من قبلي: لا إله إلا الله وحده لا شريك له، له الملك وله الحمد، وهو على كل شيء قدير»[1].

الفضيلة الخامسة: أنها أفضل الأعمال وأكثرها تضعيفاً، وتعدل عتق الرقاب، وتكون حرزاً من الشيطان[2] كما ثبت في الصحيحين عن أبي هريرة ـ رضي الله عنه ـ عن النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ: ((من قال لا إله إلا الله وحده لا شريك له، له الملك وله الحمد وهو على كل شيء قدير في يوم مائة مرة كانت له عدل عشرِ رقاب، وكتب له مائة حسنة ومحيت عنه مائة سيئة، وكانت له حِرزاً من الشيطان يومه ذلك حتى يمسي، ولم يأت أحد بأفضل مما جاء به إلا أحد عمل أكثر من ذلك))[3].

وفيهما أيضاً عن أبي أيوب عن النبي ﷺ: ((من قالها عشر مرات كان كمن أعتق رقبة من ولد إسماعيل))[4].

الفضيلة السادسة: أنها أحسن الحسنات[5]؛ فقد ثبت في المسند وغيره عن أبي ذر أنه قال: قلت يا رسول الله، علمني عملاً يقربني من الجنة، ويباعدني من النار، قال: ((إذا عملت سيئة فاعمل حسنة، فإنها عشر أمثالها)). قلت: يا رسول الله، لا إله إلا الله من الحسنات؟ قال: ((هي أحسن الحسنات))[6].

الفضيلة السابعة: أنها من أحب الكلام إلى الله تعالى كما ثبت في صحيح مسلم من

---

(1) سبق تخريجه.

(2) كلمة الإخلاص لابن رجب (ص: 49).

(3) صحيح البخاري، كتاب بدء الخلق، باب صفة إبليس وجنوده (جـ114/4) حديث رقم (3293)، ومسلم برقم (2691).

(4) صحيح البخاري كتاب الدعوات، باب فضل التهليل (جـ215/7) حديث رقم (6404)، ومسلم برقم (2693).

(5) كلمة الإخلاص لابن رجب (ص: 42),

(6) أخرجه أحمد في المسند (169/5).

وقال الهيثمي في المجمع (81/10): (رواه أحمد ورجاله ثقات، إلا أن شمر بن عطية حدث به عن أشياخه عن أبي ذر، ولم يسم أحداً منهم). انتهى.

حديث سمرة بن جندب رضي الله عنه أنه قال: قال رسول الله ﷺ : ((أحب الكلام إلى الله أربع، لا يضرك بأيّهن بدأت: سبحان الله، والحمد لله، ولا إله إلا الله، والله أكبر))[1].

الفضيلة الثامنة: أنها توجب إجابة الدعاء؛ فمن قالها استجاب الله دعاءه وأعطاه سُؤْلَه ورجاءه [2] كما جاء عن النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ: ((اسم الله الذي إذا دعي به أجاب، وإذا سئل به أعطي، دعوة يونس بن متّى)) قيل: يا رسول الله هي ليونس خاصة أم لجماعة المسلمين؟ قال: ((هي ليونس خاصة وللمؤمنين عامة إذا دَعوْا بها. ألم تسمع قول الله تبارك وتعال: ﴿ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ ﮡ ﮢ ﮣ ﮤ ﮥ ﮦ ﮧ ﮨ ﮩ ﮪ ﮫ ﮬ ﮭ ﮮ﴾ [الأنبياء: 87 ـ 88] فهو شرط الله لمن دعاه بها))[3].

ويشهد له حديث سعد بن أبي وقاص عن النبي ﷺ أنه قال: ((لا إله إلا أنت سبحانك إني كنت من الظالمين لم يدع بها مسلم ربه في شي إلا استجاب له))[4].

الفضيلة التاسعة: أن من قالها عصم نفسه، وماله، وليس هذا الحكم لغيرها من الكلام[5] كما جاء في الحديث عنه ﷺ: ((أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله، فمن قالها فقد عصم مني ماله ونفسه إلا بحقه وحسابه على الله))[6].

الفضيلة العاشرة: أنها آخر كلام ينبغي أن يقوله العبد، وقد ورد هذا في أحاديث كثيرة[7]،

---

(1) صحيح مسلم رقم: (2137).

(2) انظر: مسألة في التوحيد وفضل لا إله إلا الله (ص:93).

(3) أخرجه ابن جرير في تفسيره (386/16) من حديث سعد بن مالك رضي الله عنه.

(4) أخرجه الترمذي في كتاب الدعوات، باب (82) (495/5) حديث رقم (3505)، والنسائي في عمل اليوم والليلة رقم (10417) ذكر دعوة ذي النون، وأورده ابن أبي حاتم في تفسيره (2465/8) وحكم عليه الألباني كما في صحيح الكلم الطيب (ص: 118) بأنه صحيح.

(5) مسألة في التوحيد وفضل لا إله إلا الله (ص: 93).

(6) سبق تخريجه.

(7) سبق الإشارة إلى بعضها.

ولهذا عرضها النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ على عمه أبي طالب عند الوفاة[1].

الفضيلة الحادي عشرة: أنها أثقل الأعمال في الميزان، فلو وزنت بالسموات والأرض رجحت بهن[2]. فقد ثبت في المسند وغيره[3] عن عبد الله بن عمرو عن النبي ﷺ: ((أن نوحاً قال لابنه عند موته: آمُرُك بلا إله إلا الله، فإن السموات السبع والأرضين السبع لو وضعت في كفة، ووضعت لا إله إلا الله في كفة، رجحت بهن لا إله إلا الله، ولو أن السموات السبع والأرضين السبع كن حلقة مبهمة قصمتهن لا إله إلا الله))[4].

قال الحافظ ابن رجب: ((ولذلك ترجح بصحائف الذنوب كما في حديث السجلات والبطاقة[5]))[6].

الفضيلة الثانية عشر: أنّ لها شأناً عند الله عظيماً وحقاً على الله كريماً؛ ففي مسند البزّار عن عياض الأنصاري عن النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ أنه قال: ((إنّ لا إله إلا الله كلمة

(1) كما في صحيح البخاري (جـ120/2)، عن سعيد بن المسيب عن أبيه أنه أخبره: لما حضرت أبا طالب الوفاة جاءه رسول الله ﷺ فقال: «يا عم، قل لا إله إلا الله كلمة أشهد لك بها عند الله».

(2) كلمة الإخلاص لابن رجب (ص: 43 ـ 44).

(3) المسند (170/2، 225)، وأخرجه الحاكم (49/1). وقال: هذا حديث صحيح الإسناد، ووافقه الذهبي.

(4) أخرجه النسائي في الكبرى (208/6) رقم (10668)، وأحمد في المسند (169/2)، وابن أبي شيبة في المصنف (55/6) رقم (29425)، والحاكم في المستدرك (112/1)، وقال: هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه، وأورده المنذري في الترغيب والترهيب (269/2) برقم (2360). والحديث حكم عليه الألباني بأنه صحيح في مواضع من كتبه، ومنها: صحيح الترغيب والترهيب (1530)، والسلسلة الصحيحة (134)، والأدب المفرد (548).

(5) حديث البطاقة أخرجه الترمذي في كتاب الإيمان، باب: ما جاء فيمن يموت وهو يشهد أن لا إله إلا الله حديث رقم (2639)، وابن ماجة في كتاب الزهد، باب ما يرجى من رحمة الله يوم القيامة (1437/2) رقم (4300)، وأحمد في المسند (213/2، 221 ـ 222)، والحاكم في المستدرك (46/1) وقال: هذا حديث صحيح لم يخرَّج في الصحيحين، وهو صحيح على شرط مسلم. انتهى. وصححه الألباني كما في الصحيحة برقم (135) وصحيح سنن ابن ماجة (3488).

(6) كلمة الإخلاص (ص: 45).

حقٍّ على الله كريمة، ولها من الله مكان))[1].

الفضيلة الثالثة عشر: أنها مفتاح الجنة كما في الحديث: ((مفاتيح الجنة شهادة أن لا إله إلا الله))[2].

الفضيلة الرابعة عشر: أنها سبب لنيل شفاعة النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ كما جاء في الحديث عن أبي هريرة ـ رضي الله عنه ـ قال: سألت النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ من أسعد الناس بشفاعتك يوم القيامة؟ فقال: ((من قال: لا إله إلا الله خالصاً من قلبه أو نفسه))[3].

الفضيلة الخامسة عشر: أنها نجاة من النار[4]؛ ففي صحيح مسلم[5] أن النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ سمع مؤذناً يقول: ((أشهد أن لا إله إلا الله، فقال: ((خرج من النار)).

الفضيلة السادسة عشر: أن من قالها دخل الجنة. والأحاديث في ذلك بعضها جاءت مطلقة وبعضها جاءت مقيدة؛ فمن المطلق قوله ـ صلى الله عليه وسلم ـ: ((من قال لا إله إلا الله دخل الجنة))[6]، وقوله: ((قولوا: لا إله إلا الله تفلحوا))[7]، وقوله: ((من كان آخر كلامه من الدنيا لا إله إلا الله وجبت له الجنة))[8].

(1) مسند البزار، وقال الهيثمي في المجمع (26/1): ((رواه البزار ورجاله موثوقون)). وضعفه الألباني في تخريجه لأحاديث كلمة الإخلاص.

(2) أخرجه أحمد في المسند (242/5) وأورده الهيثمي في المجمع (16/1) وقال: رواه أحمد والبزار، وفيه انقطاع بين شهر ومعاذ، وإسماعيل بن عياش روايته عن أهل الحجاز ضعيفة. وفي إسناده انقطاع. وانظر: كلمة الإخلاص لابن رجب (ص: 41، 51 ـ 52).

(3) أخرجه البخاري في كتاب العلم، باب الحرص على الحديث (جـ38/1) رقم (99).

(4) كلمة الإخلاص لابن رجب (ص: 41).

(5) برقم (382).

(6) أخرجه ابن حبان في صحيحه (392/1) رقم (169)، والهيثمي في زوائد ابن حبان (100/1) ح (7) وقال في المجمع (18/1): رواه الطبراني في الأوسط والكبير، وفيه أبو مشرح أو مشرس لم أقف له على ترجمة. انتهى. وصحح إسناده الألباني في فقه السيرة (ص: 38).

(7) سبق تخريجه.

(8) أخرجه أحمد في المسند (233/5)، والحاكم في المستدرك (503/1) وقال: هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه، ووافقه الذهبي. وصححه الألباني في صحيح الجامع (1105/2) برقم (6479).

ومن المقيد قوله ﷺ: ((من قال لا إله إلا الله مخلصاً من قلبه دخل الجنة))[1]، وقوله: ((من قال لا إله إلا الله صدقاً من قلبه دخل الجنة))[2]، وقوله: ((من مات وهو يعلم أنه لا إله إلا الله دخل الجنة))[3]، وقوله لأبي هريرة: ((إذهب بنعلي هاتين من لقيت من وراء هذا الحائط يشهد أن لا إله إلا الله مستيقناً بها قلبه فبشره بالجنة))[4].

فالمطلق من تلك الأحاديث يحمل على المقيد منها، وهذا كله إشارة إلى عمل القلب، وتحققه بمعنى الشهادتين[5]، وأنه لا يكفي مجرّد القول وإلا لنفعت عبد الله بن أُبَي بن أبي سلول ومن ضاهاه من المنافقين؛ فلا تنفع لا إله إلا الله قائلها إلا باستكمال هذه القيود الثقال التي وردت في تلك الأحاديث المقيدة.

قال الشيخ عبد الرحمن بن حسن آل الشيخ: ((أما النطق بها من غير معرفةٍ لمعناها ولا يقين ولا عمل بما تقتضيه: من البراءة من الشرك، وإخلاص القول والعمل: قولِ القلب واللسان، وعملِ القلب والجوارح، فغير نافع بالإجماع))[6] انتهى.

وقال ابن رجب ـ رحمه الله ـ: ((فقال طائفة من العلماء: إن كلمة التوحيد سبب مقتض لدخول الجنة وللنجاة من النار، لكن له شروط: وهي الإتيان بالفرائض، وموانع: وهي إتيان الكبائر))[7] انتهى.

وبالجملة فإن فضائلها لا تُحصى، وإنها لتُوصِل قائلَها إلى المقام الأقصى، وقد أُلِفت كتب في بيان فضائلها وتعداد شمائلها، فلا نطيل الكلام في ذلك. ومن أراد التوسع في معرفة فضائلها فليرجع إلى كتاب "مسألة في التوحيد وفضل لا إله إلا الله" لابن عبد الهادي المقدسي ـ رحمه الله ـ حيث عدّ من فضائلها مائتي فضيلة. والله تعالى أعلم.

---

(1) أحمد في المسند (181/1)، والبخاري في تاريخه (65/8) رقم (2174).

(2) أخرجه أحمد في المسند (307/2).

(3) أخرجه مسلم في كتاب الإيمان (55/1) رقم (43).

(4) أخرجه مسلم في كتاب الإيمان (59/1 ـ 60) رقم (52).

(5) كلمة الإخلاص لابن رجب (ص: 18).

(6) فتح المجيد (ص: 58). وانظر: نفس المصدر (ص: 69 ـ 70).

(7) جامع العلوم والحكم (ص: 395).

الباب الأول:

عدّ شروط شهادة أن لا إله إلا الله.

وتحته فصلان:

الفصل الأول: عدّ شروط شهادة أن لا إله إلا اللَّه إجمالاً.

الفصل الثاني: النطق والإقرار بلا إله إلا اللَّه، هل يعدُّ من شروطها؟ ومأخذ من لم يعدّه في الشروط.

الفصل الأول:
عدّ شروط شهادة أن لا إلـه إلا اللّـه إجمالاً.

وتحته تمهيد. وثمانية مباحث:

المبحث الأول: من عدّها سبعة شروط.

المبحث الثاني: من عدّها ثمانية شروط.

المبحث الثالث: من عدّها تسعة شروط.

المبحث الرابع: من عدها أربعة شروط فقط.

المبحث الخامس: الجمع والتأليف بين قول من عدّها سبعة شروط وقول من عدَّها ثمانية أو تسعة شروط؛ وبيان أنه لا فرق سوى الإجمال والتفصيل.

المبحث السادس: من نفى هذه الشروط من المعاصرين وزعم أنها من بدع المتأخرين مع بيان شبهته ونقدها.

المبحث السابع: دليل تعيين هذه الشروط وحصرِها.

المبحث الثامن: ذكر بعض الآثار عن السلف فيها الدلالة على أن لشهادة أن لا إلا الله شروطاً.

الباب الأول: عدّ شروط شهادة أن لا إله إلا الله

الفصل الأول: عدّ شروط شهادة أن لا إله إلا الله إجمالاً.

وفيه سبعة مباحث وتمهيد:

التمهيد:

تضمنت أقوال أهل العلم وتقريراتهم لمعنى ((لا إله إلا الله)) ما تضمنته النصوص من الكتاب والسنة، من اشتراط شروط لتحقيق العمل بهذه الكلمة. وقد اعتنى بعض أهل العلم بسبر هذه الشروط وحصرها في عدد يجمع متفرّق كلام أهل العلم فيها، ومنثور دلالات الكتاب والسنة عليها. وقد لقي هذا الاجتهاد القبول عند أهل العلم، وظهر هذا القبول في أحوال:

(1) إقرار مبدأ الحصر والعدّ.

(2) تداوله والإخبار به وتعليمه.

(3) الاجتهاد في تتميمه وإكماله بإضافة معدود آخر إليه.

فجاءت الأقوال في عد شروط كلمة التوحيد على النحو الآتي بيانه في المباحث الأربعة التالية:

المبحث الأول: من عدّها سبعة شروط.

أكثر العلماء من أئمة الدعوة[1] وغيرهم على أن شروط شهادة أن لا إله إلا الله سبعة: العلم واليقين، والقبول، والانقياد، والإخلاص، والصدق، والمحبة. لا تصح شهادة التوحيد إلا باجتماعها، ولا تنفع قائلها إلا بتحققها واستيفائها.

وأول من اصطلح على أن هذه الأمور المتقدِّم ذكرها هي شروط لا إله إلا الله ـ بهذا الإحصاء والترتيب ـ هو العلامة عبد الرحمن بن حسن آل الشيخ[2] ـ رحمه الله ـ كما

(1) أئمة الدعوة مصطلح يطلق على علماء نجد بعد ظهور دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب ـ رحمه الله ـ، والبعض يتوسع فيه إلى عصر شيخ الإسلام ومن تأثر بدعوته قبل ظهور دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب، والأول أدق من حيث النسبة. والله أعلم.

(2) انظر: فتح المجيد (ص: 114 ـ 115)، والدرر السنية (2/234 ـ 244، 359 ـ 360).

نصّ عليه العلامة ابن سحمان ـ رحمه الله ـ[1] في مقدمة داليته المسماة «أشعة الأنوار فيما تضمّنته لا إله إلا الله من بعض الأسرار»[2]، ثم تبع الشيخ عبد الرحمن بن حسن على ذلك جمع من أهل العلم. منهم الشيخ سليمان بن سحمان[3]، والشيخ حافظ حكمي[4].

ومن المعاصرين: الشيخ عبد العزيز السلمان[5]، والفوزان[6]، وابن جبرين[7].

وهذه الشروط السبعة موجودةٌ في كلام المتقدمين من أهل العلم منثورة في ثنايا تقريراتهم، وإن اختلفت اصطلاحاتهم في التعبير عنها؛ حيث ينص البعض على أنها أركان في الإيمان، والبعض على أنها أصلُ الإيمان، أو روحُه، أو حقيقته، أو فرضُه كما سبقت الإشارة إلى ذلك[8] وكما سيأتي؛ ولا مشاحة في الاصطلاح إذا اتحدت المعاني واتفقت دلالات المباني. والمتأخرون من أهل العلم قد جمعوا متفرِّق كلامهم في اعتبار هذه الشروط، وقرَّروا ذلك بأوجز عبارة وألخص إشارة تقريباً لفهمها وتيسيراً لحفظها وضبطها.

---

(1) هو: العالم المصنف واللسان المدافع عن الدعوة السلفية سليمان بن مصلح بن حمدان بن مسفر المشهور بابن سحمان، ولد في أواخر عام (1269) هـ في قرية السقا، وقرأ القرآن على أبيه حتى حفظه عن ظهر قلب ثم شرع في دراسة العلوم الشرعية فهاجر إلى الرياض ولازم الشيخ العلامة حمد بن عتيق حتى توفي الشيخ حمد عام (1301) هـ. وعيَّنه الإمام عبد الله بن فيصل كاتباً له ثم أخذ ـ رحمه الله ـ يرد شبه الملحدين ويذب عن الإسلام وأهله حتى توفي عام (1349) هـ على رأس الثمانين من عمره. انظر: علماء نجد خلال ثمانية قرون (399/2 ـ 412).

(2) ضمن كتاب ابن سحمان تاريخ حياته وعلمه وتحقيق شعره لأبي عبد الرحمن ابن عقيل الظاهري (جـ171/3).

(3) انظر: كشف الشبهات التي أوردها البغدادي (ص: 5 ـ 6)، والدرر السنية (582/1 ـ 583).

(4) انظر: معارج القبول (418/2 ـ 419).

(5) الكواشف الجلية (ص: 35).

(6) انظر: محاضرات في العقيدة والدعوة (ص: 65 ـ 66).

(7) انظر: الشهادتان وما يستلزم كل منهما لابن جبرين (ص: 103 ـ 112).

(8) انظر: (ص: 46 ـ 50).

المبحث الثاني: من عدّها ثمانية شروط.

زاد الشيخ عبد الرحمن بن حسن آل الشيخ إلي هذه الشروط السبعة المتقدم ذكرها شرطاً ثامناً، وهو الكفر بما يعبد من دون الله[1] أي: الكفر بالطاغوت[2].

ونظمه بعض أهل العلم في قوله:

وزِيــدَ ثَامِنُهــا الكُفْــرَانُ مِنْــكَ بِمَــا ... سِــوى الإلــهِ مِــنْ الأَنْــدَادِ قَــدْ أُلِهَــا[3]

وهذا الشرط قد استحسنه سماحة الشيخ عبد العزيز بن باز ـ رحمه الله ـ، وعبّر عنه بالبراءة ـ أي: البراءة من الشرك[4].

وممن عدَّه في الشروط أيضاً: الشيخ عبد الرحمن بن قاسم النجدي[5]، وعبَّر عنه بشرط الكفر بما سوى الله تعالى كما في ((حاشية ثلاثة الأصول))[6].

---

(1) قرة عيون الموحدين (ص: 53).

(2) ومن هنا يمكن القول بأن الشيخ عبد الرحمن بن حسن آل الشيخ ـ رحمه الله ـ له منهجان في عد هذه الشروط: منهج إجمالي نص فيه على أن هذه الشروط سبعة كما في فتح المجيد (ص: 114 ـ 115)، ومنهج تفصيلي، حيث زاد شرطاً ثامناً على الشروط السبعة وهو الكفر بما يعبد من دون الله كما في قرة عيون الموحدين (ص: 53) بل قال عند عدِّها: ((لا إله إلا الله قد قُيِّدت في الكتاب والسنة بقيود ثقال منها)) ثم ذكرها مما يبيِّن أنه يريد التفصيل بدليل كلمة (من) الدالة على التبعيض. كما نجده في نص آخر في نفس المرجع المتقدم (ص: 32) يقول: ((فلا يسلم من الشرك إلا من حقق توحيده وأتى بما تقتضيه كلمة الإخلاص من العلم واليقين والصدق والإخلاص والمحبة والقبول والانقياد، وغير ذلك مما تقتضيه تلك الكلمة العظيمة)) فقوله: ((وغير ذلك مما تقتضيه تلك الكلمة العظيمة)) دليل على أنه يشير إلى التفصيل القاضي بأن هذه الشروط تزيد على السبعة.

وقد يكون له قولان في الحصر، قول في الفتح أنها سبعة وآخر في القرة أنها ثمانية كما قد يفيده قول الناظم:

وزيــد ثامنهــا الكفــران منــك بمــا ... ســوى الإلــه مــن الأنــداد قــد ألِهَــا

ومهماً يكن من أمر فإن الحصريْن لا يتنافيان كما سيأتي في مبحث التأليف بين قول من عدَّها سبعة أو ثمانية؛ فلا داعي للضرب على هذا الوتر الحساس في التهوين من هذا الحصر كما هو صنيع بعض المعاصرين، هداهم الله.

(3) انظر: الشهادتان وما يستلزم كل منهما لابن جبرين (ص: 103). وهذا البيت ينسب إلى سعد بن عتيق ولم أقف على صحة هذه النسبة.

(4) انظر: مجموع فتاوى ومقالات متنوعة لابن باز (3/49 ـ 50).

(5) هو: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، من آل عاصم، ولد في قرية البير على بعد مائة كيلاً من مدينة الرياض سنة 1319هـ، ونشأ بها نشأة صالحة ثم رحل إلى مدينة الرياض، وأخذ عن علمائها فأخذ عن الشيخ عبد الله بن عبد اللطيف، ولازم الشيخ عبد الله العنقري، فكان من أخص تلاميذه، كما أخذ عن الشيخ سعد بن عتيق، والعلامة سليمان بن سحمان. وكان ـ رحمه الله ـ حسن الخط سريع الكتابة، فنسخ بيده شيئاً كثيراً. من مؤلفاته: وظائف رمضان، أصول الأحكام، وله حاشية على كتاب التوحيد، وأخرى على الأصول الثلاثة. أصيب بحادث السير فأثر على صحته إلى أن توفي ـ رحمه الله ـ سنة (1392) هـ. انظر: علماء نجد خلال ثمانية قرون للبسام (3/202 ـ 206).

(6) (ص: 52).

وممَّن نصَّ على اشتراطه أيضاً الشيخ عبد اللطيف بن عبد الرحمن بن حسن آل الشيخ كما في "مصباح الظلام"[1]، ونسبه أيضاً إلى الشيخ الإمام محمد بن عبد الوهاب ـ رحمه الله تعالى ـ[2].

(1) (ص: 163).

(2) انظر: نفس المصدر (ص: 162).

المبحث الثالث: من عدّها تسعة شروط.

جاء في كلام بعض الباحثين ذكر شرطٍ تاسع لهذه الشروط، وهو الموافاة ـ أي الموت ـ على شهادة التوحيد لا إله إلا الله[1].

وقد جاء ذكر هذا الشرط في كلام بعض المتقدمين. قال البيهقي ـ رحمه الله ـ: ((شرط الوفاة على الإيمان حتى يستحق دخول الجنان))[2].

ولا أرى حاجة إلى إفراد هذا الشرط بالذكر، لأنه يدخل ضمناً تحت شرط الانقياد؛ ولذا فقد اعتمدت قول من عدّها ثمانية ووضعت البحث على ذلك.

---

(1) ذكر هذا الشرط مصطفى أبو بصيرة في بحث له بعنوان شروط لا إله إلا الله (ص: 70) عبر الانترنت.

(2) الاعتقاد للبيهقي (ص: 31) طبعة دار الفضيلة، بتحقيق أحمد بن إبراهيم أبو العينين، ط: الأولى (1420) هـ.

المبحث الرابع: من عدَّها أربعة شروط.

ذكر المعلِّمي ـ رحمه الله ـ أن الاعتداد بالنطق بلا إله إلا الله له شروط منها:

«الأول: أن يكون النطق على سبيل الاعتراف؛ للقطع بأن المشرك إذا نطق بها حكاية عن غيره لا يعتد بذلك، كالمسلم إذا نطق بكلمة الكفر حكاية عن غيره[1].

الثاني: العلم بمضمونها. قال: «والعلم هو الذي يعبِّر عنه أهل الكلام بالتصديق، وقيل: التصديق أخص»[2].

الثالث: التسليم ويُعبَّر عنه بالرضا، واكتفى جماعة عنه بالتصديق[3]، زاعمين أنه يتضمنه[4].

الرابع: أن يكون النطق على سبيل الالتزام، أي: التزام أن يعمل طول عمره بمضمون كلمة التوحيد، ولا يخالفها»[5].

هذه أهم الأقوال في عدِّ شروط شهادة أن لا إله إلا الله، وهناك تفصيلات أخرى لأهل العلم، وستأتي في ثنايا البحث.

---

(1) رفع الاشتباه (ص: 32).

(2) المصدر نفسه (ص: 32).

(3) يعني الأشاعرة، وسيأتي بيان قولهم في شرط العلم.

(4) المصدر نفسه (ص: 35).

(5) المصدر نفسه (ص: 36).

المبحث الخامس: الجمع والتأليف بين قول من عدّها سبعة شروط وقول من عدَّها ثمانية أو تسعة شروط، أو أربعةٍ فقط؛ وبيان أنه لا فرق سوى الإجمال والتفصيل.

بالنظر إلى مناحي أهل العلم ومذاهبهم في عدّ شروط شهادة أن لا إله إلا الله نجد أن هذه المذاهب والمناحيَ في عدِّها مختلفةً عند التفصيل لا تنافي بينها عند التحصيل؛ فالمفصَّل في قول البعض هو مجمل في قول الآخر.

ومما يبين ذلك: أن من عدَّها سبعة شروط لم يغفل ما زاده الآخرون من شرطي الكفر بالطاغوت والموافاة على كلمة التوحيد. فالكفر بالطاغوت لا ينازع في اعتباره شرطاً من لم يعدّه في الشروط، ولكن قد يراه داخلاً أو مندرجاً تحت شرط الإخلاص والمحبة، وذلك للتلازم والتداخل الشديد بين الإخلاص والكفر بالطاغوت وبين المحبة والكفر بالطاغوت إذ بهما تمام معناه كما سيأتي[1].

وأما الموافاة على كلمة التوحيد فهي تدخل ضمناً تحت شرط الانقياد. بل جميع الشروط يجب أن يوافَى عليها؛ فيموت العبد عالماً موقناً بمعنى لا إله إلا الله، صادقاً مخلصاً في قولها، منقاداً قابلاً لها.

وأما من عدَّها أربعة شروط فهو يخرَّج قوله على أمرين:

الأول: إما أنه ذكر بعض الشروط كما يُفْهِمه قوله: ((أن الاعتداد بالنطق بها له شروط منها))؛ فتكون ((من)) تبعيضية.

الثاني: أو أنه اكتفى بشرط العلم عن الشروط القلبية الأخرى بدليل أنه أورد مع أدلة شرط العلم أدلة شرط الإخلاص والصدق واليقين[2].

واكتفى بشرط التسليم والرضا عن شرطي القبول والمحبة.

فالحاصل أن كلامه متضمِّن للشروط السبعة المشهورة عند أهل العلم.

أما ما زاده الآخرون من شرطي الكفر بالطاغوت والموافاة؛ فالكلام هنا كالكلام هناك؛ إذ لا فرق، ما دام أن كلامه قد اشتمل الشروط السبعة المشهورة عند أهل العلم.

---

(1) انظر: (ص: 779 ـ 771).

(2) انظر: رفع الاشتباه (ص: 33 ـ 34).

فبان إذاً أن هذه الأقوال متفقة مؤتلفة؛ فما زاده البعض لم ينفه الآخر، ولكن منهم من أجمل ومنهم من فصَّل، والتفصيل فرعٌ عن الإجمال؛ ولا تعارض بين فرعٍ وأصله؛ فجميع هذه الأقوال ترجع إلى معنىً واحد، ولا يحرّج على من فصَّل أو أجمل في حصرها.

والفائدة المتحصِّلة من هذا الحصر المتقدِّم هو شرح كلمة التوحيد وإيضاحها وتقرير أحكامها؛ كشأن تقسيم التوحيد إلى أقسامٍ ثلاثة، ونحو ذلك من تقسيمات أهل العلم وتفريعاتهم التي يوردونها لتقرير المعلوم وتأكيد حكمه، وتقريب معناه.

وهذا الحصر لا يعني بالضرورة أن لا تكون أعمال القلوب الأخرى؛ كالخوف والرجاء والتوكل والرغبة والرهبة من أركان الإيمان وشروط صحة التوحيد، إلا أن هذه الشروط السبعة أو الثمانية المنصوص عليها في كلام أهل العلم هي كالأصول لسائر الأعمال؛ فسائر أعمال القلوب الأخرى متفرّعة عنها؛ إذ هي دالة عليها إما بالتضمُّن أو بالالتزام[1]؛ فالتوكل ـ مثلاً ـ هو داخل تحت شرط الإخلاص؛ لأن التوكل معناه الشرعي اعتماد القلب على الله تعالى في جلب نفعٍ أو دفع ضرٍ؛ واعتماد القلب على الله هو من إخلاص التوحيد لله المجيد؛ إذ لا يجوز تعليق التوكل بغير الله تعالى لأنه من الشرك.

كما أن التوكل أيضاً من معانيه الثقة بالله ربّ العالمين، فبهذا المعنى يكون داخلاً أيضاً تحت شرط اليقين.

وأيضاً: فالتوكل مرجعه إلى علم العبد بربِّه وأنه مفتقر إليه في كل أموره وفي جميع شؤونه، فبهذا الاعتبار يكون التوكل من لوازم العلم والمعرفة بالله ﷻ.

وفي ذلك يقول ابن القيم ـ رحمه الله ـ: «فإن التوكل يجمع أصلين: علم القلب وعمله؛ أما علمه: فيقينه بكفاية وكيله، وكمال قيامه بما وكله إليه، وأن غيره لا يقوم مقامه في ذلك؛ وأما عمله: فسكونه إلى وكيله وطمأنينته إليه، وتفويضه وتسليمه أمره إليه، وأن غيره لا يقوم مقامه في ذلك، ورضاه بتصرفه له فوق رضاه بتصرفه هو لنفسه. فبهذين

---

(1) التضمن والالتزام من أنواع الدلالات اللفظية، وأهل العلم يقسمون الدلالات اللفظية إلى ثلاثة أقسام؛ لأن اللفظ إما أن يدل على تمام ما وضع له أو لا. والأول المطابقة كدلالة البيت على المجموع المركب من السقف والجدار والأس. والثاني: إما أن يكون على جزء مسماه أولا؛ والأول دلالة التضمن؛ كدلالة البيت على الجدار فقط. والثاني أن يكون خارجا عن مسماه وهي دلالة الالتزام كدلالة الأسد على الشجاعة. انظر: الإبهاج للسبكي (205/1).

الأصلين يتحقق التوكل، وهما جماعه، وإن كان التوكل دخل في عمل القلب من عمله كما قال الإمام أحمد: التوكل عمل القلب، ولكن لا بد فيه من العلم وهو إما شرط فيه وإما جزء من ماهيته»[1].

وأما الرجاء والخوف[2] فهما من لوازم شرط الانقياد العملي بحقوق لا إله إلا الله؛ لأنه متى انقدح في قلبه قادح الخوف والرجاء تحرَّك للعمل طلباً للخلاص من الخوف ورغبةً في حصول المرجو، فيكون محققاً لشرطي الخوف والرجاء.

يقول ابن تيمية . رحمه الله . مقرراً ذلك: «وإذا كان الإنسان لا يتحرَّك إلا راجياً، وإن كان راهباً خائفاً لم يسع إلا في النجاة، ولم يهرب إلا من الخوف، فالرجاء لا يكون إلا بما يلقى في نفسه من الإيعاد بالخير الذي هو طلب المحبوب، أو فوات المكروه. فكل بني آدم له اعتقاد فيه تصديق بشيء وتكذيب بشيء، وله قصد وإرادة لما يرجوه مما هو عنده محبوب ممكن الوصول إليه، أو لوجود المحبوب عنده، أو لدفع المكروه عنه. والله خلق العبد يقصد الخير فيرجوه بعمله، فإذا كذّب بالحق فلم يصدّق به ولم يرج الخير فيقصده ويعمل له كان خاسراً بترك تصديق الحق وطلب الخير» انتهى محل الغرض[3].

كما أن للخوف تعلُّقاً بشرط العلم من جهة كماله ونقصه، فكلما كان العبد بالله أعلم كان له أطوع وأخوف كما قال تعالى: ﴿ ۋ ۋ ۅ ۅ ۉ ۉ ﴾ [فاطر: 28][4].

وأيضاً فالخوف الذي يصح به الإيمان إنما يتولَّد . كما قال ابن القيم . من تصديق الوعيد وذكر الجناية ومراقبة العاقبة[5]، فيكون من لوازم التصديق بمعنى الشهادة.

وهذا بخلاف الرغبة فهي تتولّد من ملاحظة الإيعاد بالخير، فتكون من لوازم التصديق بالوعد الأخروي[1].

---

(1) طريق الهجرتين (ص: 389).

(2) الخوف والرجاء من شروط شهادة أن لا إله إلا الله لأن الضابط لهذه الشروط هو كل عمل قلبي أو جارحي تركه كفر، وترك الخوف والرجاء كفر بإجماع العلماء. وحد الخوف الذي تركه كفر هو الخوف الباعث لتحقيق أصل انقياد القلب والجوارح، وكذا حد الرجاء الذي تركه كفر والذي هو شرط في شهادة أن لا إله إلا الله هو الرجاء الباعث لتحقيق أصل انقياد القلب والجوارح.

(3) مجموع الفتاوى (33/4). وانظر: مدارج السالكين (444/1).

(4) انظر: طريق الهجرتين (ص: 423 . 424).

(5) مدارج السالكين (515/1).

كما أن الخوف والرجاء لهما تعلّق بشرط المحبة من جهة تحققها، فلا تتحقق المحبة إلا بهما، فتكون المحبة متضمّنة لهما.

يقول ابن القيم ـ رحمه الله ـ: ((ومقام المحبة جامع لمقام المعرفة والخوف والرجاء والإرادة؛ فالمحبة معنىً يلتئم من هذه الأربعة وبها تحققها))[2].

قلت: ولعلّ وجه ذلك ـ والله أعلم ـ، فلأن المحبة لا تستقر إلا بعد العلم والمعرفة بصفات المحبوب التي لأجلها يُحَب؛ فإن للمحبة داعيان ـ كما قرر ذلك ابن القيم ـ هما: الجلال والجمال[3].

كما أن الخوف والرجاء والإرادة من البواعث على العمل، والمحبة هي أصل كل عمل.

يقول شيخ الإسلام ـ رحمه الله ـ: ((الحب أصل كل عمل من حق وباطل، وهو أصل الأعمال الدينية وغيرها))[4].

فثبت أن تحقيق المحبة يكون بالخوف والرجاء، والإرادة مع العلم.

وأما الحياء من الله تعالى فهو داخل في معنى الخوف.

فبان إذن أن أعمال القلوب الأخرى داخلة في شروط لا إله إلا الله، والشروط السبعة دالة عليها؛ إما تضمناً أو استلزاماً، فلا وجه للقدح في هذا الحصر، والتهوين من شأنه بل هو ـ كما سيأتي ـ حصرٌ استقرائيٌ تام[5].

وبعض المعاصرين أنكر صحة هذا الحصر في كونها سبعة بما زاده البعض عليها[6]، وحاصل الدفع أنه لم يفرّق بين الإجمال والتفصيل[7].

---

(1) انظر: مجموع الفتاوى (33/4).

(2) مدارج السالكين (136/1).

(3) انظر: الجواب الكافي (ص: 381).

(4) قاعدة في المحبة (ص: 113). وانظر: الجواب الكافي (ص: 331، 338).

(5) وذلك باعتبار الإجمال لا باعتبار التفصيل، لأن الحصر التام كما سيأتي هو الشامل الذي لا يقبل الزيادة أو النقص، فهذه الشروط باعتبار الإجمال حاصرة لشروط لا إله إلا الله أما باعتبار الأفراد والأنواع فهي ليست بحاصرة، وهذا ظاهر فيما تقدم.

(6) انظر: قواعد ومسائل في توحيد الإلهية للشيخ عبد العزيز الريس (ص: 175).

(7) انظر: (ص: 130) حاشية رقم (2).

المبحث السادس: من نفى هذه الشروط من المعاصرين وزعم أنها من بدع المتأخرين مع بيان شبهته ونقدها.

تقدم معنا ـ قريباً ـ أن هذه الشروط مقرّرة في كلام أهل العلم منثورة في كلامهم إلا أن أهل البدع على عادتهم في التشغيب على أهل الحق حملوا على المتأخرين من أهل السنة وألبسوهم لباس البدعة؛ حيث زعموا أن القول بهذه الشروط من بدع المتأخرين من أهل السنة. وقد دخلت هذه الشبهة حتى على بعض المنتسبين إلى العلم والسنة.

وأول ظهور هذا الإنكار يرجع إلى كلام الكرامية[1] أتباع محمد بن كرام السجستاني[2] حيث زعم أن الإيمان هو مجرَّد النطق والإقرار ـ باللسان دون القلب ـ؛ فأخرج أعمال القلوب والجوارح عن مسمّى الإيمان[3]. ومن ذلك شروط شهادة أن لا إله إلا الله؛ إذ هي أصل لأعمال الجوارح والقلوب، فتدخل دخولاً أوّلياً في عدم اعتبارها عنده في صحة الإيمان.

والكلام في الرد على هؤلاء الكرامية سيأتي في موضعه ـ إن شاء الله تعالى ـ عند مناقشة من جعل النطق والإقرار الشرط الأوحد لصحة الإيمان، لأنه الأنسب والألصق مقاماً به.

---

(1) بل جميع طوائف المرجئة مطبقون على نفي هذه الشروط؛ ولكن بين مقل ومكثر؛ فمن نافٍ لجميعها كالكرامية، ومن ناف لبعضها على خلاف بينهم في نوع المنفي منها، وسيأتي بيان القدر المنفي ونوعه عند كل طائفة في ثنايا تفصيل هذه الشروط.

(2) هو: محمد بن كرام السجستاني، رأس الفرقة الكرامية، من المرجئة الغلاة، كان عامياً لا يقرأ ولا يكتب؛ فكان يملي على أصحابة من بَنيّات أفكاره، وكان يزعم أن معبوده جسم له حدٌّ ونهاية، فطرد من سجستان، فاستقر به المقام بنيسابور، فكان يظهر الزهد والتقشف، وكان يقول أن الإيمان قول اللسان دون اعتقاد القلب وعمل الأركان.

انظر: الفرق بين الفرق للبغدادي (ص: 215 ـ 225)، والبرهان للسكسكي (ص: 35).

(3) انظر: مقالات الإسلاميين للأشعري (223/1) والفرق بين الفرق (ص: 223)، والبرهان للسكسكي (ص: 35).

والجدير بالذكر أن الكرامية لا تُنكر وجوب أعمال القلوب، كالمعرفة والتصديق ونحوهما، ولكن تقول: لا تدخل في اسم الإيمان حذراً من تبعضه وتعدده، لأنهم رأوا ـ كما سيأتي في شبههم ـ أنه لا يمكن أن يذهب بعضه ويبقى بعضه، بل ذلك يقتضي أن يجتمع في القلب إيمان وكفر، واعتقدوا الإجماع على نفي ذلك، كما ذكر هذا الإجماع الأشعري وغيره. [مجموع الفتاوى (394/7) بتصرف يسير].

وقد تأثر بهؤلاء الكرامية بعض المتأخرين ممن ينتسب إلى العلم والسنة، فظهر في كلامهم النفيُ لهذه الشروط إما تصريحاً وإما تلويحاً. وممن قال بنفي هذه الشروط صراحة رجلٌ ظهر قِبَلَنا بالسودان ينتسب إلى العلم والسنة حيث زعم أن هذه الشروط من بدع السلفيين[1]، وأن أوّلَ من قعَّد وأصّل لها الشيخ الإمام محمد بن عبد الوهاب ـ رحمه الله ـ بل ذهب إلى أبعد من ذلك، فقال: ليس في الإسلام شيء اسمه شروط لا إله إلا الله[2] ثم أخذ يتناقض في كلامه؛ فتارة يقول: إنها شروط كمال؛ وتارة يقول: أنها شروط صحة بين العبد وربه وشروط كمال بين العباد، فأتى بمصطلحات حادثة لم يسبقه إليها أحد من أهل السنة. وليس له شبهة إلا قوله أن القول بهذه الشروط مَرْكَب إلى تكفير الأمة. والرد على كلامه من عدة جهات:

الأولى: قوله أن هذه الشروط من بدع السلفيين: كلام غير مطابق للواقع، فهو كذب عليهم، فالسلفيون هم أهل السنة، وهم الذين يقتفون آثار من مضَوْا من سلف هذه الأمة من الصحابة والتابعين، وهم في اعتبار هذه الشروط مقتفون لآثارهم؛ فقد جاء في كلام السلف الأوائل ما يدل على أن لِ((لا إله إلا الله)) شروطاً. فقد روى ابن أبي الدنيا في كتابه ((حسن الظن بالله))[3] بإسناده إلى الحسن[4] أنه قال للفرزدق[5]، وهو يدفن امرأته: ما أعددت لهذا اليوم[6]؟ فقال الفرزدق: شهادة أن لا إله إلا الله منذ

(1) يعني المتأخرين ممن ينسبون إلى السلف ويحرصون على اقتفاء آثارهم، والسير بسيرهم في الاعتقاد والعمل. ويُطلق عليهم السلفيون. ولا محظور في هذه النسبة. قال شيخ الإسلام ـ رحمه الله ـ: ((لا عيب على من أظهر مذهب السلف وانتسب إليه واعتزى إليه .. فإن مذهب السلف لا يكون إلا حقاً)) انتهى. [مجموع الفتاوى (149/4)].

(2) انظر: مجازفات عشيش، للأخ نزار هاشم.

(3) (ص: 68) رقم (102)، وأورده الحافظ ابن رجب في كلمة الإخلاص (ص: 10).

(4) هو: الحسن بن يسار البصري مولى الأنصار سيد التابعين في زمانه بالبصرة، قال الذهبي في ترجمته: ((كان ثقة في نفسه، حجة رأساً في العلم والعمل، عظيم القدر، وقد بدت منه هفوة في القدر لم يقصدها لذاتها، فتكلموا فيه فما التفت إلى كلامهم، لأنه لما حوقق عليها تبرأ منها)) مات سنة عشر ومائة. انظر: ميزان الاعتدال (281/2)، وتقريب التهذيب (ص: 236)

(5) هو: همام بن غالب بن صعصعة، من بني تميم، شاعر مشهور بلقبه، كنيته أبو فراس، وكان يتشيع لآل البيت. يغلب على شعره الفخر، توفي سنة (114) هـ. انظر: ديوانه (ص: 5 ـ 6).

(6) في الطبقات لابن سعد (140/7): ((ما أعددت لهذا المضجع؟)).

سبعين سنة. قال الحسن ـ رحمه الله ـ: ((نعم العُدَّة. لكن لـلاإله إلا الله شروطٌ، فإياك وقذف المحصنة))[1].

وقيل للحسن: إن ناساً يقولون: من قال لا إله إلا الله دخل الجنة؟ فقال: من قال: لا إله إلا الله، فأدَّى حقها وفرضها دخل الجنة[2].

وقال وهب بن منبه[3] لمن سأله: أليس لا إله إلا الله مفتاح الجنة[4]؟ قال: بلى، ولكن ليس مفتاح إلا له أسنان؛ فإن جئت بمفتاح له أسنان فُتح لك، وإلا لم يفتح لك[5].

وقد فُسِّرت أسنان المفتاح بشروط شهادة أن لا إله إلا الله[6].

فتبين أن القول بأن لـ((شهادة أن لا إله إلا الله)) شروطاً قول قديم قال به السلف، وليس هو من بدع المتأخرين كما زعمه هذا القائل.

الجهة الثانية: قوله ليس في الإسلام شيء اسمه شروط لا إله إلا الله. إن أراد به الاسم، فهو كذلك؛ فلم يَرِد هذا الاصطلاح في القرآن ولا في السنة. أما إن أراد المسمّى فهو مما ورد في القرآن والسنة؛ إذ ما من شرط من هذه الشروط إلا وعليه أكثر من دليل من الكتاب

(1) بهذا اللفظ أورده الحافظ ابن رجب في كلمة الإخلاص (ص: 10). وأصله في الطبقات لابن سعد (140/7)، وعند ابن أبي شيبة في المصنف (246/7). وهو حسن بمجموع طرقه ورواياته. انظر: أقوال التابعين في مسائل التوحيد والإيمان لعبد العزيز المبْدِّل (ص: 504).

(2) أخرجه التيمي في كتابه الحجة وبيان المحجة (152/2)، وفي سنده الحسن بن عميرة، وهو مجهول. ولكن الأثر يشهد له ما قبله. انظر: أقوال التابعين في العقيدة (502/2 ـ 503).

(3) هو: أبو عبد الله الصنعاني الأبناوي ـ بفتح الهمزة وسكون الموحدة بعدها نون ـ، عالم اليمن، من كبار التابعين وفضلائهم، ولد في آخر خلافة عثمان روى عن أبو هريرة وعبد الله بن عمر وابن عباس وأبي سعيد وجابر وغيرهم ـ رضي الله عنهم أجمعين. وعنده من علم الكتاب الشيء الكثير، وحديثه في الصحيحين. توفي سنة أربع عشرة ومائة. انظر: الجرح والتعديل (24/9)، وتذكرة الحفاظ (101/1).

(4) يشير السائل إلى قوله ـ صلى الله عليه وسلم ـ: ((إن مفتاح الجنة لا إله إلا الله)). خرّجه الإمام أحمد في المسند (242/5). قال الحافظ ابن رجب: إسناده منقطع [كلمة الإخلاص (ص: 11)].

(5) أخرجه البخاري في كتاب التاريخ الكبير (95/1)، وعلّقه في أول كتاب الجنائز من صحيحه، وأخرجه أبو نعيم في الحلية (66/4)، وفي صفة الجنة (جـ39/2) رقم (191)، والبيهقي في الأسماء والصفات (274/1) رقم (208)، ووصله الحافظ ابن حجر في تغليق التعليق (454/2).

(6) انظر: كلمة الإخلاص لابن رجب (ص: 11).

أو السنة. والعبرة بالمعاني لا بالألفاظ والمباني؛ والحكم على الألفاظ دون النظر إلى المعاني ظاهرية مرفوضة. والقطعُ أنّ مرادَه الثاني لأن نزاعه في اعتبار هذه المعاني.

الجهة الثالثة: قوله أن القول بهذه الشروط مركب إلى تكفير الأمة، هو من الجهل بأصول أهل السنة؛ فإن أهل السنة ـ وهم القائلون بهذه الشروط ـ من أكثر الناس ورعاً وأبعدهم عن تكفير المعيّنين؛ إذ من أصولهم المقررة أن من ثبت إسلامه بيقين لا يُخرج منه إلا بيقين، وأنه لا يكفّر المسلم إلا بعد توفر الشروط وانتفاء الموانع. كما أنهم لا ينقّبون عما في قلوب الناس تأسِّياً بإمامهم وقدوتهم محمدٍ ﷺ القائل: «إني لم أؤمر أن أنقب عما في قلوب الناس»[1]، والقائل: «هلا شققت عن قلبه»[2] بل يحكمون بالظاهر ويكلون أمر السرائر إلى الله تعالى.

يقول الإمام الطحاوي ـ رحمه الله ـ: ((ولا نشهد عليهم بكفر، ولا بشرك، ولا بنفاق ما لم يظهر منهم شيء من ذلك، ونذر سرائرهم إلى الله تعالى))[3].

فالمقرر عندهم أن كل من تلفّظ بالشّهادتين هو باقٍ على إسلامه، لا يزول عنه اسم الإسلام إلا إذا أتى بناقض من نواقض الإسلام المعروفة عند أهل العلم[4].

ومع ذلك فالتكفير ليس لأحدٍ منهم بل هو حكم شرعي لله ولرسوله ﷺ[5] ينطبق على من تلبس به، ولكن أهل السنة قد وضعوا له ضوابطَ مستفادةً من الكتاب والسنة[6]؛

---

(1) أخرجه البخاري في كتاب المغازي، باب: بعث علي بن أبي طالب وخالد بن الوليد رضي الله عنهما إلى اليمن قبل حجة الوداع (جـ129/5) ح (4351)، ومسلم في كتاب الزكاة (742/2) ح (1064).

(2) أخرجه البخاري في كتاب الإيمان من صحيحه (14/1) حديث رقم (25)، ومسلم في كتاب الإيمان (96/1) حديث رقم (158) كلاهما من حديث أسامة بن زيد رضي الله عنهما.

(3) الطحاوية مع شرحها لابن أبي العز (ص: 371).

(4) انظر: لهذه النواقض نواقض الإسلام العشرة للشيخ محمد بن عبد الوهاب ـ رحمه الله ـ ضمن مجموع مؤلفاته (385/1 ـ 387).

5)) يقول الإمام أحمد ـ رحمه الله ـ ((فإن الإيجاب والتحريم والثواب والعقاب والتكفير والتفسيق هو إلى الله ورسوله ليس لأحد في هذا حكم وإنما على الناس إيجاب ما أوجبه الله ورسوله وتحريم ما حرمه الله ورسوله وتصديق ما أخبر الله به ورسوله)). نقلاً عن مجموع الفتاوى (555/5). وانظر: نفس المصدر (525/12).

6)) لضوابط التكفير عند أهل السنة ينظر: مجموع الفتاوى (500/28)، وشرح الطحاوية لابن أبي العز (ص: 296 ـ 306)، والتكفير وضوابطه عند أهل السنة للدكتور إبراهيم بن عامر الرحيلي.

فالقول بهذه الشروط لا يستلزم التكفير، ولكن الإخلال بهذه الشروط هو المستلزم للتكفير وذلك وفقاً للضوابط المقرّرة عند أهل السنة في تكفير المعيَّن.

والإخلال بهذه الشروط أمر يظهر على الجوارح، وذلك للتلازم بين الظاهر والباطن؛ ففساد الظاهر مرتبط بفساد الباطن كما أن صلاحه مرتبط بصلاح الباطن. وقد دل على ذلك قوله ـ صلى الله عليه وسلم ـ: ((ألا وإن في الجسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد كله، وإذا فسدت فسد الجسد كله ألا وهي القلب))[1] .

وفي هذا يقول شيخ الإسلام ـ رحمه الله ـ: ((العمل الظاهر لازم للعمل الباطن لا ينفك عنه، وانتفاء الظاهر دليل انتفاء الباطن))[2]. ويقول: ((ثم القلب هو الأصل؛ فإذا كان فيه معرفة وإرادة سرى ذلك إلى البدن بالضرورة، لا يمكن أن يتخلف البدن عما يريده القلب، ولهذا قال النبي ﷺ: «ألا وإن في الجسد مضغة إذا صلحت صلح لها سائر الجسد ألا وهي القلب» ......؛ فإذا كان القلب صالحاً بما فيه من الإيمان علماً وعملاً قلبياً لزم ضرورة صلاح الجسد بالقول الظاهر والعمل، فالإيمان المطلق[3] كما قال أئمة أهل الحديث: قول وعمل، قول باطن وظاهر، وعمل باطن وظاهر، والظاهر تابع للباطن لازم له، متى صلح الباطن صلح الظاهر، وإذا فسد فسد. ولهذا قال من قال من الصحابة عن المصلي العابث: لو خشع قلب هذا لخشعت جوارحه))[4].

وأيضاً: فإن الشخص قد يتكلم بكلامٍ يُحكم بموجبه عليه بانتفاء هذه الشروط من قلبه؛ كمن سمعناه يقول: إنه يشك في صحة دين الإسلام، أو في صدق النبي عليه الصلاة والسلام، أو قال: قلتُ لا إله إلا الله وأنا مبغضٌ لها، أو ولن انقاد لحقوقها، فهذا كافر لأنه قد شرح بالكفر صدراً وأبان عمَّا في قلبه[5].

(1) أخرجه البخاري في كتاب الإيمان، باب: فضل من استبرأ لدينه ح (52) (جـ22/1 ـ 23)، ومسلم كتاب المساقاة (1219/3 ـ 1220) ح (1599).

(2) مجموع الفتاوى (554/7).

(3) في مجموع الفتاوى العبارة: ((والعمل بالإيمان المطلق)) وهي غير مستقيمة.

(4) المصدر نفسه (187/7).

(5) انظر: مغني المريد الجامع لشروح كتاب التوحيد (380/1 ـ 381).

ومن ذلك أيضاً قول من يقول: إن الزنديق لا تقبل توبته ـ كما سيأتي[1] ـ، حيث يحكم بكفره في الظاهر، لكونه يرجِّح احتمال عدم صدقه في الباطن.

رابعاً: قوله أن هذه الشروط شروط كمال هو خلاف المقرّر عند أهل العلم من أهل السنة؛ فإنهم قد نصوا على أنها شروط صحة؛ فلا تنفع شهادة التوحيد ـ عندهم ـ قائلها إلا باجتماع هذه الشروط وتحققها.

يقول الشيخ عبد الرحمن بن حسن آل الشيخ ـ رحمه الله ـ: ((لا بد في شهادة أن لا إله إلا الله من سبعة شروط، لا تنفع قائلها إلا باجتماعها))[2] ثم عدّها.

وقال حافظ حكمي ـ رحمه الله ـ في نظمه سلم الوصول:

وبشروط سبعة قد قُيِّدت ... وفي نصوص الوحي حقّاً وردت

فإنه لم ينتفع قائلها ... بالنطق إلا حيث يستكملها[3]

كما أن القول بأنها شروط كمال لا شروط صحة موافق لقول الكرَّامية من المرجئة القائلين بأن الإيمان هو الإقرار بالشهادتين، وأن الأعمال غير داخلة في أصله، وقولهم مبتدع في الإسلام، وقد بدّعهم السلف، وكَثُر نكيرهم عليهم؛ وكلامهم في تبديعهم، وتشديد الإنكار عليهم مشهور عند أهل السنة وسيأتي ذكر طرف منه في موضعه إن شاء الله تعالى.

خامساً: قوله: بأن هذه الشروط شروط صحة بين العبد وربه وشروط كمال بين العباد، مصطلح حادث بل فاسد. فقوله: أنها شروط صحة بين العبد وربه يلزم منه حصر الكفر في الباطن فقط، وهو مذهب المرجئة. وكُفْر الباطن لا سبيل لأحدٍ إلى معرفته والكشف عنه، وعليه فلا يتحقق كُفْرُ كافرٍ قط إلا بالنص الخاص في شخصٍ شخص[4]، وهو خلاف المقرر عند أهل العلم؛ إذ المقرَّر عندهم أن الأحكام جميعها مبناها على الظاهر.

(1) انظر: (ص 605).

(2) فتح المجيد (ص: 114).

(3) معارج القبول شرح سلم الأصول (2/418ـ 419).

(4) إيثار الحق على الخلق في رد الخلافات (ص: 380).

يقول الإمام الشافعي ـ رحمه الله ـ: ((إنما كُلِّف العباد الحكم على الظاهر من القول، أو الفعل، وتولى الله الثواب على السرائر دون خلقه))(1).

وقد حكى الحافظ ابن حجر ـ رحمه الله ـ الإجماع على هذه القاعدة، فقال: ((وكلهم أجمعوا على أن أحكام الدنيا على الظاهر، والله يتولى السرائر، وقد قال ـ صلى الله عليه وسلم ـ لأسامة: «هلا شققت عن قلبه». وقال للذي سارَّه في قتل رجل: «أليس يصلي؟» قال: نعم. قال: أولئك الذين نهيت عن قتلهم))(2).

ويقول شيخ الإسلام ـ رحمه الله ـ في توضيح هذه القاعدة: ((وقد يكون في بلاد الكفر من هو مؤمن في الباطن يكتم إيمانه مَنْ لا يعلم المسلمون حاله، إذا قاتلوا الكفار فيقتلونه، ولا يُغَسَّل، ولا يُصلّى عليه، ويُدفن مع المشركين، وهو في الآخرة من المؤمنين أهل الجنة، كما أن المنافقين تُجْرَى عليهم في الدنيا أحكام المسلمين، وهم في الآخرة في الدرك الأسفل من النار؛ فحكم الدار الآخرة غير حكم الدار الدنيا))(3).

وقد أجرى أهل العلم هذه القاعدة في جميع الأحكام، في إثبات الإسلام وفي الإخراج عن دائرته، وفي التفسيق والتبديع، وفي حقوق العباد بعضهم على بعض وفي مناكحاتهم وسائر معاملاتهم.

ومما يدل على إجرائهم هذه القاعدة في مسائل التكفير خاصة قول ابن حجر الهيتمي ناقلاً عن القاضي عياض(4) ومقرّاً له: ((وما ذكره ظاهر إذ المدار في الحكم بالكفر على الظواهر، ولا نظر بالمقصود والنيات))(5).

---

(1) الأم (573/2).

(2) الفتح (273/12).

(3) درء التعارض: (433/8).

(4) هو: عياض بن موسى بن عمرو بن موسى اليحصبي السبتي المالكي، أبو الفضل المشهور بالقاضي عياض، محدث فقيه أصولي مفسر، عالم باللغة وأشعار العرب وأيامهم وأنسابهم، وهو شاعر خطيب، أصله من الأندلس، ولد بسبتة سنة (496). من مشايخه: القاضي أبو الوليد بن رشد، وأبو الطاهر السلفي، وأبو بكر بن العربي. من مصنفاته الكثيرة: ((الإكمال في شرح صحيح مسلم)) أكمل به ((المعلم في شرح مسلم)) للمازري، و((ترتيب المدارك في ذكر فقهاء مذهب مالك))، توفي بمراكش سنة ((544)) هـ.

انظر: وفيات الأعيان (483/3 ـ 485)، الديباج المذهب (46/2 ـ 51)، وسير أعلام النبلاء (212/20 ـ 218).

(5) الإعلام بقواطع الإسلام لابن حجر الهيتمي (ص: 15).

الجهة السادسة: وقوله بأنها شروط كمال بين العباد هو من غرائبه وفرائده. وهو محتمل لقولٍ باطل موجود، ولقولٍ فاسدٍ إليه غير مسبوق؛ فإن قصد به أنها شروط كمال في أحكام الدنيا، بمعنى أنه لا يكفّر المسلم بفقدها، فهذا قول غالية المرجئة كما تقدم. وإما إن قصد به أن تفاضل الناس في الدنيا فيما بينهم يكون وِفْقَاً لتحقيق هذه الشروط، فهذا لا يقوله عاقل، لأن تفاضل الناس ومراتبهم في الإيمان لا علم لأحدٍ من الناس به، بل هو من الغيب الذي لا يعلمه إلا الله ﷻ، والخوض فيه من باب تعليم الله تعالى بما في القلب، وهو سوء أدب مع الله تعالى. قال تعالى: ﴿ۆ ۈ ۈ ۇٴ ۋ ۋ ۅ ۅ ۉ ۉ ې ې ئا ئا ئەئە ئو ئو ئۇ ئۇ ئۆ ﴾ [الحجرات: 16] [1]. ولكن من ورد النص في تفضيله جاز لنا تفضيلُه كما في السنن عن أبي بكرة عن النبي ﷺ قال: «هل رأى أحد منكم رؤيا؟». فقال رجل: أنا. رأيت كأن ميزاناً نزل من السماء فوزنت أنت وأبو بكر فرجحت أنت بأبي بكر ثم وزن أبو بكر وعمر فرجح أبو بكر ثم وزن عمر وعثمان فرجح عمر ثم رفع الميزان فاستاء لها النبي ﷺ. فقال: «خلافة نبوة ثم يؤتي الله الملك من يشاء»[2]. قال أبو بكر بن عياش[3] . معلقاً على هذا الحديث .: ما سبقهم أبو بكر بصلاة ولا صيام ولكن بشيء وقر في قلبه[4].

---

1)) انظر: كلام ابن سعدي . رحمه الله . في تفسير هذه الآية في تفسيره (ص: 802).

(2) أخرجه أبو داود في كتاب السنة، باب الخلفاء (208/4) ح (4634)، والترمذي في كتاب الرؤيا، باب ما جاء في رؤيا النبي ﷺ (468/4) ح (2287) وقال: حسن صحيح، ورواه أحمد في المسند (44/5، 50) والحاكم في المستدرك (71/3). وقال: صحيح على شرط الشيخين ولم يخرّجاه. وحكم الألباني بأنه صحيح كما في صحيح سنن الترمذي (1864).

(3) هو: أبو بكر بن عياش بن سالم الأسدي الكوفي المقرىء، الحناط، بمهملة ونون، مشهور بكنيته، والأصح أنها اسمه، وقيل: اسمه محمد أو عبد الله أو سالم أو شعبة أو رؤبة أو مسلم أو خداش أو مطرف أو حماد أو حبيب عشرة أقوال، ثقة عابد، إلا أنه لما كبر ساء حفظه، وكتابه صحيح، من السابعة، مات سنة أربع وتسعين بعد المئتين، وقيل: قبل ذلك بسنة أو سنتين، وقد قارب المائة، وروايته في مقدمة مسلم. [تقريب التهذيب (ص: 1118)].

(4) أورده العجلوني في كشف الخفاء (248/2) وقال ذكره الغزالي في الإحياء، وقال مخرجه العراقي: لم أجده مرفوعاً، وهو عند الحكيم الترمذي، وأبو يعلى عن عائشة وأحمد بن منيع عن أبي بكر كلاهما مرفوعاً، وقال في النوادر: إنه من قول بكر بن عبد الله المزني. انتهى. وانظر: منهاج السنة (223/6، و493/8).

إلا أن الاحتمال الأول ينقضه قوله: ((إنها شروط صحة بين العبد وربه))، فلم يبق إلا الاحتمال الثاني، وهو لا يخرج من رأسٍ ذي عقل للمعاني[1].

وممّن ألمح إلى نفي هذه الشروط أيضاً صاحب كتاب "التكفير جذوره أسبابه مبرّراته" حيث قال في ((ص:145)) منه: ((... من كل ذلك وأمثاله يتضح جلياً أن النطق بالشهادة يكفي للحكم لصاحبها بالإسلام، **ولا نملك أن نضع لذلك شروطاً لم يطلبها الشارع الحكيم**)). اهـ.

وقد بني هذا القول على أدلة من الشرع، مفادها: أن الشخص إذا قال لا إله إلا الله لا يُطالب بأكثر من ذلك، ولا يُسأل هل قال الشهادة بإخلاص وصدق ويقين. فذكر من ذلك: قصة ذات أنواط، وفيها طَلَبُ بعض الصحابة من النبي ﷺ أن يجعل لهم ذات أنواط كذات أنواط المشركين التي كانوا ينوطون بها أسلحتهم طلباً للحِرْز والبركة. ومع ذلك لم يَرُدّ النبي ﷺ عليهم شهادتهم بدليل أنه لم يطالبهم بإعادتها، بل قال: «قلتم والذي نفس محمد بيده كما قالت بنو إسرائيل لموسى: اجعل لنا إلهاً كما لهم آلهة، قال: إنكم قوم تجهلون»[2].

والاستدلال بهذا الحديث على نفي شروط شهادة أن لا إله إلا الله غير متوجّه. بل هو دالٌّ على هذه الشروط بدليل أن النبي ﷺ أنكر عليهم قولهم، وشبّه قالهم بقال بني إسرائيل لموسى: ((اجعل لنا إلهاً كما لهم آلهة))، فلو كانوا غير مطالبين بشروط تحقيق كلمة التوحيد لما كان للإنكار عليهم مساغ. وغاية ما في هذا الحديث أن العلماء يستدلون به على مسألة العذر بالجهل في مسائل الاعتقاد في حق من كان حديث عهد

(1) **قلت**: وقد يريد معنىً حقاً، ولكن لا يدل عليه اللفظ، وهو أن يقصد بذلك أن حفظ هذه الشروط وإحصاءها شرط كمال، فالذي يعلم هذه الشروط مع تحقيقها لها أكمل ممن لا يعلم هذه الشروط إلا أنه محقق لها. ولكن القول بأنها شروط كمال مصطلح شرعي لا يُعبَّر به على هذه الصورة التي قد يريدها القائل؛ فالواجب التعبير بالألفاظ المبيِّنة وترك الألفاظ المجملة.

(2) أخرجه الترمذي في جامعه (412/4) حديث رقم (2180)، وأحمد في المسند (218/5)، وابن أبي شيبة في المصنف (479/7)، وعبد الرزاق في المصنف (369/11)، وأبو يعلى (30/3)، والطبراني في الكبير (275/3) رقم (3290)، وأورده الهيثمي في المجمع (24/7) وقال: رواه الطبراني وفيه كثير بن عبد الله، وقد ضعفه الجمهور، وحسن الترمذي حديثه. قلت: وحسن إسناده العلامة الألباني ـ رحمه الله ـ في ظلال الجنة في تخريج السنة لابن أبي عاصم (ص:37).

بإسلام، ولم يتمكّن بَعْدُ من العلم بتفاصيل شعب الإيمان، وما يناقضها، بل آمن إيماناً مجملاً فوقع منه نَوْعُ شركٍ، فلا يكفر بذلك(1).

ومن الشبهات التي أوردها أيضاً وبنى عليها نفيَه لهذه الشروط: قصة الأعرابي الذي سأل النبي ﷺ عن شرائع الإسلام، فلما أخبره بها انصرف وهو يقول: ((والله لا أزيد عليها شيئاً)). فقال ﷺ معقّباً على قوله: «أفلح إنْ صدق»(2). قال: ففي هذا الحديث لم يُطالب الأعرابي بأكثر من قول لا إله إلا الله وفعل الصلاة والزكاة والصوم فأين هذه الشروط؟

ثم أضاف: ومن المعروف أن بعض الأعراب كان يقف على رسول الله ﷺ يسأله ثم يسلم وينصرف، ولم يطعن أحد في إسلام هؤلاء وأمثالهم(3).

ويجاب عن استدلاله بهذا الحديث من جهتين:

أولاً: أنه لم يرد في أي لفظ من ألفاظ الحديث أن النبي ﷺ أمر الأعرابي بقول لا إله إلا الله، وعلى ذلك فلا يصح الاستدلال بهذا الحديث في موضع النزاع.

ثانياً: على فرض ورود الأمر بالشهادة إلا أن الرواة لم ينقلوها اختصاراً لشهرتها كما ذهب إليه بعض أهل العلم(4) فالجواب من ثلاثة أوجه:

---

(1) انظر: كشف الشبهات ضمن مؤلفات الشيخ محمد بن عبد الوهاب، القسم الأول، العقيدة والآداب الإسلامية (ص: 175).

وانظر: في تقرير هذه المسألة: التمهيد لابن عبد البر (42/18)، ومجموع الفتاوى (411/11).

(2) أخرجه البخاري في كتاب الإيمان، باب: الزكاة من الإسلام (جـ20/1) حديث رقم (46)، ومسلم في كتاب الإيمان (41/1) حديث رقم (8 و10).

(3) التكفير جذوره أسبابه مبرراته (ص: 145). قلت: ولا يرد هنا أنه يقصد بكلامه عدم التوقف في إسلام من نطق بالشهادتين حتى يُعلم منه تحقق هذه الشروط، لأنه استدل بقصة ذات أنواط على عدم المطالبة بهذه الشروط مما يدل على أنه يجنح إلى نفي هذه الشروط وعدم اعتبارها مطلقاً كما هو ظاهر استدلاله. وتوضيحه: أن أصحاب ذات أنواط قد استقرَّ إسلامهم فالذي حصل منهم هو بعد قولهم لا إله إلا الله، فلو كان مراده أن لا يُسأل من نطق بالشهادتين هل قالها مستكملاً لهذه الشروط لما استدل بهذه القصة، فاستدلاله بهذه القصة دليل نفيه لهذه الشروط، وقد يكون له قصد آخر معتبر، ولكن نحن نحاكمه على ظاهر كلامه لا على ما في قلبه ونيته لأن الألفاظ كما قيل قوالب المعاني. والله تعالى أعلم بمراد عباده.

(4) انظر: فتح الباري (107/1).

الوجه الأول: أن في هذا الحديث ما يدل على اعتبار هذه الشروط بدليل أن النبي ﷺ أمر الأعرابي بالصلاة والزكاة والصوم بعد الشهادتين، وهذه الأعمال دالٌّ بعضها على شرط الانقياد العملي كما سيأتي[1]. كما أن قوله ﷺ: «أفلح إن صدق» فيه إشارة إلى شرط الصدق؛ إذ أناط النبي ﷺ فلاح الأعرابي في الآخرة بصدقه في التزام ما أؤمر به، ومن ذلك الصدق في شهادة التوحيد، والصدق أيضاً متضمِّن لشرطي الإخلاص واليقين. كما أن قوله: ((والله لا أزيد على ذلك ولا أُنْقِص)) دال على قبوله لما أؤمر به، وانقياده لذلك. وأيضاً مجيئه إلى النبي ﷺ وإسلامه بين يديه ـ طائعاً مختاراً ـ دال على محبته لهذه الكلمة ولما تقتضيه من إخلاص التوحيد لله تعالى ونبذ الشرك والتنديد.

الوجه الثاني: أن المخاطبين زمن البعثة كانوا عرباً أقحاحاً خُلَّصاً يفهمون معنى الخطاب؛ ولذلك لما أمر النبي ﷺ مشركي العرب بأن يقولوا: لا إله إلا الله. استنكروا قائلين ـ كما حكى الله تعالى عنهم ـ: ﴿ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ﴾ [ص: 5]، وذلك لعلمهم بما تقتضيه هذه الكلمة وتستلزمه من إخلاص التوحيد لله تعالى والبراءة من الشرك وأهله. ولكن لمّا بَعُد الناس عن عهد الرسالة وشابت العجمةُ لغة العرب بسبب دخول الأعاجم وخاصة الفرس في الإسلام ووقع التأثر بعلم الكلام حصل الاشتباه عند بعض الناس في معاني كثيرٍ من الألفاظ الشرعية، ومن ذلك لفظ ((الإله)) ولفظ ((الرب)) فاحتيج إلى هذا البيان لمعنى كلمة التوحيد وما تقتضيه وتستلزمه.

وحول هذا المعنى يقول أبو الأعلى المودودي ـ رحمه الله ـ: ((...أنه لما نزل القرآن في العرب وعرض على الناطقين بالضاد، كان حينئذٍ يعرف كل امرءٍ منهم ما معنى ((الإله)) وما المراد ب((الرب))؛ لأن كلمتي الإله والرب كانتا مستعملتين في كلامهم من ذي قبل، وكانوا يحيطون علماً بجميع المعاني التي تطلقان عليها. ومن ثَمّ إذا قيل لهم: لا إله إلا الله ، ولا ربَّ سواه ولا شريك له في ألوهيته وربوبيته، أدركوا ما دُعوا إليه تماماً، وتبيّن لهم من غير ما لَبْسٍ ولا إبهامٍ أي شيء هو الذي قد نفاه القائل ومنع غير الله أن يوصف به، وأي شيء قد خصّه وأخلصه لله تعالى؛ فالذين كفروا إنما كفروا عن بينة ومعرفة بكل ما يبطله وينعى عليه كفره بألوهية غير الله وربوبيته، وكذلك من آمن فقد آمن عن بينة وبصيرة بكل ما يوجب قبولُ تلك العقيدة الأخذ به أو الانسلاخ عنه، وكذلك كانت كلمتا ((العبادة))

(1) انظر: (ص: 980).

و«الدين» شائعتيْن في لغتهم؛ وكانوا يعلمون ما العبد، وما الحال التي يعبّر عنها بالعبودية، وما هو المنهاج العملي الذي يطلق عليه اسم «العبادة» وما مغزى «الدين»، وما هي المعاني التي تشتمل عليها هذه الكلمة؟ ومن ثم إذا قيل لهم: ﴿ چ چ چ چ چ ﴾ وادخلوا في دين الله منقطعين عن الأديان كلها ما أخطأوا في فهم هذه الدعوة التي جاء بها القرآن. وما إن قرعت كلماتها أسماعهم حتى تبيَّنوا: أي نوع من التغيير في نظام حياتهم جاءت تطالبهم به تلك الدعوة.

ولكن في القرون التي تلت ذلك العصر الزاهر جعلت تتبدل المعاني الأصيلة الصحيحة لجميع تلك الكلمات، تلك المعاني التي كانت شائعة بين القوم عصر نزول القرآن، حتى أخذت تضيق كل كلمة من تلكم الكلمات الأربع عما كانت تتسع له وتحيط به من قبل، وعادت منحصرة في معانٍ ضيقة محدودة، ومخصوصة، بمدلولات غامضة مشتبهة. وذلك لسببين اثنين: الأول: قلة الذوق العربي السليم ونضوب معين العربية الخالصة في العصور المتأخرة، والثاني: أن الذين ولدوا في المجتمع الإسلامي ونشأوا فيه لم يكن قد بقي لهم من معاني كلمات «الإله» و«الرب» و«العبادة» و«الدين» ما كان شائعاً في المجتمع الجاهلي وقت نزول القرآن.

ولأجل هذين السببين أصبح اللغويون والمفسرون في العصور المتأخرة يشرحون أكثر كلمات القرآن في معاجم اللغة وكتب التفسير بالمعاني التي فهمها المتأخرون من المسلمين بدلاً من معانيها اللغوية الأصيلة. ودونك من ذلك أمثلة:

إن كلمة «الإله» جعلوها كأنها مترادفة مع كلمة الأصنام والأوثان.

وكلمة «الرب» جعلوها مترادفة مع الذي يربي وينشئ، وللذات القائمة بأمر تربية الخلق وتنشئتهم.

وكلمة «العبادة» جعلوها في معاني التألُّه والتنسُّك والخضوع والصلاة بين يدي الله.

وكلمة «الدين» جعلوها نظيراً لكلمة «النحلة».

وكلمة «الطاغوت» فسروها بالصنم أو الشيطان.

فكان النتيجة أن تعذر على الناس أن يدركوا حتى الغرض الحقيقي والمقصد الجوهري من دعوة القرآن، فإذا دعاهم القرآن ألا يتخذوا من دون الله إلهاً، ظنوا أنهم وفَّوْا مطالبة القرآن حقها لما تركوا الأصنام واعتزلوا الأوثان؛ والحال أنهم لا يزالون متشبثين بكل

ما يسعه ويحيط به مفهوم ((الإله)) ما عدا الأوثان والأصنام، وهم لا يشعرون أنهم بعملهم ذلك قد اتخذوا غير الله آلهاً[1]. وإذا ناداهم القرآن أن الله تعالى هو الرب فلا تتخذوا من دون الله رباً، قالوا: ها نحن أولاء لا نعتقد أحداً من دون الله مربياً لنا ومتعهداً لأمرنا، وبذلك كملت عقيدتنا في باب التوحيد[2]، والواقع أنه قد أذعن أكثرهم لربوبية غير الله من حيث المعاني الأخرى التي تطلق عليها كلمة ((الرب)) غير هذا المعنى . المربي . وإذا خاطبهم القرآن: ﴿ ﭶ ﭷ ﭸ ﭹ ﴾ [النحل: 36] قالوا: لا نعبد الأوثان، ونبغض الشيطان ونلعنه ولا نخشع إلا لله، فقد امتثلنا هذا الأمر القرآني أيضاً امتثالاً، والحال أنهم لا يزالون متمسكين بأذيال الطواغيت الأخرى غير الأصنام المنحوتة من الأحجار[3]، وقد خَصَّوْا سائر ضروب العبادة . اللهم إلا التأله[4] . لغير الله، وقُلْ مثل ذلك في ((الدين))، فإنه لا يفهم الناس من معنى إخلاص الدين لله تعالى غير أن ينتحل المرء ما يسمونه ((الديانة الإسلامية)) وألاَّ يبقى في ملة الهنادك أو اليهود أو النصارى. ومن ههنا يزعم كل مَنْ هو معدود من أهل الديانة الإسلامية أنه قد أخلص دينه لله، والحق أن أغلبيتهم ممن لم يخلصوا دينهم لله تعالى من حيث المعاني الواسعة التي تشتمل عليها كلمة ((الدين))[5]. انتهى.

الوجه الثالث: أن هذا الحديث . إن سُلِّم إطلاقه . مقيّد بأحاديثَ أخرى فيها التنصيص على أن الشهادة لا تنفع قائلها إلا بشروط؛ كقوله ﷺ: ((من قال لا إله إلا الله مخلصاً بها قلبه دخل الجنة))[6]، وكقوله: ((إن الله حرم على النار من قال لا إله إلا الله يبتغي بذلك وجه

(1) لعله يقصد هنا شرك القبورية، وهو التعلق بأهل القبور في جلب المنافع ودفع المضار وتفسير ذلك بأنه توسل بالأموات وليس عبادة لهؤلاء المقبورين لأن مفهوم العبادة عندهم هي عبادة الأوثان والأصنام كما كان يصنع أهل الجاهلية الأولى. والبعض يتحذلق فيقول: إن الشرك هو اعتقاد الفاعلية في غير الله، ونحن لا نعتقد في أهل القبور هذه الصفة، وهذا سببه الاشتباه في لفظي ((العبادة)) و((الإله)) كما سبقت الإشارة إلى ذلك.

(2) لعله يشير إلى مذهب المتكلمين في تفسير معنى التوحيد في العبادة بأنه توحيد الربوبية، فيخلطوا بين معنى ((الإله)) وبين معنى ((الرب)).

(3) قلت: كالقبور ونحوها.

(4) يريد الصلاة كما تقدم في تفسيره لمعنى التأله.

(5) المصطلحات الأربعة في القرآن لأبي الأعلى المودودي (ص: 8 . 11).

(6) سبق تخريجه في (ص: 122).

الله))[1]، وكقوله ﷺ: ((من قال لا إله إلا الله موقناً بها قلبه دخل الجنة))[2] وغير ذلك مما سيأتي في ثنايا هذا البحث.

وثمة جواب مجملٍ على قوله: ((... من كل ذلك وأمثاله يتضح جلياً أن النطق بالشهادة يكفي للحكم لصاحبها بالإسلام، ولا نملك أن نضع لذلك شروطاً لم يطلبها الشارع الحكيم)) بأن يقال: أن هذا في أحكام الدنيا يُحكم بإسلام من نطق بالشهادة، ولا يُسأل عما في قلبه هل قالها بصدقٍ وإخلاصٍ ويقينٍ أم هو كاذب في قولها. وأما عند الله تعالى فإن إسلام من نطق بالشهادتين لا يصح إلا بتحقق هذه الشروط.

ومع ذلك فقد يُحكم على من قال: لا إله إلا الله بالكفر في الدنيا إذا ظهر منه ما يدل على الإخلال بهذه الشروط، كالوقوع في الشرك، أو نحو ذلك من المكفّرات، ولكن بعد توفر الشروط وانتفاء الموانع.

فالعبد مطالب بهذه الشروط لتصحيح إسلامه وتحقيق إيمانه فيما بينه وبين ربه، وأما ثبوت إسلامه في الظاهر فهو يكون بمجرّد النطق بالشهادتين، فتجرى عليه أحكام الإسلام في الدنيا. والله يتولى سرائر العِباد في الأخرى.

ومن الشبهات التي أثارها بعض المعاصرين[3] أن القول بهذه الشروط يقتضي التوقف في إسلام من نطق بالشهادتين حتى يُتبيّن من حاله، وهو مخالف للنصوص الدالة على أن من قال: لا إله إلا الله حُكِم بإسلامه، وكان ذلك القول عاصماً لدمه وماله[4].

فيقال في رد هذه الشبهة أن القول بهذه الشروط لا يعني التوقف في إسلام من نطق بالشهادة ولا يستلزم ذلك؛ لأن الإسلام الحُكمي يُقطع به لكل من نطق بالشهادتين حكاية عن نفسه، وإنما يتوقف في الإسلام المنجي عند الله في الآخرة، فهذا لا يُقطع به لأحدٍ إلا من دل الدليل على نجاته، ولهذا كان السلف يستثنون في هذا النوع من الإسلام؛

(1) رواه البخاري في كتاب الرقاق، باب العمل الذي يبتغي به وجه الله (جـ220/7 ـ 221) رقم (6423).

(2) أخرجه أبي يعلى في المسند (91/11)، والطبراني في الأوسط (238/1) رقم (778) وأبو نعيم في الحلية (جـ312/7).

3)) انظر: مغني المريد الجامع لشروح كتاب التوحيد (827/2 ـ 830).

4)) يعني قوله ﷺ: (أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها، وحسابهم على الله عز وجل).

وذلك لأن هذا الإسلام هو الجامع لخصال الإيمان المقتضي لكماله، وهو أمر مغيب لا يعلمه إلا الله جل وعلا كما قال تعالى: ﴿ۆ ۆ ۈۈ ۇ ۋ ۋ و و﴾ [النجم: 32].

يقول شيخ الإسلام ـ رحمه الله ـ: ((بل المراد أنه إذا أتى بالكلمة دخل في الإسلام، وهذا صحيح، فإنه يشهد له بالإسلام، ولا يُشْهَد له بالإيمان الذي في القلب، ولا يستثنى في هذا الإسلام، لأنه أمر مشهور، لكن الإسلام الذي هو أداء الخمس كما أُمِر به يقبل الاستثناء، فالإسلام الذي لا يستثنى فيه الشهادتان باللسان فقط فإنها لا تزيد ولا تنقص فلا استثناء فيها))(1) اهـ.

وقال في موضع آخر: ((وتعليل أحمد وغيره من السلف ما ذكروه في اسم الإيمان يجيء في اسم الإسلام، فإذا أريد بالإسلام الكلمة فلا استثناء فيه، كما نص عليه أحمد وغيره. وإذا أريد به مَنْ فعل الواجبات الظاهرة كلها، فالاستثناء فيه كالاستثناء في الإيمان، ولما كان كل من أتى بالشهادتين صار مسلماً متميزاً عن اليهود والنصارى تجري عليه أحكام الإسلام التي تجري على المسلمين كان هذا مما يجزم به بلا استثناء فيه، فلهذا قال الزهري: الإسلام الكلمة، وعلى ذلك وافقه أحمد وغيره))(2) انتهى.

فَعُلِم من هذه النقول أن أهل السنة يفرّقون بين الإسلام الحُكمي والإسلام المنجي عند الله في الدار الآخرة؛ فالإسلام الحُكْمي يكون على الظاهر، فمن قال لا إله إلا الله حاكياً عن نفسه حكموا بإسلامه،ولم يُنقبوا عن باطنه هل هو صادق في ذلك القول أم كاذب، بل هذا ما لا سبيل إليه ألبتة.

وأما الإسلام المنجي في الآخرة فهو الإسلام الذي يواطئ القلب عليه اللسان، ويظهر أثره على الأركان والجوارح، وهذا لا يتحقق إلا بهذه الشروط التي نص عليها أهل العلم.

كما أن نفيَ هذه الشروط قد ظهر في كلام بعض خصوم دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب الإصلاحية إلى السنة ومحاربة الشرك في عصره، ومن ذلك ما أورده الشيخ عبد اللطيف بن عبد الرحمن آل الشيخ في ((مصباح الظلام)) عن بعض خصوم هذه الدعوة

(1) مجموع الفتاوى (259/7).
(2) نفس المصدر (415/7).

حيث قال معترضاً على الشيخ: ((قال زين الدين ابن رجب ـ رحمه الله تعالى ـ ومن المعلوم بالضرورة أن النبي ﷺ كان يقبل من كل من جاء يريد الدخول في الإسلام الشهادتين فقط، ويعصم دمه، ويجعله مسلماً. وقد أنكر على أسامة قتله لمن شهد أن لا إله إلا الله لما رفع عليه السيف، واشتد نكيره. ثم بين ـ رحمه الله ـ أنه إذا كان مسلماً بالشهادتين ألزم حقوق الإسلام إلى أن قال:

وبهذا الذي قررنا يظهر الجمع بين ألفاظ الأحاديث في هذا الباب؛ ويتبين أن كلها حق فإن كلمتي الإخلاص بمجردها تعصمان من أتى بهما ويصير بذلك مسلماً هذا عين كلامه انتهى[1].

إذا لولا أنه يكون مسلماً بهما لم يُلزم شرائع الإسلام، ولم يُجبر عليها. فإن الكافر لا يجبر على شرائع الإسلام. وإن كان على قولنا مخاطباً بها، إلا أنها لا تصح منه لعدم شرطها، لأن من شرط صحة شرائع الإسلام، تقدم الشهادتين. ومن جعل شرائع الإسلام مع الشهادتين شرطاً لدخول الإسلام وصحته، وأنه لا يكون مسلماً إلا بذلك كهذا الرجل، فقد أبعد النجعة وخالف ما عليه سيد البشر ﷺ وأصحابه، وسلفه الصالح وسلك طريق الابتداع بتكفير الأمة على أصل هذا المذهب الخبيث))[2].

فالحاصل أنه أورد كلام ابن رجب المتقدم ليستدل به على نفي هذه الشروط.

وقد رد عليه الشيخ عبد اللطيف ـ رحمه الله ـ بكلام طويل مفاده: أن يقال: أن الله تعالى وتقدس وعد رسله والذين آمنوا أن ينصرهم في ((الحياة الدنيا)) ويوم يقوم الأشهاد يوم لا ينفع الظالمين معذرتهم ولهم اللعنة ولهم سوء الدار. ومن نصر الله تعالى لأوليائه وعباده المؤمنين ولشيخنا ـ رحمه الله تعالى ـ خذلان أعدائهم، وعدم تسديدهم، وتهافت أقوالهم وما كساها من الظلمة والتناقض والتدافع، والوحشة التي يعرفها من سلمت فطرته، وصح إسلامه فضلاً عن أهل العلم بشرعه ودينه. فلربنا الحمد، لا نحصي ثناء عليه، بل هو كما أثنى على نفسه.

ويقال لهذا: قد حرفت عبارة زين الدين ابن رجب وتصرفت فيها وأخرجتها عن موضوعها، وأزلت بهجتها: من ذلك قولك عنه: إنه يقول: ومن المعلوم بالضرورة أن النبي

(1) جامع العلوم والحكم (ص: 158 ـ 160).

(2) مصباح الظلام (ص: 351 ـ 352).

ﷺ كان يقبل من كل من جاء يريد الدخول في الإسلام الشهادتين فقط. وقد نزه الله العلامة ابن رجب وأمثاله عن أن يظنوا برسول الله ﷺ أنه يقبل مجرد القول من غير التزام لحقيقته، ولا عمل بمدلوله، وعبارة ابن رجب تدل على أنه يبدأ بالتوحيد في الدعوة والطلب، ولا يقبل قبله عمل من الأعمال. والمقصود من الشهادتين ما دلتا عليه من البراءة من كل معبود سوى الله؛ وأنه هو المعبود وحده لا شريك له، والإيمان بالرسل، والتزام متابعتهم. هذا هو مدلول الشهادتين وهو الذي دلت عليه عبارة ابن رجب. وشيخنا ـ رحمه الله ـ أصّل دعوته وجهاده على هذا، وعلى ترك عبادة الصالحين من الأموات والغائبين، ودعائهم مع الله رغباً ورهباً، والتوجه إليهم والاستغاثة بهم في الشدائد والملمَّات؛ كما كانت تفعله الجاهلية فهذا الذي جاهد شيخنا عليه، ودعا الناس إلى تركه، وأخبرهم أن الإيمان بالله يناقض هذا ويبطله، فعبارة ابن رجب تشهد لهذا الشيخ بالعلم والمتابعة، خلافاً لما توهمه بعض الجهال والضلال أن الرسول ﷺ يقبل مجرد القول واللفظ، مع ارتكاب ما ينافيه ويناقضه.

ثم بين ـ رحمه الله ـ أن مراد ابن رجب: أن من أظهر وتكلم بالشهادتين ولم يأت منه ما ينافيهما يحكم بإسلامه، ويؤمر ببقية الشرائع. وقد ذكر ابن رجب بعد عبارته: أن من شرائع الإسلام ما يقاتل عليه ويكفر تاركه(1). فدل كلامه على أن التزام أركان الإسلام باعتقاد وجوبها شرط لصحة الإسلام وقبوله في الدار الآخرة. وأما الأحكام الدنيوية فتجرى على من أظهر الإسلام ظاهراً. فإن ظهر منه ما ينافي ذلك حكم عليه بما يقتضيه هذا المنافي من تكفير أو قتال. وهذا هو الذي دل عليه حديث أسامة وغيره من الأحاديث الدالة على الكف عمن أتى بالشهادتين(2).

---

(1) انظر: جامع العلوم والحكم (ص: 160 ـ 164).

(2) يقول الحافظ ابن حجر في الفتح (279/12): ((وفيه ـ يعني حديث: أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها ـ منع قتل من قال لا إله إلا الله ولو لم يزد عليها، وهو كذلك، لكن هل يصير بمجرد ذلك مسلماً؟ الراجح، لا بل يجب الكف عن قتله حتى يختبر، فإن شهد بالرسالة والتزم أحكام الإسلام حُكِم بإسلامه، وإلى ذلك الإشارة للاستثناء بقوله: إلا بحق الإسلام)). انتهى.

وقال الصنعاني في تطهير الاعتقاد (ص: 135 ـ 136): ((فإن قلت: قد أنكر ﷺ على أسامة قتله لمن قال لا إله إلا الله كما هو معروف في كتب الحديث والسير. =

ودعواك أن ابن رجب قال: يقبل من كل من جاء يريد الدخول في الإسلام الشهادتين فقط: دعوى كاذبة، وآحاد العقلاء يتنزه عن هذه العبارة. لأن معنى ((فقط)) لا غير. وحينئذٍ فمدلولها أنه لا يقبل بقية الشرائع من الأركان الإسلامية والشعب الإيمانية. ولا يظن هذا برسول الله ﷺ من له عقل يميز به ولو كافراً. فضلاً عن أهل العلم والإيمان.

وأما قولك: ومن جعل شرائع الإسلام مع الشهادتين شرطاً لدخول الإسلام وصحته وأنه لا يكون مسلماً إلا بذلك ـ كهذا الرجل ـ فقد أبعد النجعة، وخالف ما عليه سيد البشر ﷺ وسلفه الصالح إلى آخر ما قلت.

فهذا القول منك صريح في مخالفة عبارة ابن رجب التي هي مرتبطة بما نقلته. وشرط التزام الشرائع والمباني الإسلامية مجمع على اعتباره في الإسلام المنجي في الدار الآخرة[1]. وكلام ابن رجب الذي ساقه بعد العبارة التي ذكرها المعترض صريح في هذا، فإنه قرر ما يقاتل عليه من الشرائع وما يقتل به الفرد المعين. وذكر شيئاً مما يكفر به، وذكر الخلاف في تكفير من ترك أحد المباني. وأما من ترك التوحيد الذي دلت عليه شهادة أن لا إله إلا الله فقد اتفق العلماء على كفره ووجوب قتله إن أصر وعاند.

= قلتُ: لا شك أن من قال: "لا إله إلا الله" من الكفار حقن دمه وماله حتى يتبين منه ما يخالف ما قاله، ولذا أنزل الله في قصة محلم بن جثامة آية ﴿ۀ ۀ ہ ہ ۂ ۂ ھ ه ھ﴾ [النساء: 94]. فأمرهم الله تعالى بالتثبت في شأن من قال كلمة التوحيد، فإن تبين التزامه لمعناها كان له ما للمسلمين وعليه ما عليهم. وإن تبين خلافه لم يحقن بمجرد التلفظ ماله ولا دمه.

وهكذا كل من أظهر التوحيد وجب الكفُّ عنه إلى أن يتبين منه ما يخالف ذلك. فإذا تبين لم تنفعه هذه الكلمة بمجردها. ولذلك لم تنفع اليهود ولا نفعت هذه الكلمة الخوارج مع ما انضم إليها من العبادة التي يحتقر الصحابة عبادتهم إلى جنبها، بل أمر ﷺ بقتلهم، وقال: «لئن أدركتهم لأقتلنهم قتل عاد» وذلك لما خالفوا بعض الشريعة وكانوا شر القتلى تحت أديم السماء، كما ثبتت به الأحاديث.

فثبت أن مجرد قول كلمة التوحيد غير مانع من ثبوت شرك من قالها لارتكابه ما يخالفها من عبادة غير الله تعالى)) انتهى.

(1) الإجماع هنا محمول على ترك جميع المباني بما في ذلك ترك ما تدل عليه الشهادتان من التوحيد كما هو ظاهر عبارته.

ثم نقل كلاماً طويلاً عن شيخ الإسلام في وجوب قتال التتر لما زعموا إتباع أصل الإسلام مع امتناعهم عن التزام شرائع الإسلام الظاهرة بما في ذلك امتناعهم عن التوحيد(1).

ونقل كلاماً آخر عن شيخ الإسلام في وجوب قتال كل من غلا في نبي أو رجل صالح وجعل فيه نوعاً من الإلهية بالسجود إليه، أو مثل أن يقول: يا سيدي فلان اغفر لي، أو ارحمني، أو انصرني، أو ارزقني، أو أغثني أو أجرني، أو توكلت عليك أو أنت حسبي، أو أنا في حسبك أو نحو هذه الأقوال والأفعال التي هي من خصائص الربوبية التي لا تصلح إلا لله تعالى(2).

ثم قال ـ رحمه الله ـ: فلو كان لهذا المعترض عقل يميز به وعلم يدري به ما كان عليه رسول الله ﷺ من تكفير من عبد غير الله؛ واتخذ معه الآلهة والأنداد، وسوَّى بينهم وبينه ـ تعالى وتقدس ـ في الحب والتعظيم، والإنابة والتوكل والدعاء، لعرف أنه هو المخالف لما كان عليه سائر رسل الله وأتباعهم إلى يوم القيامة، وأنه يجادل ويناضل عن عاد وثمود وقوم نوح وقوم فرعون وجاهلية العرب، وأمثالهم من الأمم الذين كذبوا الرسل ولم يستجيبوا لهم، ولم يلتفتوا إلى ما اختلقوا له(3)، وهذا الصنف من الناس هم أول من اخترع الشرك وابتدع في دين الله، وهم الذين أصلوا الأصول الخبيثة التي مقتضاها العدل بربهم وتسوية غيره به، ومعاداة أوليائه وحزبه، ونسبتهم إلى ما لا يليق بهم، وهذا هو حقيقة الخبث والرجس والفساد؛ قال تعالى: ﴿ٺ ٺ ٿ ٿ ٿ﴾ [التوبة: 28]، وزعيمهم الذي يناضل عنهم ويجادل دونهم هو أخبثهم على الإطلاق قال تعالى: ﴿ڃ ڃ ڃ ڃ ڃ ڃ چ چ چ چ چ ڇ ڇ ڇ ڇ ڍ ڍ ڌ ڌ ڎ ڎ ڈ ڈ ژ ژ﴾ [غافر: 35].

ثم قال: وأما جعله شيخنا ـ رحمه الله ـ ممن يشترط الشرائع الإسلامية في الدخول فيه فهذا باطل، إنما تشترط المباني ونحوها في صحة الإسلام، لا في الدخول فيه،

(1) وهو في مجموع الفتاوى (502/28 ـ 508).

(2) وأصل هذا الكلام هو في مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (395/3).

(3) كذا في الأصل، والصواب ما ((ما خُلقوا له)) وهو التوحيد كما قال تعالى: ﴿ڃ ڃ ڃ ڃ ڃ ڃ﴾ [الذاريات: 56].

وشيخنا ـ رحمه الله ـ لم يقل هذا الذي زعمه هذا المعترض، بل هو من جهله وإفكه وضلاله وبهته، والنزاع إنما هو في شهادة أن لا إله إلا الله، ولم يمتنع أحد من التزم الإسلام في زمن الشيخ محمد ـ رحمه الله ـ عن شيء من شعائر الإسلام وأركانه، حتى يقال: إنه لم يقبل منه الدخول في الإسلام.

فهو ـ رحمه الله ـ وإن قاتل على ترك أحد المباني فلم يقل: لا نقبل الإسلام ابتداءً إلا بها، ولكن هذا البهت لا يستغرب مع جهالة هذا الرجل، وعدم شعوره بشيء من الحقائق الدينية[1].

وهذه الشبهة التي أوردها هذا المعترض لنفي هذه الشروط هي مماثلة لشبهة أخرى ذكرها الشيخ عبد اللطيف ـ رحمه الله ـ عن مشبهٍ آخر، وهو المدعو ابن جرجيس[2]، ثم ردَّ عليها بكلام نفيس.

وحاصل الشبهة هي قوله ـ أعني داوود بن جرجيس ـ: ((أن الشيخ أحمد بن تيمية وتلميذه ابن القيم لا يكفران أحداً من أهل القبلة))[3] يريد وإنْ قارف الشرك، وخالف كل شرط للاإله إلا الله.

وحاصل الرد: أن القائل بأن من صلَّى وقال لا إله إلا الله فهو من أهل القبلة وإن أظهر من الشرك والترك فقد نادى على نفسه بالجهالة والضلالة فإن الإمام أحمد ـ رحمه الله ـ أنكر على من يقول لا نكفر أهل القبلة. ومقصود من قالها إنما هو البراءة من مذهب الخوارج الذين يكفرون بمجرد الذنوب، وهذا وَضَع كلامه في غير موضعه، وأزال بهجته لأنه تأوَّله في أهل الشرك ودعاء الصالحين، فالتبس عليه الأمر، ولم يَعرِف مراد من قال هذا من السلف.

---

(1) مصباح الظلام (ص: 351 ـ 359).

(2) هو: داوود بن سليمان البغدادي، النقشبندي الخالدي الحنفي، عالم، أديب. ولد ببغداد ورحل إلى مكة، والشام، والموصل، واستوطن نجداً وأقام في ناحية القصيم، وكانت مهمته إثارة الشبه ضد الدعوة، حتى ظهر له تلامذة يأخذون عنه. من أشهر كتبه: ((المنحة الوهبية في الرد على الوهابية))، كانت ولادته سنة (1231)هـ، وفاته سنة (1299) هـ.

انظر: هدية العارفين (363/1)، ومعجم المؤلفين (698/1)، ومقدمة القول الفصل النفيس لإسماعيل بن سعد بن عتيق.

(3) دلائل الرسوخ في الرد على المنفوح (ص: 26).

وهذا الفهم الفاسد مردود بكتاب الله وسنة رسوله، وبإجماع أهل العلم، وقد عقد الفقهاء من أرباب المذاهب باباً مستقلاً في هذه المسألة، وذكروا حكم المرتد من أهل القبلة، وقرَّروا من المكفِّرات أشياء كثيرة دون ما نحن فيه[1]، وجزموا بأن العصمة بالتزام الإسلام ومبانيه ودعائمه العظام لا بمجرد القول والصلاة مع الإصرار على المنافي.

وهذا يعرفه صغار الطلبة، وهو مذكور في المختصرات من كتب الحنابلة وغيرهم. فهذا لم يعرف ما عرفه صبيان المدارس والكتاتيب، فالدعوى عريضة والعجز ظاهر. والله المستعان[2].

وبهذا يُعْلَم أن الإنكار لهذه الشروط ليس أمراً جديداً بل هو شيء قديم تشبَّث به المبطلون من أهل الشرك والإرجاء في مختلف العصور، فصار إرثاً مشاعاً بينهم، وباطلاً مُساغاً عندهم، وَصَدَق القائل: لكل قوم وارث، ولكل باطل من الأجيال حارِص أي: شديد الحرص.

مسألة : إذا ثبت أن هذه الشروط لازمة لصحة الإيمان وأنه لا يكتفى بمجرد النطق بالشهادتين فهل هذه الشروط هي شروط في قبول الإسلام الظاهر في الدنيا أم هي في نفع صاحبها في الآخرة، أم هي للأمرين؟

لا يمكن الجواب بجواب واحد في الحكم على هذه المسألة، ففي ذلك تفصيل، وهو أن يقال: أن من جاء مسلماً فلا نطالبه بأكثر من التلفظ بالشهادتين، فمن تلفظ بالشهادتين فقد ثبت له عقد الإسلام، ولأجل هذا نص الإمام أحمد وغيره من السلف على أن الإسلام هو الكلمة، ومرادهم ـ كما حققه شيخ الإسلام ابن تيمية ـ أنه يُدْخَل فيه بكلمة الشهادة[3]. ولكن لا يعني ذلك أن لا نراعي هذه الشروط في باب الأسماء والأحكام، فمن ظهر منه إخلال بهذه الشروط ـ بعد تلفظه بالشهادتين ـ حُكِم بكفره[4] بعد الأخذ بالضوابط المعروفة عند أهل العلم في التكفير، ولكن مادام أنه لم يُظْهِر إخلالاً بهذه الشروط

(1) ستأتي الإشارة إلى طرف من هذه الأنواع في مباحث الردة في آخر الرسالة.

(2) دلائل الرسوخ في الرد على المنفوح (ص: 26 ـ 27).

(3) انظر: مجموع الفتاوى (7/415 ـ 416).

(4) أي بردته.

فإسم الإسلام باق له، وحُكْمُنا عليه بأنه مسلم لا يعني ذلك أنه مسلم في نفس الأمر، فقد يكون كافراً في الباطن، ومن كان كذلك فلا ينفعه ـ عند الله ـ حكمنا عليه بكونه مسلماً.

وأيضاً هذه الشروط منها ما يتعلّق بالباطن كالصّدق واليقين والإخلاص والمحبّة ومنها ما يتعلّق بالظاهر كالانقياد والقبول والنطق بها، وفساد الظاهر مرتبط بفساد الباطن أيضاً، ولأجل هذا كانت الشروط القلبية لها دلائل في الظاهر تدل على فقدها وانعدامها كما سيأتي تحقيقه.

فالحاصل أن هذه الشروط لا يُنَقَّب عن ما بَطُن منها، ومن أظهر سريرته أو دلّ عليها[1] أُخِذ بها. وكان الحكم أيضاً هو حكم على الظاهر، وليس لما في القلب، لأن من أظهر عدم صدقه في قول هذه الشهادة بأن يقول أنه قال هذه الكلمة وهو كاذب في قولها، أو صرَّح بعدم يقينه بهذه الكلمة، فهذا يُحكم على ما أظهر من الكذب المنافي للصدق، والشك المنافي لليقين بهذه الكلمة، أو نحو ذلك[2].

ولكن لو أن ذمياً ـ يهودياً أو نصرانياً ـ قال هذه الكلمة ثم قال: إنه لم يكن صادقاً في قولها حال ذلك حتى يجد سبيلاً إلى الكفر الأصلي[3] فينجو من حدّ الردة، فهذا لا يُحكم بأنه كافر أصلي[4] بل هو بتلفظه بالشهادتين فقد ثبت له حكم الإسلام[5]، ولكن ذلك قد يُتَصوَّر في من قال هذه الكلمة وأردفها بأنه لا يريد بها الإسلام، ولذا نُقِل عن الإمام أحمد روايتان في الحكم بردته ذكرهما الموفق ابن قدامة في «المغني» ورجح أنه يُقتل كما لو طالت مدته[6].

والفرق بين هذه الصورة والتي قبلها: أن الأولى لم يكشف فيها عن مراده بها، فلما قالها حُكِم بظاهر قوله، وأما الثانية فقد كشف لنا عن مراده بهذه الكلمة، ولما كان يُحْتَمل

---

(1) باعتراف الشرك أو ترك الصلاة، أو نحو ذلك من المكفِّرات الظاهرة.

(2) انظر: مصباح الظلام (ص: 354).

(3) أي: بأن يرجع ذمياً يُقر على الجزية. انظر: مغني المريد الجامع لشروح كتاب التوحيد (1/380 ـ 381).

(4) الكفر الأصلي هنا باعتبار أصل الكفر لا باعتبار الكفر، لأن أهل العلم يفرقون في الأحكام بين الكافر الأصلي والكافر الكتابي، وأوسع من تكلم على هذه المسألة فيما أحسب ابن القيم ـ رحمه الله ـ حيث ألف كتابه الجليل القدر أحكام أهل الذمة.

(5) المعنى: أنه يصير مرتداً فلا يقبل منه إلا الإسلام أو السيف. [مغني المريد (1/380)].

(6) انظر: المغني (9/29).

صدقه قال الإمام أحمد في إحدى الروايتين عنه: أنه يُقبل منه، ولا يجبر على الإسلام، لأنه يحتمل الصدق، فلا يُراق دمه بالشبهة[1].

وبهذا يُعلم أن هذه الشروط لا يُسأل عنها العبد حين تلفظه بالشهادتين وإن كان يُطالَب بها إذا تبين لنا من حاله أنه مخل بها بعد ذلك، ولكن لا يُلحَق بالكافر الأصلي بعد تلفظه بالشهادتين؛ لثبوت عقد الإسلام في حقه إلا في أحوال ستأتي[2]. والله تعالى أعلم.

وأما الإسلام المنجي عند الله فلا بد فيه من هذه الشروط ما لم يكن هناك مانعٌ من جهل أو نحوه[3]. فيجب التفريق بين ما يُشترط لصحة الإسلام وما يُشترط للدخول فيه.

وإليك بعض النصوص من كلام أهل العلم الدالة على أن مجرد النطق بالشهادتين كاف في الحكم بإسلام الشخص في الظاهر:

قال الإمام الشافعي: «فإن قال قائل: لم أكلف هذا إنما كلفت ما ظهر، والله ولي ما غاب. فأقبل القول بالإيمان إذا قاله ظاهراً، وأنسبه إليه، وأعمل به إذا عمل . فهذا واجد في كل أحد سواء لا يختلف، ولا يجوز أن يفرَّق بينه إلا بحجة إلا أن يفرق الله ورسوله بينه. ولم نعلم لله حكماً، ولا لرسوله ﷺ يفرِّق بينه.

وأحكام الله ورسوله تدل على أن ليس لأحد أن يحكم على أحد إلا بظاهر، والظاهر ما أقرَّ به، أو ما قامت به بينة تثبت عليه.

فالحجة فيما وصفنا من المنافقين، وفي الرجل الذي استفتى فيه المقداد رسول الله ﷺ، وقد قطع يده على الشرك[4] وقول النبي: «فهلا كشفت عن قلبه»[5] يعنى أنه لم يكن لك إلا ظاهره، وفي قول النبي في المتلاعنين:

---

(1) المصدر نفسه (29/9).

(2) وبهذا يُمكن القول أن هذه الشروط شروط مطالبة لا طلب بمعنى أن الكافر إذا أسلم لا يُطالب بها حال النطق فإذا أخل بشيء منها بعد النطق أُجبِر عليها.

(3) سيأتي أن الجاهل معذور عند الله والدليل على ذلك في مبحث العذر بالجهل.

(4) هو قوله ﷺ للمقداد لما سأل قال: قلت يا رسول الله: أرأيت إن اختلفت أنا ورجل من المشركين ضربتين فقطع يدي، فلما هويت إليه لأضربه قال: لا إله إلا الله، أأقتله أم أدعه؟ قال: «بل دعه» قال قلت: وإن قطع يدي؟ قال: «وإن فعل». وسيأتي في كلام ابن مندة قريباً، وتخريجه هناك.

(5) مضى تخريجه قريباً.

«إن جاءت به أحمر كأنه وحرة[1] فلا أراه إلا قد كذب عليها، وإن جاءت به أديعج جعداً[2] فلا أراه إلا قد صدق، فجاءت به على النعت المكروه، فقال رسول الله ﷺ: « إن أمره لبين، لولا ما حكم الله»[3]. وفي قول رسول الله ﷺ: «إنما أنا بشر وإنكم تختصمون إليَّ، فلعلَّ بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض، وأقضي له على نحو ما أسمع منه، فمن قضيت له بشيء من حق أخيه فلا يأخذ به، فإني إنما أقطع له قطعة من النار»[4].

ففي كل هذا دلالة بيّنة أن رسول الله ﷺ إذا لم يقضِ إلا بالظاهر، فالحكام بعده أولى أن لا يقضوا إلاَّ على الظاهر، ولا يعلم السرائر إلا الله ﷻ، والظَّنُّون محرَّم على الناس، ومَنْ حكم بالظن لم يكن ذلك له، والله تعالى أعلم))[5] انتهى.

وجاء أيضاً عنه: ((وقول الله ـ جل شأنه ـ ﴿ه ہ ﮯ﴾ [المجادلة: 16]: يدل على أن إظهار الإيمان جنة من القتل، والله ولي السرائر))[6].

وقال الإمام أحمد في رجل قال: أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمداً رسول الله: يجبر على الإسلام. وأنكر على من يقول: لا يجبر[7]. مما يدل أنه يرى التلفظ بها كافياً في ثبوت عقد الإسلام.

وعقد الحافظ ابن مندة ـ رحمه الله ـ في كتاب الإيمان[8] باباً بعنوان: ((ذكر ما يدل على أن قول لا إله إلا الله يوجب اسم الإسلام ويحرّمِ مال قائلها ودمه)) ثم أورد تحته حديث المقداد ﷺ، قال: قلت يا رسول الله: أرأيت إن اختلفت أنا ورجل من المشركين ضربتين فقطع

---

(1) في القاموس (216/2): ((وامرأةٌ وَحَرَةٌ ـ محرَّكة ـ سوداء دميمة، أو حمراء قصيرة)). انتهى.

(2) في صحيح البخاري: «وإن جاءت به أسود أعين ذا إليتين».

(3) أخرجه البخاري في كتاب الطلاق، باب اللعان ومن طلق بعد اللعان (جـ6/219 ـ 220) ح (5309).

(4) أخرجه البخاري في أبواب متعددة من صحيحه. وبنحو هذا اللفظ أخرجه في كتاب الشهادات، باب: من أقام البيِّنة بعد اليمين (جـ3/216) ح (2680)، ومسلم في كتاب الأقضية (1337/3) ح (1713) من حديث أم سلمة رضي الله عنها.

(5) الأم (575/2 ـ 576).

(6) نفس المصدر (573/2).

(7) ذكره ابن المنذر عن أصحاب الرأي في باب ذكر صفة كمال الإيمان كما في الإشراف على مذاهب أهل العلم (261/2).

(8) (198/1).

يدي، فلما هويت إليه لأضربه قال: لا إله إلا الله، أأقتله؟ أم أدعه؟ قال: «بل دعه». قال قلت: وإن قطع يدي. قال: «وإن فعل». فراجعته مرتين أو ثلاثاً. فقال: النبي ﷺ: «إن قتلته بعد أن يقول: لا إله إلا الله فأنت مثله قبل أن يقولها، وهو مثلك قبل أن تقتله»[1].

وترجم ابن المنذر[2] في كتاب الإشراف[3]: ((**ذكر صفة كمال الإيمان**: أجمع كل من نحفظ عنه من أهل العلم، على أن الكافر: إذا قال أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمداً عبده ورسوله، وأن كل ما جاء به محمد حق، وأتبرأ من كل دين خالف دين الإسلام وهو بالغ صحيح العقل: أنه مسلم، فإن رجع بعد ذلك فأظهر الكفر كان مرتداً يجب عليه ما يجب على المرتد)) انتهى.

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية ـ رحمه الله ـ: ((وقد علم بالاضطرار من دين الرسول ـ ﷺ ـ واتفقت عليه الأمة، أن أصل الإسلام وأول ما يؤمر به الخلق: شهادة أن لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله، فبذلك يصير الكافر مسلماً، والعدو ولياً، والمباح دمه وماله: معصوم الدم والمال، ثم إن كان ذلك من قلبه فقد دخل في الإيمان، وإن قاله بلسانه دون قلبه فهو في ظاهر الإسلام دون باطن الإيمان))[4] انتهى.

---

(1) الإيمان لابن مدة (201/1). والحديث أخرجه أيضاً الشافعي في الأم (573/2)، ومسلم في صحيحه (95/1) حديث رقم (155).

قال الربيع: ((معنى قول النبي ﷺ ـ إن شاء الله تعالى ـ «فإن قتلته فإنه بمنزلتك قبل أن تقتله، وأنك بمنزلته قبل أن يقول كلمته التي قال»: يعني: أنه بمنزلتك حرام الدم، وأنت إن قتلته بمنزلته كنت مباح الدم قبل أن يقول الذي قال)) [الأم للشافعي (573/2)].

(2) هو: الإمام الحافظ العلامة شيخ الإسلام أبو بكر محمد بن إبراهيم ابن المنذر النيسابوري، الفقيه، نزيل مكة، ولد في حدود موت أحمد بن حنبل. روى عن الربيع بن سليمان، ومحمد بن ميمون وعلي بن عبد العزيز وخلق كثير مذكورين في كتبه، وحدث عنه أبو بكر بن المقرئ، ومحمد بن يحيى بن عمار الدمياطي وخلق كثير غيرهما. يُعد من علماء الشافعية. من تصانيفه: ((الإشراف في اختلاف العلماء)) وكتاب ((الإجماع)) وكتاب ((المبسوط))، وله مصنف كبير في التفسير يقضي بإمامته في علم التأويل. توفي سنة (318) هـ.

انظر: سير أعلام النبلاء (490/14 ـ 492).

(3) (260/2 ـ 261) رقم (1570).

(4) نقلاً عن تيسير العزيز الحميد (ص: 101).

ويقول العلامة ابن رجب الحنبلي ـ رحمه الله ـ: ((ومن المعلوم بالضرورة أن النبي ﷺ كان يقبل من كل من جاءه يريد الدخول في الإسلام الشهادتين فقط، ويعصم دمه بذلك، ويجعله مسلماً))[1]. ويقول أيضاً في شأن الشهادتين: ((أنهما علم الإسلام، وبهما يصير الإنسان مسلماً))[2].

ويقول الحافظ ابن حجر ـ رحمه الله ـ: ((وفي حديث ابن عباس من الفوائد [حديث بعث معاذ إلى اليمن]... الاقتصار في الحكم بإسلام الكافر إذا أقر بالشهادتين))[3].

وقال أيضاً: ((...أما بالنظر إلى ما عندنا ـ [أي في الدنيا] ـ فالإيمان هو الإقرار فقط، فمن أقر أجريت عليه الأحكام في الدنيا ولم يحكم عليه بكفر إلا إن اقترن به فعل يدل على كفره كالسجود للصنم))[4].

فهذه النصوص عن هؤلاء الأئمة واضحة في تقرير هذا الأصل، وبها يتضح خطأ من يقول: أن من يقعون في شيء من الشرك من نذر وذبح لغير الله وطواف على القبور ممن شهد بشهادة التوحيد كفار أصليون باعتبار أنهم لم يفهموا التوحيد[5]. كما يتضح بها أيضاً خطأ من يخلط بين الحكم الدنيوي والأخروي؛ فيظن أنه يلزم من الحكم بإسلام شخص، الحكم له بالنجاة في الآخرة[6]، أو يظن أن هذه الشروط التي ذكرها العلماء لكلمة التوحيد لا بدَّ منها حال النطق بكلمة التوحيد ليحكم بإسلامه، ولكن الحقيقة أن مجرد النطق بكلمة التوحيد لا ينجي العبد عند الله إلا بالإتيان بشروطها ما لم يكن هنالك مانع[7].

---

(1) جامع العلوم والحكم (ص: 158).

(2) نفس المصدر (ص: 56).

(3) فتح الباري (13/354 ـ 355).

(4) نفس المصدر (1/46).

(5) انظر: على سبيل المثال: تطهير الاعتقاد المطبوع مع شرحه للشيخ علي بن سنان (ص: 117 ـ 118)، وحكم تكفير المعين للشيخ إسحاق بن عبد الرحمن (ص: 9، 17).

(6) انظر: على سبيل المثال صيانة صحيح مسلم لابن الصلاح (ص: 174).

(7) بتصرف يسير من نواقض الإيمان الاعتقادية وضوابط التكفير عند السلف للوهيبي (جـ1/236 ـ 237).

وقد نصَّ على ذلك الحافظ ابن رجب ـ رحمه الله ـ حيث قال في جامع العلوم والحكم[1]: «وبهذا الذي قررناه يظهر الجمع بين ألفاظ أحاديث هذا الباب، ويتبين أن كلها حق، فإن كلمتي الشهادتين بمجردهما تعصم من أتى بهما، ويصير بذلك مسلماً، فإذا دخل في الإسلام، فإن أقام الصلاة، وآتى الزكاة، وقام بشرائع الإسلام، فله ما للمسلمين، وعليه ما عليهم، وإن أخلَّ بشيء من هذه الأركان، فإن كانوا جماعة لهم مَنْعَة قوتلوا.

وقد ظنَّ بعضهم أن معنى الحديث أن الكافر يقاتل حتى يأتي بالشهادتين، ويقيم الصلاة، ويؤتي الزكاة، وجعلوا ذلك حجة على خطاب الكفار بالفروع، وفي هذا نظر، وسيرة النبي ﷺ في قتال الكفار تدل على خلاف هذا.

وفي صحيح مسلم عن أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي ﷺ دعا علياً يوم خيبر فأعطاه الراية، وقال: «امش ولا تلتفت حتى يفتح الله عليك» فسار عليٌّ شيئاً ثم وقف فصرخ: يا رسول الله على ماذا أُقاتِل الناس؟ فقال: «قاتلهم على أن يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، فإذا فعلوا ذلك، فقد عصموا منك دماءهم وأموالهم إلا بحقها، وحسابهم على الله ﷿»[2].

فجعل مجرَّد الإجابة إلى الشهادتين عصمة للنفوس والأموال إلا بحقها، ومن حقها الامتناع عن الصلاة والزكاة بعد الدخول في الإسلام كما فهمه الصحابة رضي الله عنهم».

ثم ذكر ـ رحمه الله ـ قتال مانعي الزكاة ومناظرة أبي بكر رضي الله عنهما لعمر، وقوله رداً على عمر لما قال: «كيف تقاتل الناس وقد قال رسول الله ﷺ: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله، فمن قال: لا إله إلا الله فقد عصم مني ماله ونفسه إلا بحقه وحسابه على الله ﷿» وجواب أبي بكر: «والله لأقاتلن من فرَّق بين الصلاة والزكاة، فإن الزكاة حق المال، والله لو منعوني عقالاً كانوا يؤدونه إلى رسول الله ﷺ لقاتلتهم على منعه».

ثم قال ابن رجب: «فأبو بكر ﵁ أخذ قتالهم من قوله: «إلا بحقه» فدلَّ على أن قتال من أتى بالشهادتين بحقه جائز، ومن حقه أداء حق المال الواجب، وعمر ﵁ ظن أن

---

(1) (ص: 160).

(2) أخرجه مسلم في كتاب فضائل الصحابة (4/1871).

مجرد الإتيان بالشهادتين يعصم الدم في الدنيا تمسكاً بعموم أول الحديث كما ظن طائفة من الناس أن من أتى بالشهادتين امتنع من دخول النار في الآخرة تمسكاً بعموم ألفاظ وردت وليس الأمر على ذلك))[1].

(1) جامع العلوم والحكم (ص: 161 ـ 162).

المبحث السابع: دليل تعيين هذه الشروط وحصرِها.

دليل تعيين هذه الشّروط وحصرِها هو التتبع والاستقراء[1] والنظر في النصوص الشرعية؛ فالاستقراء ـ التام ـ للنصوص الشرعية دليل يُحدُّ به الشّيء ويُعَدّ؛ فأهل العلم إذا بذلوا الجهد في استقراء النصوص وتتبعها وخرجوا بنتيجةٍ ما كانت تلك النتيجة التي توصَّلوا إليها صحيحةً يقينية لا وجه لإبطالها، لأنها قضيّةٌ كليّة مستندة إلى النصوص الشرعية؛ فإبطالها أو التشكيك فيها يُعَدُّ قدحاً في تلك النصوص، وهو أمر لا يسوغ.

والأخذ بالاستقراء كدليل يُحَدُّ به الشيء ويُعَدُّ لا خلاف فيه بين أهل العلم بل عليه إجماع أهل العلم من كل فن.

يقول الشيخ العلامة بكر أبو زيد ـ حفظه الله ـ ((وهو ـ يعني الاستقراء ـ مطرّدٍ لدى أهل كل فنٍّ[2] كما في استقراء النُّحاة كلام العرب إلى "اسم وفعل وحرف" والعرب لم تَفُهْ بهذا[1]، ولم يعتب على النُّحاة في ذلك عاتب، وهكذا من أنواع الاستقراء))[2].

---

(1) الاستقراء، مَصْدَر من استقريت الشيء إذا تتبعته. وهو نوعان: تام، وهو: إثبات الحكم الكلي لثبوته في جزئياته، وهو يفيد اليقين، والبعض يعبّر عنه بالقياس المقسّم، وناقص وهو: الحكم على كلي لوجوده في أكثر جزئياته، وهو ظني.

وسمِّي استقراء لأن مقدماته لا تحصل إلا بتتبع الجزئيات.

والفرق بين الاستقرائي التام والاستقرائي الناقص أن التام لا يقبل الزيادة أو النقص، بخلاف الناقص فهو يقبل الزيادة أو النقص.

انظر: التعريفات للجرجاني (ص: 18)، والمواقف للإيجي (182/1).

(2) بل ذكر الشيخ ابن عثيمين ـ رحمه الله تعالى ـ أن الاستدلال المبني على التتبع والاستقراء ثابت حتى في القرآن كما في قوله تعالى: ﴿ٱ ب ب ٻ ٻ پ پ پ پ ڀ ڀ ڀ ٺ ٺ ٺ ٿ ٿ﴾ [مريم: 77 ـ 78] الجواب لا هذا ولا هذا. ولهذا قال تعالى: ﴿ٿ ٿ ٿ ٹ﴾ [مريم: 79]. [مجموع فتاوى ورسائل فضيلة الشيخ محمد بن صالح العثيمين (83/1 ـ 84)].

كما أنه ورد أيضاً في السنة كما في قوله ﷺ: «لقد هممت أن أنهى عن الغيلة، فنظرت في الروم وفارس، فإذا هم يغيلون أولادهم فلا يضر أولادهم ذلك شيئاً» [أخرجه مسلم في صحيحه (1067/2)] فالنبي ﷺ عدل عن النهي عن الغيال ـ وهو أن يجامع الرجل امرأته وهي مرضع ـ لما استقرى من حال فارسٍ والروم أنهم يفعلونه ولا يضر أولادهم شيئاً. انظر: النهاية في غريب الحديث (118/2).

والفائدة المتحصِّلة من هذا الحصر ـ كما تقدّم ـ هو شرح كلمة التوحيد وإيضاحها وتقرير أحكامها؛ كشأن تقسيم التوحيد إلى أقسامٍ ثلاثة، ونحو ذلك من تقسيمات أهل العلم وتفريعاتهم التي يوردونها لتقرير المعلوم وتأكيد حكمه، وبيان معناه.

ودلائل هذه الشّروط كثيرة في كتاب الله تعالى وسنَّة رسوله ﷺ؛ وسيأتي ذكرها ـ إن شاء الله تعالى ـ عند الكلام على كل شرط على حدة.

وممّا يدل على وقوع هذا الاستقراء عدُّ هذه الشروط وتداولها في كلام أهل العلم، حيث نصّوا على أنها سبعة شروط؛ ومن ذلك ما قاله العلامة حافظ أحمد حكمي ـ رحمه الله ـ:

وبشروط سبعة قد قُيِّدت وفي نصوص الوحي حقاً وردت[3]

وهو استقراء صحيح تام، وذلك لأمرين:

الأول: أنه لم يقع استدراك من أهل العلم على هذا الحصر من حيث الإجمال، وإن وقع في التفصيل؛ وهو لا يضرّ كما سبقت الإشارة إلى ذلك[4].

والثاني: ترابط هذه الشروط وتلازمها حتى إنها كالشيء الواحد الذي لا يمكن الفصل بينه؛ فبعضها يكمِّل بعضاً.

يقول السعدي ـ رحمه الله ـ في بيان هذا الترابط: ((توضيح أن الإيمان يشمل عقائد الدين، وأعمال القلوب، وأعمال الجوارح، كما دل عليه الكتاب والسنة واتفق عليه السلف الصالح، وبيان ارتباط بعضها ببعض؛ وذلك أن العبد إذا سمع النصوص من الكتاب والسنة الدالة على صفات الله إثباتاً ونفياً[5]، وعلى تصديق رسوله، وعلى الإخبار بكل الغيوب، وعلى

---

(1) يقول ابن هشام ـ رحمه الله ـ : ((والدليل على انحصار أنواعها ـ يعني الكلمة ـ في هذه الثلاثة الاستقراء؛ فإن علماء هذا الفن تتبعوا كلام العرب، فلم يجدوا إلا ثلاثة أنواع، ولو كان ثمَّ نوع رابع لعثروا على شيء منه)) أ.هـ. [شرح قطر الندى وبل الصدى (ص: 28)].

(2) التحذير من مختصرات محمد علي الصابوني في التفسير (ص: 30) (في الهامش).

(3) تقدم عزوه.

(4) انظر: (ص: 135).

(5) ومن هذه الصفات صفة الإلهية التي تستلزم عباده الله وحده، وعدم الإشراك به في العبادة، الذي هو معنى الشهادة.

الأمر بالخير والنهي عن الشر، فإنه يفهمها أولاً، فإذا فهمها وعرفها[1]؛ اعترف القلب بها، وصدَّقها تصديقاً لا ريب فيه[2]، تصديقاً لله ولرسوله[3]، وذلك يقتضي محبتها[4]، والتقرُّب إلى الله باعتقاد ما دلَّت عليه، والجزم بأنه الحق النافع، فإذا عرف الله ورسوله وأحبه، أحب كلَّ ما يقرِّب إلى الله، وكَرِه كلَّ ما يبغضه ويمقته[5]، وحينئذ ينقاد القلب[6] انقياداً جازماً لطاعة الله وطاعة رسوله، فيقصد ويريد فعل ما يقدر عليه من محبوبات الله من واجب ومستحب قصداً جازماً يترتب عليه وجود ما قصده وأراده، ويقصد اجتناب ما نهى الله عنه ونهى عنه رسولُه قصداً جازماً يقترن به الترك، وهذا هو معنى قوله: ﴿ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ ﯢ ﴾ [آل عمران: 193]، وقول المؤمنين: ﴿ ﮯ ﮰ ﴾ [البقرة: 285]، ومنة الله عليهم بقوله: ﴿ ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈ ﮉ ﮊ ﴾ الآية [الحجرات: 7]، فتبين أن هذه الأمور: التصديق، والاعتراف، والحب، والانقياد، ووجود مقتضى هذا الانقياد، متلازمة مرتبط بعضها ببعض، إذا تمَّ واحد منها وكَمُل عُلِم أن جميعها قد كملت، وإذا انتفى واحد منها بالكلية عُلِم أن جميعها قد انتفت، وإذا نقص واحد منها فَلِنَقْصٍ في بقيتها؛ فافهم هذا الإيضاح في بيان الإيمان، ولهذا مثَّل الله الإيمان بالشجرة في وجودها وكمالها ونقصها على هذا الوصف الذي ذكرنا، والله أعلم»[7] انتهى.

وهذا منه ـ رحمه الله ـ تأصيل نفيس في بيان ترابط حقائق الإيمان وجوداً وعدماً، وأنه لا يستغنى ببعضها عن بعض في حال النقص.

ومما يوضِّح الترابط بين هذه الشروط خاصة: أن شهادة أن لا إله إلا الله لا تكون شهادةً معتبرة إلا إذا كانت عن علمٍ تامٍ بمعناها، والعلم بمعناها لا يكون تاماً إلا مع اليقين[8]،

(1) إشارة إلى شرط العلم.

(2) إشارة إلى شرط اليقين والصدق.

(3) إشارة إلى شرط الإخلاص.

(4) إشارة إلى شرط المحبة.

(5) إشارة إلى شرط القبول.

(6) إشارة إلى شرط الانقياد.

(7) مجموع الفوائد واقتناص الأوابد (ص: 49 ـ 50).

(8) لأن العلم التام هو العلم الذي تنتفي معه الشكوك، وهو علم اليقين كما سيأتي.

واليقين لا يتحقق إلا بالتصديق[1]، والتصديق يقتضي القبول، والقبول مستلزم للانقياد الصادق لأنه تحقيق الانقياد الصادق كما سيأتي، والانقياد الصادق يستلزم الإخلاص، والإخلاص يقتضي الكفر بالطاغوت، والكفر بالطاغوت مستلزم للمحبة لهذه الكلمة وما تضمّنته من إخلاص التوحيد لله المجيد.

فانظر، كيف انبنت هذه الشروط بعضها على بعض، وتَضمَّن بعضها البعض حتى كأنها ترجع إلى شرطٍ واحد.

ومما يدل على صحة هذا الترابط بين شروط لا إله إلا الله امتناع وجود شرطٍ منها في حق المشرك.

يقول الشيخ عبد الرحمن بن حسن آل الشيخ في حق من أشركوا بالله: ((وهؤلاء وإن قالوا "لا إله إلا الله" فقد تركوا كلَّ قيد قُيِّدت به هذه الكلمة العظيمة)).

ثم برهن ذلك بقوله: ((لأن المشرك جاهل بمعناها، ومن جهله بمعناها جعله لله شريكاً في المحبة وغيرها، وهذا هو الجهل المنافي للعلم بما دلت عليه من الإخلاص، ولم يكن صادقاً في قولها، لأنه لم ينف ما نفته من الشرك ولم يثبت ما أثبتته من الإخلاص، وتَركَ اليقين أيضاً؛ لأنه لو عرف معناها وما دلت عليه لأنكره[2] أو شك فيه، ولم يقبله وهو الحق، ولم يكفر بما يعبد من دون الله، كما قال تعالى: ﴿ڈ ژ ژ ڑ ڑ﴾ [البقرة: 165] لأنهم أخلصوا له الحب فلم يحبوا إلا إياه، ويحبون من أحبه ويخلصون أعمالهم جميعاً لله، ويكفرون بما عبد من دون الله))[3]. انتهى.

وأيضاً: أن النبي ﷺ قد رتب دخول الجنة على كلِّ شرطٍ منها على حدته، ولا يدل ذلك على المغايرة بينها، لأنه ما من شرطٍ من هذه الشروط إلا وله ما ينقضه ويُذهب بأصله.

فلو قال لا إله إلا الله خالصاً من قلبه، وهو غير عالمٍ بمعناها أو شاكٍ فيه لم يصح إيمانه بمجرَّد إخلاصِ قلبه.

---

(1) انظر: (ص: 530).

(2) يعني: الشرك.

(3) فتح المجيد (ص: 135).

فإذا ثبت أن هذه الشروط متلازمة ومنبنية بعضها على بعض، فقد يرد سؤال هنا، وهو: لماذا هذا السبر والتقسيم[1] لهذه الشروط؟ فلماذا لا يُكتفى بأعلى هذه الشروط، لأنه متضمِّن للأدنى؟

ويقال في الجواب عن هذا السؤال: أن تقسيم أهل العلم لهذه الشروط له اعتبارات ومقاصد صحيحة، وذلك كما يلي:

1 . أن هذا السبر والتقسيم هو بالنظر إلى الأدلة حيث نصَّت الأدلة الشرعية على أفراد هذه الشروط ورتبت صحة الشهادة عليها كما سيأتي عند الحديث عن أفراد هذه الشروط.

2 . أن ذكر النوع مع جنسه أمر متقرِّر في الشريعة، وذلك لبيان أهمية هذا النوع والتأكيد على لزوميته؛ كذكر الأعمال بعد الإيمان مع أن الإيمان متضمِّن لها. وكذكر بقية أركان الإيمان بعد الإيمان بالله مع أن الإيمان بالله متضمِّن لها. ففي ذكر الخاص بعد العام فوائد ومقاصد، ومنها أيضاً أن العام لا يُتصور إلا بعد معرفة أفراده.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية ـ رحمه الله ـ: ((فتصور العام وشموله لتلك الأفراد مسبوق بتصور تلك الأفراد))[2].

3 . بيان أن الإيمان ينقسم ويتجزَّأ، ويتفاضل بعضه على بعض. وفي ذلك ردٌّ على الخوارج والمرجئة والمعتزلة القائلين بأن الإيمان لا ينقسم ولا يتجزَّأ ولا يتفاضل بل هو شيء واحد، والناس في أصله سواء.

4 . الرد على أهل البدع ممن يحد أصل الإيمان ببعض شعبه وأجزائه. كتعريف المرجئة للإيمان بأنه تصديق القلب فقط أو معرفته بالله دون انقياد الجوارح. ففي تفصيل هذه الشروط بيان لأجزاء الإيمان ومناقشتهم على ضوئها.

ومن الجدير ذكره هنا أن هذا الحصر لشروط كلمة التوحيد هو حصر إجمالي ليس تفصيلياً؛ لأن هذه الشروط ـ كما تقدم ـ هي كالأصول لسائر شروط صحة الإيمان، فشروط

---

(1) السبر و التقسيم في اصطلاح الأصوليين حصر الأوصاف في الأصل المقيس عليه، و إلغاء بعضها ليتعيّن الباقي للعليّة. انظر: التقرير والتحبير (248/3)، والمعجم الوسيط (413/1).

(2) بيان تلبيس الجهمية (472/2).

صحة الإيمان الأخرى ترجع وتؤول إليها، لأنها متفرِّعة عنها؛ إذ هذه الشروط السبعة دالة عليها إما بالتضمن أو بالالتزام، وقد ذكرتُ شواهد ذلك فيما تقدم[1]، والله تعالى أعلم.

ثم هنا مسألة أخيرة مهمة نختم بها الكلام في هذا المبحث، وهي هل هذا الاستقراء لهذه الشروط هو استقراء تام أو ناقص[2]؟

تقدم معنا أن هذا الاستقراء صحيح تام، ولكن ينبغي أن يُعلَم أن التمام هنا هو باعتبار الإجمال لا التفصيل، فهو استقراء تام ـ أي: في المعنى والحصر ـ باعتبار الإجمال، أما باعتبار التفصيل فهو استقراء ناقص باعتبار العدّ، تامٌّ باعتبار المعنى[3]، ولذا فهو يقبل الزيادة من جهة الحصر[4].

وذلك كما تقدم لا يقدح في صحة الحصر في كونها سبعة شروط، لأن ما لم يُذكر هو داخل تحتها ضمناً.

---

(1) انظر: (ص: 135 ـ 137).

(2) تقدم أن الناقص هو الذي يقبل الزيادة.

(3) المراد هنا أن المعنى لا ينقسم، فهو مطَّرِد في جميع أفرادها، فهي شروط صحة ترجع إلى معنى واحد.

(4) وضابط الحصر التفصيلي هو: كل عمل قلبي أو جارحي تركه كفر هو من شروطها. انظر: قواعد ومسائل في توحيد الإلهية لعبد العزيز الريس (ص: 175).

المبحث الثامن: ذكر بعض الآثار عن السلف فيها الدلالة على أن لشهادة أن لا إلا الله شروطاً.

السلف ـ رحمهم الله تعالى ـ نصُّوا على أن لشهادة أن لا إله إلا الله شروطاً، لا ينتفع قائلها إلا بهذه الشروط؛ وذلك لأن كلمة التوحيد ليست مجرّد أحرف جوفاء لا دلالة لها ولا معنى، وليست مجرّد كلمة تقولها الألسن دون أن يكون لها وقع في القلب أو أثر على الجوارح بل هي قول وعمل واعتقاد. وعلى هذا مشى السلف من الصحابة والتابعين حيث نصُّوا على أن الإيمان ما جمع هذه الأمور الثلاثة قول اللسان واعتقاد الجنان وعمل الأركان لا يجزي واحد من الثلاثة عن الآخر.

يقول الإمام محمد بن إدريس الشافعي ـ رحمه الله ـ: ((وكان الإجماع من الصحابة والتابعين من بعدهم ممن أدركناهم: أن الإيمان قول وعمل ونية لا يجزي واحد من الثلاثة بالآخر))(1). اهـ.

وقال الآجري ـ رحمه الله ـ: ((...بل نقول ـ والحمد لله ـ قولاً يوافق الكتاب والسنة، وعلماء المسلمين الذين لا يستوحش من ذكرهم ـ وقد تقدم من ذكرناهم ـ: أن الإيمان معرفة بالقلب ـ تصديقاً يقينياً ـ وقول بالسان، وعمل باالجوارح، لا يكون مؤمناً إلا بهذه الثلاثة، لا يجزئ بعضها عن بعض، والجمد لله على ذلك))(2).

وهذه الأركان الثلاثة التي ينبني عليها الإيمان متضمنة لشروط كلمة التوحيد لا إله إلا الله؛ وبيان ذلك جاء في بعض كلام الحافظ ابن منده(3) ـ رحمه الله ـ حيث قال في كتابه

(1) أخرجه اللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة (جـ886/5 ـ 887) رقم (1593)، وأورده شيخ الإسلام ابن تيمية في مجموع الفتاوى (209/7) وعزاه اللالكائي للشافعي في كتاب الأم في باب (النية في الصلاة) وكذا عزاه شيخ الإسلام ـ رحمه الله ـ، وقد رجعت إلى كتاب الأم فلم أجد هذا النص في الباب المذكور.

وممن حكى الإجماع عن السلف أيضاً في حقيقة الإيمان وأنه قول باللسان واعتقاد بالجنان وعمل بالأركان الآجرّي في كتابه الشريعة (611/2)، وابن بطة في كتابه الإبانة (760/2 ـ 761).

(2) الشريعة (686/2 ـ 687).

(3) هو: الإمام الحافظ الجوال مُحدِّث الإسلام، أبو عبد الله محمد بن المحُدِّث أبي يعقوب إسحاق بن الحافظ أبي عبد الله محمد بن يحيى بن مندة، مولده في سنة عشر وثلاث مئة أو إحدى عشرة، وأول سماعه في سنة ثمان عشرة وثلاث مئة. كثر سماعه فقيل: إنه كتب عن ألف شيخ وسبعمائة شيخ، فحدَّث عن أبيه، وعم أبيه عبد الرحمن =

الإيمان ما نصه: ((وقال أهل الجماعة الإيمان هي[1] الطاعات كلها بالقلب واللسان وسائر الجوارح غير أن له أصلاً وفرعاً؛ فأصله المعرفة بالله والتصديق له وبه وبما جاء من عنده بالقلب واللسان مع الخضوع له والحب له والخوف منه والتعظيم له، مع ترك التكبر والاستنكاف والمعاندة. فإذا أتى بهذا الأصل[2] فقد دخل في الإيمان ولزمه اسمه وأحكامه، ولا يكون مستكملاً له حتى يأتي بفرعه، وفرعه المفترض عليه أو الفرائض واجتناب المحارم. وقد جاء الخبر عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: «الإيمان بضع وسبعون أو ستون شعبة أفضلها شهادة أن لا إله إلا الله، وأدناها إماطة الأذى عن الطريق والحياء شعبة من الإيمان»[3] فجعل الإيمان شعباً بعضها باللسان والشفتين، وبعضها بالقلب، وبعضها بسائر الجوارح؛ فشهادة أن لا إله إلا الله فعل اللسان، تقول: شهدت أشهد شهادة. والشهادة فعله بالقلب واللسان لا اختلاف بين المسلمين في ذلك، والحياء في القلب، وإماطة الأذى عن الطريق فعل سائر الجوارح))[4]. اهـ.

فانظر إلى كلامه ـ رحمه الله ـ كيف انتظم عدَّ هذه الشروط؛ حيث ذكر المعرفة بالله، المتضمنة العلم بالمشهود له وما يجب له من إخلاص التوحيد، المقتضية لليقين به، وذكرَ التصديق المتضمّن للإخلاص في القول والعمل، وذَكَرَ الحبَّ المتضمِّن حبَّ هذه الكلمة وحبَّ أهلِها العاملين بها، وَذَكَر الخضوع المقتضي للانقياد والتسليم، وَذَكَر ترك

= بن يحيى بن مندة، ومحمد ابن القاسم بن كوفي الكراني وغيرهم. وحدَّث عنه: أبو بكر بن المقرئ، وأبو عبد اله الحاكم، وأبو نعيم الأصبهاني وخلق كثير غيرهم. وكان صاحب سنة، ينتسب إلى الإمام أحمد ـ رحمه الله ـ.
انظر: طبقات الحنابلة (167/2)، وسير أعلا النبلاء (28/17 ـ 42).

(1) كذا في الأصل، والأولى: "هو" كما أشار المحقق.

(2) وأصل الإيمان هو الإقرار بالشهادتين كما جاء عن طاوس ـ رحمه الله ـ: ((مثل الإيمان كشجرة؛ فأصلها الشهادة، وساقها وورقها كذا، وثمرها الورع، ولا خير في شجرة لا ثمر لها، ولا خير في إنسان لا ورع له). أخرجه عبد الله بن أحمد في السنة (316/1) رقم (635). ويشهد له قوله تعالى: ﴿ ئۆ ئۈ ئې ئې ئى ئى ئى ئى ی ی ی □ □ ﴾ (إبراهيم:24)؛ والكلمة الطيبة هي لا إله إلا الله عند جمهور المفسرين. انظر: إعلام الموقعين لابن القيم (172/1).

(3) البخاري في كتاب الإيمان، باب: أمور الإيمان وقول الله تعالى: ﴿ٻ ٻ﴾ الآية (جـ10/1) ح (9)، ومسلم في كتاب الإيمان (63/1) ح (58).

(4) الإيمان لابن مندة (331/1 ـ 332).

التكبر والاستنكاف والمعاندة لأنه ينافي القبول والإذعان لهذه الكلمة، وعَدّ ذلك كله أصل الإيمان الذي لا يصح الإيمان إلا به.

وقال حافظ حكمي ـ رحمه الله ـ في شرح عبارة السلف: الإيمان قول وعمل: ((وقد قدمنا لك أن الإيمان قول وعمل، قول القلب واللسان وعمل القلب واللسان والجوارح، فقول القلب هو التصديق، وقول اللسان: هو التكلم بكلمة الإسلام، وعمل القلب هو النية والإخلاص، وعمل الجوارح: هو الانقياد بجميع الطاعات[1]، فإذا زالت جميع هذه الأربعة: قول القلب وعمله، وقول اللسان، عمل الجوارح زال الإيمان بالكلية، وإذا زال تصديق القلب لم تنفع البقية؛ فإن تصديق القلب شرط في اعتقادها وكونها نافعة، وذلك كمن كذب بأسماء الله وصفاته، أو بأي شيء مما أرسل الله به رسله وأنزل به كتبه، وإن زال عمل القلب مع اعتقاد الصدق فأهل السنة مجمعون على زوال الإيمان كله بزواله، وأنه لا ينفع التصديق مع انتفاء عمل القلب وهو محبته وانقياده، كما لم ينفع إبليس وفرعون وقومه واليهود والمشركين الذين كانوا يعتقدون صدق الرسول بل ويقرون به سراً وجهراً، ويقولون: ليس بكاذب، ولكن لا نتبعه ولا نؤمن به))[2] انتهى.

وأما النصوص الواردة عن السلف في الدلالة على هذه الشروط فبعضها جاءت مجملة وبعضها جاءت مفصلة. فمن المفصّل قول أبي ثور[3] ـ رحمه الله ـ: ((فاعلم يرحمنا الله وإياك أن الإيمان تصديق بالقلب وقول باللسان وعمل بالجوارح. وذلك أنه ليس بين أهل العلم خلاف في رجل لو قال: أشهد أن الله ﷻ واحد وأن ما جاءت به الرسل حق، وأقرَّ بجميع الشرائع ثم قال: ما عقد قلبي علي شيء من هذا ولا أصدق به أنه ليس بمسلم. ولو قال: المسيح هو الله وجحد أمر الإسلام قال لم يعتقد قلبي على شيء من ذلك

---

(1) هذا من حيث الكمال، أما باعتبار الأصل فيكفي فعل الصلاة كما سيأتي في شرط الانقياد.

(2) أعلام السنة المنشورة (ص: 176 ـ 177).

(3) هو: إبراهيم بن خالد بن أبي اليمان الكلبي، أبو ثور الفقيه، صاحب الشافعي، أحد الفقهاء الأعلام، سمع من سفيان بن عيينة وتفقه بالشافعي وغيره. قال عنه الإمام أحمد: أعرفه بالسنة منذ خمسين سنة وهو عندي في مسلاخ سفيان الثوري. توفي سنة أربعين ومائتين ببغداد.

انظر: سير أعلام النبلاء (72/12 ـ 76)، وتقريب التهذيب (ص: 107)، وميزان الاعتدال (147/1 ـ 148).

أنه كافر بإظهار ذلك وليس بمؤمن، فلما لم يكن بالإقرار إذا لم يكن معه تصديق مؤمناً ولا بالتصديق إذا لم يكن معه الإقرار مؤمناً حتى يكون مصدقاً بقلبه مقراً بلسانه، فإذا كان تصديق بالقلب وإقرار باللسان كان عندهم مؤمناً وعند بعضهم لا يكون مؤمناً حتى يكون مع التصديق عمل فيكون بهذه الأشياء إذا اجتمعت مؤمناً. فلما نفوا أن الإيمان شيء واحد وقالوا: يكون بشيئين في قول بعضهم وثلاثة أشياء في قول غيرهم لم يكن مؤمناً إلا بما اجتمعوا عليه من هذه الثلاثة الأشياء. وذلك أنه إذا جاء بالثلاثة أشياء فكلهم يشهد أنه مؤمن فقلنا بما اجتمعوا عليه من التصديق بالقلب والإقرار باللسان وعمل الجوارح))[1].

فبيّن ـ رحمه الله ـ أن الإيمان لا يصح إلا بمجموع هذه الثلاثة؛ قول اللسان، وهو الإقرار والتلفظ بالشهادتين، والعمل وهو القبول والانقياد، وتصديق القلب المتضمّن للعلم والإخلاص واليقين، ثم قطع بعدم إجزاء واحدٍ منها مفرداً؛ فلا يصح إيمان العبد إلا باجتماعها واستكمالها.

ويشهد له قول الأوزاعي[2] ـ رحمه الله ـ الآتي: ((لا يستقيم الإيمان إلا بالقول، ولا يستقيم الإيمان والقول إلا بالعمل، ولا يستقيم الإيمان والقول والعمل إلا بنية موافقة للسنة، فكان من مضى ممن سلف لا يفرقون بين الإيمان والعمل؛ فالعمل من الإيمان والإيمان من العمل، وإنما الإيمان اسم يجمع كما يجمع هذه الأديان اسمها ويصدقه العمل[3]؛ فمن آمن بلسانه وعرف بقلبه وصدق ذلك بعمله فذلك العروة الوثقى[4] ... ومن قال بلسانه ولم يعرف بقلبه ولم يصدق بعمله لم يقبل منه وكان في الآخرة من الخاسرين))[5]. اهـ.

---

(1) شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة (جـ4/849 ـ 850).

(2) هو: عبد الرحمن بن عمرو بن أبي عمرو الأوزاعي، أبو عمرو الفقيه، ثقة جليل، من السابعة مات سنة سبع وخمسين بعد المئتين، وحديثه عند أصحاب الكتب الستة. [تقريب التهذيب (ص: 593)].

(3) في شرح أصول اعتقاد أهل السنة: جاءت العبارة هكذا: ((لا يفرقون بين الإيمان والعمل من الإيمان والإيمان من العمل فجمع هذه الأديان اسمها وتصديقه العمل)) وهو غير مستقيم، والمثبت من مجموع الفتاوى (296/7)، وبه يستقيم المعنى.

(4) والعروة الوثقى هي لا إله إلا الله كما تقدم.

(5) أورده اللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة (866/5)، وابن تيمية في مجموع الفتاوى (296/7). وجاء بنحوه من كلام سعيد بن جبير ـ رحمه الله ـ انظر: شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة (57/1) رقم (20).

ومما جاء عن السلف أيضاً في بيان أن شهادة أن لا إله إلا الله لا تنفع قائلها إلا بشروط قول الحسن البصري ـ رحمه الله ـ: ((الإيمان كلام، وحقيقته العمل، فإن لم يحقق القول بالعمل لم ينفعه القول))[1].

وقال أبو العالية[2] ـ رحمه الله ـ في قول الله تعالى: ﴿ چ ڍ ڍ ڌ ڌ ڎ ڎڈ ﴾ [البقرة:177] : ((تكلّموا بكلام الإيمان وحققوه بالعمل))[3].

وقال محمد بن الحسين الآجرّي ـ رحمه الله ـ: ((هذا بيان لمن عقل، يعلم أنه لا يصح الدين إلا بالتصديق بالقلب، والإقرار باللسان، والعمل بالجوارح؛ مثل الصلاة والزكاة والصيام والحج والجهاد، وما أشبه ذلك))[4].

هذه بعض النصوص المفصّلة عن السلف التي فيها الدلالة على أنَّ لا إله إلا الله لا تنفع قائلها إلا بشروط وقيود يجب تحققها تزيد عن التلفظ بها.

كما أن هناك نصوصاً مجملة وردت عنهم تدل على هذه الشروط أيضاً؛ وهي على ضربين: مجملة فيها الدلالة على هذه الشروط، وأخرى فيها التنصيص على أن لشهادة أن لا إله إلا الله شروطاً؛ فمن الضرب الأول: ما رواه ابن جرير الطبري ـ رحمه الله ـ في تفسيره بسنده إلى قتادة[5] ـ رحمه الله ـ أنه قال في قوله تعالى: ﴿ ٱ ٻ ٻ ٻ ٻ پ پ پ پ ڀ ڀ ڀ ڀ ٺ ٺ ٺ ٺ ﴾ [البقرة:17]: ((إن المنافق تكلم بلا إله إلا الله، فأضاءت له في الدنيا، فناكح بها المسلمين، وعادّ[6] بها المسلمين، ووارث بها المسلمين، وحقَنَ بها دمَه

(1) أخرجه الآجري في الشريعة من طريق الربيع بن أنس (2/634 ـ 635).

(2) هو: رُفَيْع ـ بالتصغير ـ ابن مهران، أبو العالية الرياحي ـ بكسر الراء والتحتانية ـ، ثقة كثير الإرسال، من الثانية، مات سنة تسعين، وقيل: ثلاث وتسعين وقيل بعد ذلك، وحديثه عند أصحاب الكتب الستة. [تقريب التهذيب (ص: 328)].

(3) أخرجه الآجري في الشريعة (2/634).

(4) الشريعة (2/634).

(5) هو: قتادة بن دعامة بن قتادة السدوسي، أبو الخطاب البصري، ثقة ثبت، يقال: ولد أكمه، وهو رأس الطبقة الرابعة، مات سنة بضع عشرة ومائتين. [تقريب التهذيب (ص: 789)]، وانظر: ترجمته في التاريخ الكبير (7/185 ـ 186)، وتهذيب التهذيب (8/315).

(6) أي شاركهم بها. يقال: وهم يتعادون إذا اشتركوا فيما يُعاد فيه بعضهم بعضاً من مكارمَ أو غير ذلك من الأشياء كلها. لسان العرب (9/77) مادة (عدد).

ومالَه، فلما كان عند الموت سُلِبها المنافق؛ لأنه لم يكن لها أصل في قلبه، ولا حقيقة في عمله))[1]. اهـ.

فقوله: ((لم يكن لها أصل في قلبه)) إشارة إلى الشروط القلبية لهذه الكلمة، وقوله: ((ولا حقيقة لها في عمله)) فيه إشارة إلى شرط الانقياد العملي؛ فالمنافق سُلِب هذه الشروط أو نفعها؛ فقلبه خلا من العلم والتصديق بها، ومن المحبة لها ولأهلها العاملين بها، وأعماله الظاهرة في الدنيا رياء فكانت في الآخرة هباء؛ لا نفع لها.

ومن هذا الضرب أيضاً قول أبي بكر الآجري ـ رحمه الله ـ يقول: ((فإن احتج محتج بالأحاديث التي رويت: (من قال لا إله إلا الله دخل الجنة) قيل له: هذه كانت قبل نزول الفرائض على ما تقدم ذكرنا له، وهذا قول علماء المسلمين ممن نفعهم الله تعالى بالعلم، وكانوا أئمة يُقتدى بهم، سوى المرجئة الذين خرجوا عن جملة ما عليه الصحابة والتابعون لهم بإحسان، وقول الأئمة الذين لا تستوحش من ذكرهم))[2] انتهى.

وهو بنحوه يُروى عن الإمام أحمد ـ رحمه الله ـ،[3] وهو بيِّن في الدلالة على أن شهادة أن لا إله إلا الله لا تنفع بمجرَّدها بل لا بد من الإتيان بحقوقها والقيام بشروطها.

ومن الضرب الثاني[4]: ما أثر عن الحسن ـ رحمه الله ـ أنه قال للفرزدق وهو يدفن امرأته: ما ذا أعددت لهذا اليوم؟ فقال الفرزدق: شهادة أن لا إله إلا الله منذ سبعين سنة. فقال له الحسن ـ رحمه الله ـ: ((نعم العُدّة فإنّ للاإله إلا الله شروطاً، فإيّاك وقذف المحصنة))[5]، وروي عنه أنه قال: هذا العمود، فأين الطُّنُب[6]؟[7]

وقيل للحسن: إن ناساً يقولون: من قال لا إله إلا الله دخل الجنة؟ فقال: من قال: لا إله إلا الله ، فأدَّى حقها وفرضها دخل الجنة[8] .

---

(1) تفسير ابن جرير (339/1). وأورده السيوطي في الدر المنثور (72/1 ـ 73) بزيادة: (فترك في ظلمات وعمى يتسكع فيها كما كان أعمى في الدنيا عن حق الله وطاعته) في آخره، وزاد نسبته إلى عبد بن حميد: وبنحوه أثر عن الحسن البصري ـ رحمه الله ـ في تفسير قوله تعالى: ﴿ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﴾ (البقرة:17).

(2) الشريعة (554/2 ـ 555).

(3) انظر: السنة للخلال (574/3 ـ 575).

(4) أي النصوص الدالة على أن للإله إلا الله شروطاً.

(5) تقدم تخريجه

(6) جاء في القاموس (236/1): ((الطُّنُب بضمتين حبل طويل يشد به سرادق البيت أو الوتد جمع أطناب وطنبة)) أ.هـ.

(7) أورده الحافظ ابن رجب في جامع العلوم والحكم (ص: 395).

(8) تقدم تخريجه.

ومنه أيضاً قول وهب بن منبه لمن سأله: أليس لا إله إلا الله مفتاح الجنة؟ قال: بلى، ولكن ليس مفتاح إلا له أسنان؛ فإن جئت بمفتاح له أسنان فُتح لك، وإلا لم يفتح لك[1].

وقد فُسِّرت أسنان المفتاح بشروط شهادة أن لا إله إلا الله[2].

وبهذا يُعلم أن لهذه الشروط أصلاً في كلام السلف، وبه نُدْرك خطأ من يزعم أن هذه الشروط من بدع المتأخرين.

---

(1) تقدم تخريجه.

(2) انظر: شرح كلمة الإخلاص لابن رجب ضمن مجموع رسائل الحافظ ابن رجب (47/3).

الفصل الثاني: النطق والإقرار بلا إله إلا اللَّه، هل يعدُّ من شروطها؟ ومأخذ من لم يعدّه في الشروط.

وتحته ستة مباحث:

المبحث الأول: أدلة من جعل النطق والإقرار بها من شروطها.

المبحث الثاني: مأخذ من لم يعدّ النطق والإقرار بلا إله إلا الله في الشروط.

المبحث الثالث: من جعل النطق والإقرار كافياً لصحة الإيمان. [وهم الكرامية من المرجئة].

المبحث الرابع: حكم من ترك التلفظ بالشهادتين مع القدرة.

المبحث الخامس: إيمان الأخرس.

المبحث السادس: ما يجزئ عن النطق بالشهادتين في الشهادة على الإسلام.

الفصل الثاني: النطق والإقرار بلا إله إلا الله، هل يعدُّ من شروطها؟ ومأخذ من لم يعدّه في الشروط.

وفيه ستة مباحث:

المبحث الأول: أدلة من جعل النطق والإقرار بها من شروطها.

وقع في كلام بعض أهل العلم التنصيص على شرط النطق والإقرار لصحة الشهادة[1]. ولعلّ ذلك منهم بالنظر إلى أنّ لا إله إلا الله هي الإسلام؛ فبهذا الاعتبار لا حرج في عدّه شرطاً كما قال النووي ـ رحمه الله ـ: ((...الإيمان شرطه الإقرار بالشهادتين مع اعتقادهما واعتقاد جميع ما أتى به رسول الله ﷺ))[2] اهـ.

وأيضاً جاء عن ابن الصلاح[3] عند ذكره حديث عثمان المرفوع: «من مات وهو يعلم أنه لا إله إلا الله دخل الجنة»[4] التنصيص على هذا الشرط حيث قال: ((قوله: «وهو يعلم» لا يحملنا على مخالفة الفقهاء وسائر أهل السنة في قولهم: إنه لا يصير مسلماً بمجرد المعرفة بالقلب دون النطق بالشهادتين إذا كان قادراً عليه؛ لأن اشتراط ذلك ثابت بيَّنته أحاديث أخرى))[5]؛ ثم شرع في ذكرها..

وأيضاً جاء التنصيص على هذا الشرط في كلام الشيخ عبد اللطيف بن حسن آل الشيخ حيث يقول في "مصباح الظلام"[6]: ((ولا شك أن العلم والقول والعمل مشترط في صحة الإتيان بهما)) يعني: الشهادتين.

---

(1) انظر: مصباح الظلام (ص: 387 ـ 388)، ورفع الاشتباه عن معنى العبادة والإله (ص: 32).

(2) شرح صحيح مسلم (جـ1/160). وانظر: الشريعة للآجري (613/2).

(3) هو: الإمام الحافظ العلامة تقي الدين أبو عمرو عثمان ابن المفتي صلاح الدين عبد الرحمن بن عثمان بن موسى الكردي الشهرزوري، الموصلي، الشافعي، صاحب علوم الحديث، مولده في سنة سبع وسبعين وخمس مئة، تفقه على والده بشهرزور، وسمع من ابن مظفر السمعاني، وروى عن ابن عساكر وخلق، وكان إماماً كبيراً فقيهاً مجتهداً، زاهداً ورعاً، مفيداً معلِّماً. من مصنفاته: (صيانة صحيح مسلم)، و(التقييد) في مصطلح الحديث. توفي سنة ثلاث وأربعين وست مئة. انظر: سير أعلام النبلاء (140/23)، وطبقات الشافعية (326/8 ـ 336).

(4) أخرجه مسلم في صحيحه، في كتاب العلم (55/1) رقم (43).

(5) صيانة صحيح مسلم (ص: 172 ـ 173).

(6) (ص: 387 ـ 388).

وممّن نصّ على اشتراطه أيضاً ابن حجر في (الفتح)[1] والمعلِّمي في (رفع الاشتباه)[2]، وميارة[3] في (مختصر الدر الثمين على منظومة المرشد المعين على الضروري من علوم الدين)[4]، والتتائي[5] في شرحه لرسالة أبي زيد القيرواني[6]، وأبو جمرة[7] في (بهجة النفوس)[8]، وابن عبد البر في (الكافي)[9].

قلت: وهو كذلك، فإن المقرَّر في كلام أهل العلم أن النطق بكلمة التوحيد مع القدرة شرط الدخول في الإسلام[10] بل نصَّ أهل العلم على أنه أول الواجبات العِظام[11]، وقد حكى شيخ الإسلام ـ رحمه الله ـ إجماع السلف والأئمة على ذلك. فقال: «والمقصود هنا أن السلف والأئمة متفقون على أن أول ما يؤمر به العباد الشهادتان[12]... فإذا لم يتكلم بهما مع القدرة فهو كافر باتفاق المسلمين، وهو كافر باطناً وظاهراً عند سلف الأمة وأئمتها وجماهير

(1) (104/1).

(2) (ص: 32).

(3) ميارة هو: محمد بن أحمد بن محمد الفاسي، الفقيه المالكي، تقدم.

(4) (ص: 59).

(5) هو: محمد بن إبراهيم بن خليل التتائي الفقيه الفرضي، أبو عبد الله شمس الدين المصري كان قاضياً بها، والتتائي نسبة إلى "تتا" من قرى المنوفية بمصر، له من المؤلفات: (فتح الجليل شرح مختصر خليل) في الفقه المالكي، و(تنوير المقالة في شرح رسالة ابن أبي زيد القيرواني)، توفي سنة (942) هـ. انظر: نيل الابتهاج (ص: 588)، وشجرة النور الزكية (272)، والأعلام للزركلي (302/5).

(6) انظر: تنوير المقالة في حل ألفاظ الرسالة (149/1، 150 ـ 152).

(7) هو: أبو محمد عبد الله بن سعد بن سعيد بن أبي جمرة، الأزدي الأندلسي، من علماء المالكية، توفي بمصر عام (695) هـ، له من المؤبفات: (بهجة النفوس) في شرح مختصر صحيح البخاري. انظر: نيل الإبهاج (ص: 216). والأعلام للزركلي (89/4).

(8) (137/1).

(9) (152/1 ـ 153).

(10) انظر: الصارم المسلول (974/3).

(11) انظر: المفهم (181/1 ـ 182)، ومجموع الفتاوى (269/7).

(12) درء التعارض (11/8).

علمائها))[1] أ.هـ.

كما حكاه أيضاً النووي ـ رحمه الله ـ فقال: ((واتفق أهل السنة من المحدثين والفقهاء والمتكلمين على أن المؤمن الذي يحكم بأنه من أهل القبلة، ولا يخلد في النار، لا يكون إلا من اعتقد بقلبه دين الإسلام اعتقاداً جازماً خالياً من الشكوك، ونطق بالشهادتين، فإن اقتصر على إحداهما لم يكن من أهل القبلة أصلاً، إلا إذا عجز عن النطق لخلل في لسانه، أو لعدم التمكن منه لمعاجلة المنية، أو لغير ذلك، فإنه يكون مؤمناً))[2].

قلت: ومصداق هذا الإجماع إجماعهم على أن الإيمان قول وعمل واعتقاد لا يجزي واحد عن الثلاثة إلا بالآخر؛ كما تقدمت حكايته عنهم.

فمن قال لا إله إلا الله من المكلّفين فقد ثبت إسلامه بيقين.

كما أن العلماء متفقون على أن الصبي إذا قالها قبل البلوغ وكان أبواه مسلميْن لا يؤمر بتجديدها عقيب بلوغه بل يؤمر بالطهارة والصلاة إذا بلغ أو ميّز عند من يرى ذلك، ولم يوجب أحد منهم على وليّه أن يخاطبه حينئذ بتجديد الشهادتين، وإن كان الإقرار بالشهادتين واجباً باتفاق المسلمين ووجوبه يسبق وجوب الصلاة لكن هو أدى هذا الواجب قبل ذلك[3]. أما إذا كان أبواه كافريْن ففي صحة إسلامه قبل البلوغ نزاع مشهور بين أهل العلم، والصحيح أنه يصح، لأن قوله لها موافق لفطرته التي فُطِر عليها وهي الإسلام؛ فإذا نطق بكلمة الإسلام فقد نطق بموجب الفطرة؛ فتكون الفطرة والكلمة قد عَمِلت عملها، وعليه فلا يؤمر بتجديد الشهادتين أيضاً كشأن من كان أبواه مسلميْن[4].

ويشترط في النطق أن يكون على سبيل الاعتراف؛ للقطع بأن المشرك إذا نطق بها حكاية عن غيره لا يُعتدّ له بذلك؛ كالمسلم إذا نطق بكلمة الكفر حكاية عن غيره[5].

---

(1) مجموع الفتاوى (609/7). وانظر: نفس المصدر (269/7)، والصارم المسلول (947/3) والمحلى لابن حزم (61/1).

(2) شرح النووي على صحيح مسلم (جـ149/1).

(3) انظر: درء التعارض (11.7/8)، وشرح الطحاوية لابن أبي العز (ص: 27).

(4) انظر: أحكام الذمة لابن القيم (901/2 ـ 909).

(5) رفع الاشتباه في معنى العبادة والإله للمعلمي (ص:32).

كما يُشترَط فيه أيضاً قَصْدُ الإنشاء ليَخْرُج سبق اللسان(1).

وأما أدلة اشتراط النطق بالشهادتين لصحة الإسلام فهي مستفيضة في الكتاب والسنة، والإحاطة بها من الصعوبة بمكان، وسأذكر طرفاً منها، وأكثرها ـ بحمد الله ـ ظاهر لا يخفى.

أولاً: الأدلة من القرآن الكريم على ذلك:

الأدلة من القرآن الكريم على اشتراط النطق بالشهادة لصحة الإسلام كثيرة لا تحصى؛ منها قوله تعالى: ﴿ ۋ ۋ ې ې ې ې ى ى ئا ئا ئە ئە ئو ئو ﴾ [الزخرف:86].

قال ابن كثير رحمه الله: ((هذا استثناء منقطع أي: لكن من شهد بالحق على بصيرة وعلم فإنه تنفع شفاعته عنده بإذنه له))(2) اهـ.

وقال الشيخ عبد الرحمن بن سعدي: ((أي: نطق بلسانه، مقراً بقلبه، عالماً بما شهد به، ويشترط أن تكون شهادته بالحق، وهو الشهادة لله تعالى بالوحدانية، ولرسله بالنبوة والرسالة، وصحة ما جاؤوا به، من أصول الدين وفروعه، وحقائقه وشرائعه، فهؤلاء الذين تنفع فيهم شفاعة الشافعين، وهؤلاء الناجون من عذاب الله، الحائزون لثوابه))(3).

فالآية الكريمة أفادت أن الشّفاعة لا تنفع عند الله ولا تصح إلا ممّن أقرّ بالتوحيد على علمٍ وبصيرة، وقد بيّن الله تعالى أن المشرك لا ينتفع بالشفاعة كما أنه لا ينفع غيره بها كما في قوله تعالى: ﴿ ڭ ڭ ڭ ڭ ۇ ۇ ۆ ۆ ۈ ۈ ۇٴ ۋ ۋ ﴾ [طه:109]، وقوله: ﴿ ٱ ٻ ٻ ٻ ٻ ﴾ [المدثر: 48] فدلّ ذلك على أن المسلم هو الذي ينتفع بالشفاعة وينفع غيره بها بعد إذن الله له والرضى عنه؛ فشرط نفع الشفاعة والانتفاع بها إذن هو الإسلام، وهو في الآية منفي عمن لم يشهد بالحق أي بلا إله إلا الله فدلّ على أن الشهادة شرط لصحة الإسلام؛ وأول مراتب الشهادة النطق والإقرار كما سبق بيانه.

وحول هذا المعنى يقول شيخ الإسلام ـ رحمه الله ـ ((...فلهذا قال: ﴿ ى ئا ئا ئە ئە ئو ئو ﴾، وقد تقدم قول ابن عباس: يعنى من قال: لا إله إلا الله يعنى خالصاً من

(1) انظر: فتح الباري (136/1).

(2) تفسير ابن كثير (139/4).

(3) تيسير الكريم الرحمن (ص: 771).

قلبه. والأحاديث الصحيحة الواردة في الشفاعة كلها تبين: أن الشفاعة إنما تكون في أهل «لا إله إلا الله»... فهؤلاء هم الذين شهدوا بالحق، شهدوا أن لا إله إلا الله كما شهد الله لنفسه بذلك وملائكته وأولوا العلم ﴿ٹ ٺ ٿ ٹ ٹ ڤ ڤ ڦ ڦ ڦ ڤ ڤ ڦ ڦ ڦ ڦ ڦ ڃ ڃ ڃ ڃ ڃ ڃ ﴾ [آل عمران: 18]، فإذا شهدوا وهم يعلمون كانوا من أهل الشفاعة، شافعين ومشفوعاً لهم؛ فإن المؤمنين أهل التوحيد يشفع بعضهم في بعض، كما ثبت في الأحاديث الصحيحة»(1).

ومن أدلة القرآن أيضاً قوله جلّ وعلا: ﴿ٹ ٺ ٿ ٹ ٹ ڤ ڤ ڤ ڦ ڦ ڦ ڦ ڦ ڦ ڦ ڄ ڄ ڃ ڃ ڃ ڃ ڃ ڃ ڃ ڃ ڃ چ چ چ چ چ چ چ ﴾ [البقرة: 136].

قال البيهقي ـ رحمه الله ـ: «باب الدليل على أن التصديق بالقلب والإقرار باللسان أصل الإيمان وأن كليهما شرط في النقل عن الكفر عند عدم العجز.

قال الله تعالى: ﴿ٹ ٺ ٿ ٹ ٹ ڤ ڤ ڦ ڦ ڦ ڦ ﴾ [البقرة: 136] الآية فأمر المؤمنين أن يقولوا آمنا بالله. وقال الله عز وجل ﴿ژ ک ک ک ک گ گ گ گ گ گ گ گ گ گ گ گ﴾ [الحجرات: 14]، فأخبر أن القول العاري عن الاعتقاد ليس بإيمان، وأنه لو كان في قلوبهم إيمان، لكانوا مؤمنين، لجمعهم بين التصديق بالقلب والقول باللسان. ودلت السنة على مثل ما دلَّ عليه القرآن»(2) ثم شرع في هذه الأدلة.

وقال أيضاً: «باب أول ما يجب على العاقل البالغ معرفته والإقرار به.

قال الله جل ثناؤه لنبيه محمد ﷺ: ﴿□ □ □ □ □ □﴾ [محمد: من الآية19]. وقال له ولأمته: ﴿ې ې ې﴾ [الأنفال: من الآية40]. وقال: ﴿ڎ ڎ ڦ ڦ ڦ ڦ ڦ ڦ ڦ ڄ ڄ ڃ ڃ ڃ ﴾ [هود: من الآية14]. وقال: ﴿ٹ ٺ ٿ ٹ ٹ ڤ ﴾ الآية [البقرة: من الآية136] فوجب بالآيات قبلها معرفة الله تعالى وعلمه، ووجب بهذه الآية، الاعتراف به والشهادة له بما عرفه»(3). اهـ.

(1) مجموع الفتاوى (14/410ـ411).

(2) شعب الإيمان (1/38)، وانظر: الشريعة للآجري (2/612ـ613).

(3) الاعتقاد للبيهقي (ص: 35).

ومن أدلة القرآن أيضاً قوله تعالى: ﴿ۋ ۋ ۅ ۅ ۉ ۉ ې ې ٻ ٻ ﺩ ﺩ ئا ئا ئه ئه ئو ئو ئۇ ئۇئۆ ئۆ﴾ [غافر: 84، 85]. ففي هذه الآية بين الله تعالى أن القول لم ينقلهم عن الكفر، لأنه كان بعد رؤية البأس، فثبت أنه لو كان قبلها لنفعهم بأن كان ينقلهم عن الكفر إلى الإيمان[1].

ثانياً: الأدلة من السنة:

وأما الأدلة من السنة على اشتراط النطق بالشهادة لصحة الإسلام فهي كثيرة أيضاً لا تُحصى؛ ومن ذلك قوله ﷺ لمعاذ لما بعثه إلى اليمن: ((إنك تأتي قوما من أهل الكتاب فليكن أول ما تدعوهم إليه شهادة أن لا إله إلا الله وأني رسول الله فإن هم أطاعوا لذلك فأعلمهم أن الله افترض عليهم خمس صلوات في كل يوم وليلة فإن هم أطاعوا لذلك فأعلمهم أن الله افترض عليهم صدقة تؤخذ من أغنيائهم فترد في فقرائهم فإن هم أطاعوا لذلك فإياك وكرائم أموالهم واتق دعوة المظلوم فإنه ليس بينها وبين الله حجاب))[2]. وفي رواية: ((فليكن أول ما تدعوهم إليه إلى أن يوحدوا الله))[3].

قال الشيخ سليمان بن عبد الله ـ رحمه الله ـ في سياق شرحه لهذا الحديث: ((وفيه أنه لا يحكم بإسلام الكافر إلا بالنطق بالشهادتين. قال شيخ الإسلام: فأما الشهادتان إذا لم يتكلم بهما مع القدرة فهو كافر باتفاق المسلمين، وهو كافر باطناً وظاهراً عند سلف الأمة وأئمتها، وجماهير علمائها. قلت: هذا والله أعلم فيمن لا يقربهما أو بإحداهما، أما من كفره مع الإقرار بهما ففيه بحث. والظاهر أن إسلامه هو توبته عما كفر به))[4] اهـ.

ومما يدل على ذلك أن الرواية الثانية ـ وهي قوله ﷺ: ((إلى أن يوحدوا الله)) دالة على أن التوحيد هو الإقرار بالشهادتين كذا فسرها الحافظ ابن حجر في الفتح[5]؛ فمن لم يقر

---

(1) المنهاج في شعب الإيمان للحليمي (26/1).

(2) أخرجه البخاري في كتاب الزكاة، باب وجوب الزكاة (ج133/2) حديث رقم (1395)، ومسلم في كتاب الإيمان (50/1) حديث رقم (29) كلاهما أخرجاه من حديث ابن عباس رضي الله عنهما.

(3) أخرجها البخاري في كتاب التوحيد، باب: ما جاء في دعاء النبي ﷺ أمته إلى توحيد الله تبارك وتعالى حديث رقم (7372).

(4) تيسير العزيز الحميد (ص: 101).

(5) فتح الباري (354/13). وانظر: نفس المصدر (358/3).

بالشهادتين لم يقر بالتوحيد؛ فلا يصح له إسلام وإن صلى وصام وفعل بقية شرائع الإسلام.

ومن أدلة السنة أيضاً قوله ﷺ: ((أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله، فمن قال لا إله إلا الله فقد عصم مني ماله ونفسه إلا بحقه وحسابهم على الله))(1).

قال النووي ـ رحمه الله ـ: ((وفيه أن الإيمان شرطه الإقرار بالشهادتين مع اعتقادهما واعتقاد جميع ما أتى به رسول الله ﷺ))(2) اهـ.

قلت: وهو ظاهر؛ فإن النبي ﷺ جعل النطق والإقرار بالشهادة هو المانع من قتالهم العاصم لأموالهم؛ لأن حكم الإسلام قد ثبت في حقهم بقولها، ولذا وجب الكف عن قتالهم وأخذ أموالهم.

قال ابن رجب ـ رحمه الله ـ: ((ومن المعلوم بالضرورة أن النبي ﷺ كان يقبل من كل من جاءه يريد الدخول في الإسلام الشهادتين فقط، ويعصم دمه بذلك، ويجعله مسلماً...فإن كلمتي الشهادتين بمجردهما تعصم من أتى بهما، ويصير بذلك مسلماً))(3).

ومن أدلة السنة أيضاً قصة النبي ﷺ مع عمّه أبي طالب؛ فقد روى البخاري في صحيحه(4) من طريق سعيد بن المسيب عن أبيه(5)، أنه قال: لما حضرت أبا طالب الوفاة، جاءه رسول الله ﷺ فوجد عنده أبا جهل وعبد الله بن أبي أمية بن المغيرة، فقال رسول الله: ((يا عمِّ قل: لا إله إلا الله كلمةً أشهد لك بها عند الله)) فقال أبو جهل وعبد الله: يا أبا طالب أترغب عن ملّة عبد المطلب؟ فلم يزل رسول الله ﷺ يعرضها عليه، ويعيد له تلك المقالة، حتى قال أبو طالب آخر ما كلّمهم: هو على ملّة عبد المطلب، وأبى أن يقول لا إله إلا الله. فقال رسول الله ﷺ: ((أما والله لأستغفرن لك ما لم أنه عنك)). فأنزل الله عزّ وجلّ: ﴿ڤ ڎ ڎ ٹ ٹ ڈ ڈ ڤ ڤ ڤ ڤ ڤ ڤ ڦ ڦ ڄ ڃ

(1) متفق عليه. أخرجه البخاري في كتاب الزكاة، باب وجوب الزكاة حديث رقم (1399)، ومسلم في كتاب الإيمان حديث رقم (20) من حديث أبي هريرة ـ رضي الله عنه.

(2) شرح صحيح مسلم (جـ1/160). وانظر: الشريعة للآجري (2/613).

(3) جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثاً من جوامع الكلم (ص: 158 ـ 160).

(4) (جـ4/298) كتاب فضائل الصحابة، باب: قصة أبي طالب ح (3884).

(5) هو: المسيب بن حزن، بفتح المهملة وسكون الزاي، بن أبي وهب المخزومي، أبو سعيد، له ولأبيه صحبة، عاش إلى خلافة عثمان ﷺ. [تقريب التهذيب (ص: 944)].

ﭼ ﭽ ﭾ ﴾ [التوبة:113]، وأنزل الله تعالى في أبي طالب، فقال لرسول الله ﷺ: ﴿ﮉ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﮐ ﮑ ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﴾ [القصص:56].

الشاهد من الحديث قوله ﷺ: ((يا عمِّ قل لا إله إلا الله كلمةً أشهد لك بها عند الله))؛ فلو قالها لشهد له بها النبيُّ ﷺ بالإسلام عند الله تعالى؛ فدلّ على أن النطق بالشهادة هو شرط الدخول في الإسلام.

قال الشيخ سليمان بن عبد الله آل الشيخ ـ رحمه الله ـ: ((قوله: أحاج لك بها عند الله. هو بتشديد الجيم من المحاجة وهي مفاعلة من الحجة، والجيم مفتوحة، على الجزم وجواب الأمر، أي: أشهد لك بها عند الله كما في الرواية الأخرى. وفيه دليل على أن الأعمال بالخواتيم، لأنه لو قالها لنفعته، وإن مات على التوحيد نفعته الشفاعة وإن لم يعمل شيئا غير ذلك، وأن من كان كافراً يجحدها إذا قالها عند الموت أجريت عليه أحكام الإسلام، فإن كان صادقاً من قلبه نفعته عند الله إلا فليس لنا إلا الظاهر، بخلاف من كان يتكلم بها في حال كفره))[1]. اهـ.

قلت: ويشهد لكلامه ما جاء في صحيح البخاري أيضاً عن أنس أنه قال: كان غلام يهودي يخدم النبي ﷺ فمرض فأتاه النبي ﷺ ، فقال: ((أتشهد أن لا إله إلا الله فنظر الغلام إلى أبيه فقال له أبوه أطع أبا القاسم فأسلم. فقال النبي صلى الله عليه وسلم الحمد لله الذي أنقذه بي من النار))[2].

ففيه أن النبي ﷺ رتّب نجاة الغلام اليهودي من النار على إسلامه؛ وإسلامه هو قوله: لا إله إلا الله.

ومن أدلة السنة أيضاً قوله ﷺ: «يخرج من النار من قال لا إله إلا الله وفي قلبه وزن شعيرة من خير، ويخرج من النار من قال لا إله إلا الله وفي قلبه وزن بُرّة من خير، ويخرج من النار من قال لا إله إلا الله وفي قلبه وزن ذرّة من خير))[3].

ففي هذا الحديث اشترط النبي ﷺ لدخول الجنة وعدم الخلود في النار قول لا إله

---

(1) تيسير العزيز الحميد (261 ـ 262).

(2) أخرجه البخاري في كتاب الجنائز، باب إذا أسلم الصبي فمات هل يصلى عليه، ويعرض على الصبي الإسلام؟ (جـ119/2) ح (1356).

(3) أخرجه البخاري في كتاب الإيمان من صحيحه، باب: زيادة الإيمان ونقصانه برقم (44).

إلا الله حيث جاء بحرف "مَنْ" المفيدة للشرطية، ومن المعلوم أن دخول الجنة وعدم الخلود في النار لا يكون إلا لأهل التوحيد؛ إذ المشركون محكوم عليهم بالخلود في النار وتحريم دخول الجنة كما في قوله تعالى: ﴿ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈﮉ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﴾ [المائدة: 72].

قال الحافظ ابن حجر ـ رحمه الله ـ: ((قوله: «من قال لا إله إلا الله وفي قلبه» فيه دليل على اشتراط النطق بالتوحيد»[1].

ومن أدلة السنة أيضاً على اشتراط النطق بالشهادتين للدخول في الإسلام قوله ﷺ: ((ما من عبد قال لا إله إلا الله ثم مات على ذلك إلا دخل الجنة))[2].

فرتب النبي ﷺ دخول الجنة على النطق بالشهادتين؛ فدل ذلك على إسلام من نطق بالشهادتين.

ومن هذه الأدلة أيضاً قوله ﷺ: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله، فمن قال: لا إله إلا الله عصم مني ماله ونفسه إلا بحقه وحسابه على الله ﷻ»[3].

قال الحليمي[4] في وجه الاستشهاد به على اشتراط النطق: ((ومعلوم أن الإيمان هو الواجب للعصمة، فلما أخبر النبي ﷺ: أن العصمة المزايلة بالكفر تثبت بالقول، صح أن القول إيمان، وأن الحاجة إليه كالحاجة إلى الاعتقاد لانتفاء الكفر))[5].

كما أن العقل قد دلَّ على اشتراط النطق والإقرار بالشهادتين لصحة الإسلام، ووجه: قال الحليمي: ((لأن اللسان محل التوحيد كالقلب، فإن القاصد إلى الإيمان كما يخطر بقلبه أنْ لا إله إلا الله، ويوطِّن نفسه على أنَّ ذلك كذلك، فيكون موحداً بقلبه:

---

(1) فتح الباري (104/1).

(2) متفق عليه من حديث أبي ذر رضي الله عنه. أخرجه البخاري في كتاب اللباس، باب: الثياب البيض (ج55/7) ح (5827)، ومسلم في كتاب الإيمان (95/1) ح (154).

(3) أخرجه البخاري في كتاب الزكاة باب وجوب الزكاة (ج134/2) ح (1399)، ومسلم في كتاب الإيمان (51/1).

(4) هو: القاضي العلامة رئيس المحدثين والمتكلمين بما وراء النهر أبو عبد الله الحسين بن الحسن بن محمد بن حليم البخاري، الشافعي، أخذ عن أبي بكر بن القفال، وأخذ عنه جماعة منهم: أبو عبد الله الحاكم، والبيهقي، من تصانيفه: (شعب الإيمان)، كانت ولادته بجرجان سنة (338)، ووفاته في شهر ربيع الأول سنة (403) هـ. انظر: سير أعلام النبلاء (231/17 ـ 233).

(5) المنهاج في شعب الإيمان (27/1).

فكذلك يجري لسانه بمثل ما كسب قلبه ويُعبِّر عما في ضميره فيقول: لا إله إلا الله، فيكون موحداً بلسانه، فبان بذلك أن كلَّ واحد من القلب واللسان محل التوحيد، ووجب إذا كان اعتقاد التوحيد أمراً لا ينتفي الكفر بدونه أن يكون القول باللسان في هذا مثله، وأن لا يقضى بزوال الكفر مع خلو الكفر وبالله التوفيق))[1] انتهى.

وبهذا يُعلم فساد مذهب جهم ومن وافقه من المرجئة الزاعمين أن الإيمان هو مجرد المعرفة، ولا يُشترط لصحته النطق بالشهادتين، وسيأتي الرد عليهم مفصلاً في موضعه[2].

كما أن نفع قول لا إله إلا الله في هذه الأحاديث المتقدمة مُقيَّد بقيود تزيد عن مجرد النطق بالشهادتين.

وفي ذلك يقول الشيخ سليمان آل الشيخ ـ رحمه الله ـ: ((وأحسن ما قيل في معناها ما قاله شيخ الإسلام وغيره إن هذه الأحاديث إنما هي فيمن قالها ومات عليها كما جاءت مقيدة وقالها خالصا من قلبه مستيقنا بها قلبه غير شاك فيها بصدق ويقين فإن حقيقة التوحيد انجذاب الروح إلى الله جملة فمن شهد أن لا إله إلا الله خالصا من قلبه دخل الجنة لأن الإخلاص هو انجذاب القلب إلى الله تعالى بأن يتوب من الذنوب توبة نصوحا فإذا مات على تلك الحال نال ذلك))[3]. اهـ.

كما أن ظاهر هذه الأحاديث قد يفهم منه أن من نطق بلا إله إلا الله فقط، دون أن يضم إليها الشهادة بالرسالة للنبي ﷺ حُكم بإسلامه، وهذا الظاهر غير مراد قطعاً؛ لأن الشهادتيْن متلازمتان.

يقول القرطبي ـ رحمه الله ـ: ((قوله ﷺ: ((أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله، فمن قال لا إله إلا الله فقد عصم مني ماله ونفسه إلا بحقه وحسابهم على الله)). ظاهره: أن من نطق بكلمة التوحيد فقط حكم له بحكم الإسلام، وهذا الظاهر متروك قطعاً؛ إذ لا بد مع ذلك من النطق بالشهادة بالرسالة أو بما يدل عليها، لكنه سكت عن كلمة الرسالة لدلالة كلمة التوحيد عليها لأنهما متلازمان فهي مرادة قطعاً. ثم النطق بالشهادتين يدل على الدخول في الدين والتصديق بكل ما تضمنه، وعلى هذا فالنطق بالكلمة الأولى يفيد إرادة الثانية كما

(1) المنهاج في شعب الإيمان (27/1).

(2) انظر: (ص: 338 ـ 348). *

(3) تيسير العزيز الحميد (ص: 66).

يقال قرأت: ﴿ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ﴾ [الفاتحة: 2] والمراد: جميع السورة. ويدل على ما صحة ما قلناه الروايات الأُخر التي فيها: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله، ويقيموا الصلاة، ويؤتوا الزكاة»، وفي لفظ آخر: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله، ويؤمنوا بما جئت به»[1]))[2] أ.هـ.

ويقول حافظ حكمي: ((وقد قدمنا أن العبد لا يدخل الدين إلا بهاتين الشهادتين، وأنهما متلازمتان، فشروط الشهادة الأولى هي الشروط في الثانية، كما أنها هي الشرط في الأولى))[3].

فإذا ثبت أن الشهادتين لابد منهما لصحة الإسلام، فههنا مسألة: وهي هل كل من نطق بالشهادتين يُحكم بإسلامه بمجرد هذا النطق؟ أم لابد من التحقق والاختبار؟

الأصل أن كل من نطق بالشهادتين حكاية عن نفسه حُكم بإسلامه في الظاهر ـ كما تقدم ـ إلا أن أهل العلم استثنوا من ذلك بعض الأحوال:

الأولى: الكتابي إن كان مقراً بالتوحيد وبرسالة النبي ﷺ إلا أنه يعتقد أن النبي ﷺ رسول للعرب خاصة، فهذا إذا قال أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمداً رسول الله لم يُقبل منه حتى يُقر برجوعه عمَّا تلبس به من نواقض هذه الكلمة، كأن يضيف: وإن دين محمد حق، أو فرض، وأبرأ مما خالف محمد ﷺ أو دين الإسلام، أو نحو ذلك.

وفي ذلك يقول الشافعي ـ رحمه الله ـ: ((الإقرار بالإيمان وجهان: فمن كان من أهل الأوثان ومن لا دين له يدعي أنه دين نبوة ولا كتاب، فإذا شهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً عبده ورسوله فقد أقر بالإيمان، ومتى رجع عنه قتل. قال: ومن كان على دين اليهودية والنصرانية، فهؤلاء يدَّعُون دين موسى وعيسى صلوات الله وسلامه عليهما، وقد بدَّلوا منه، وقد أُخذ عليهم فيهما الإيمان بمحمد رسول الله ﷺ فكفروا بترك الإيمان به واتباع دينه، مع ما كفروا به من الكذب على الله قبله، فقد قيل لي: إن فيهم من هو مقيم على دينه يشهد أن

---

(1) الروايتان الأولى أخرجها البخاري في كتاب الإيمان، باب: ﴿ۇ ۆ ۈ ۇٴ ۋ ۅ﴾ (جـ14/1) ح (25)، والرواية الثانية أخرجها مسلم في كتاب الإيمان (52/1).

(2) المفهم (187/1 ـ 188).

(3) أعلام السنة المنشورة (ص: 43).

لا إله إلا الله وأن محمداً عبده ورسوله. ويقول: لم يُبعث إلينا، فإن كان فيهم أحد هكذا[1]، فقال أحد منهم: أشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله لم يكن هذا مستكمل الإقرار بالإيمان، حتى يقول: وإن دين محمد حق، أو فرض، وأبرأ مما خالف دين محمد ﷺ أو دين الإسلام، فإذا قال هذا فقد استكمل الإقرار بالإيمان، فإذا رجع استتيب، فإن تاب وإلا قتل، وإن كان منهم طائفة تُعْرف بألاَّ تقر بنبوة محمد ﷺ إلا عند الإسلام، أو تزعم أن من أقرَّ بنبوته لزمه الإسلام، فشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمداً عبده ورسوله فقد استكملوا الإقرار بالإيمان، فإن رجعوا عنه استتيبوا، فإن تابوا وإلا قتلوا)) [2].

ففرَّق الإمام الشافعي ـ رحمه الله ـ في الحكم بالإسلام بين الكافر الوثني والكتابي الذي لا يعتقد نبوة محمدٍ ﷺ وبين الكتابي الذي يقر بنبوة محمد ﷺ إلا أنه يزعم أنه رسول للعرب خاصة، فإذا تلفظ الأولان بالشهادة حُكم بإسلامهما فإن رجعوا عنه استتيبوا، فإن تابوا وإلا قتلوا. وأما الثالث فإذا تلفظ بالشهادة فلا يحكم بإسلامه حتى يصرّح بما يدل على أنه يؤمن بعموم رسالة محمد ﷺ.

وبعضهم اشترط في النصراني مطلقاً أن يصلي جماعة أو يؤذن لهم حتى يكون مستكملاً للإقرار بالإيمان، وهو يُنسب إلى أهل الرأي[3].

وذهب بعض أصحاب الشافعي إلى اشتراط البراءة مطلقاً. قال النووي: وليس بشيء[4].

الثانية: من تلفظ بالشهادتين وهو لا يميِّز بين الله ورسوله؛ لملازمة الشهادتين، فقد ذكر صاحب ((الدر الثمين في شرح المرشد المعين)) من علماء المالكية ما ملخصه: أن

---

(1) وقد وجد من فرق اليهود من يقرون برسالة النبي ﷺ، ويقولون هو رسول للعرب خاصة. فقد ذكر ابن حزم في الفصل في الملل والنحل (179/1): أن العيسوية تقر بنبوة النبي ﷺ وتزعم أنه رسول من كان من ولد إسماعيل من العرب خاصة. والعيسوية طائفة من اليهود حدثت في آخر دولة بني أمية، وهم منسوبون إلى رجل يقال له: أبو عيسى أحدث لهم ذلك. انظر: فتح الباري (90/2).

ونقل ابن حجر في الفتح (90/2) كلاماً لابن عبد البر حاصله: أن من نطق بالتشهد في الآذان حكم بإسلامه إلا إذا كان عيسوياً. وانظر: هداية الحيارى (ص: 89).

(2) الأم (399/7 ـ 400). وانظر: شرح صحيح مسلم للنووي (جـ106/1).

(3) انظر: الإشراف على مذاهب أهل العلم (261/2).

(4) شرح صحيح مسلم للنووي (106/1).

علماء بجاية[1] في المغرب اجتمعوا في القرن الحادي عشر وتحدثوا وكان في حديثهم أن قالوا: ما رأيكم في شخص يعمل مع الناس أعمالاً، ولكنه لا يعلم صحة ذلك من عدمه، ولا يعرف معنى لا إله إلا الله ولا يفرِّق بين الله ورسوله؛ لملازمة الشهادتين؟ قالوا: هذا لا يكون إلا بالبوادي حيث لا علم عندهم. فقال بعضهم: فإذا كان الأمر كذلك، هل له نصيب في الإسلام؟ فأجابوا جميعاً: بأن هذا أو مثله ليس له نصيب في الإسلام.

ثم قال شارحه: وهذا الذي أفتوا به جليّ في غاية الجلاء، لا يمكن أن يختلف فيه اثنان)) انتهى[2].

قلت: ومن باب أولى من يعتقد الحلول والاتحاد العام كأصحاب وحدة الوجود، أو يعتقد الحلول الخاص كالنصارى ومن ضاهاهم من الرافضة وفرق الباطنية؛ كالدروز[3] أن لا تقبل شهادتهم حتى يُتبيّن منهم.

ولعلّ الضابط المميِّز لذلك أن ما كان مرجعه القدح في العلم الجُمَلي بمعنى لا إله إلا الله فإنه لا ينعقد معه أصل الإسلام[4]، بخلاف ما كان مرجعه القدح في العلم التفصيلي بمعنى هذه الكلمة فإنه يصح معه الإسلام[5].

وخلاصة المبحث: أن النطق بالشهادتين شرط لصحة الإيمان، وأن من ترك التكلُّم بهما مع القدرة هو كافر باطناً وظاهراً، وذلك خلافاً لمن يشترط ذلك ظاهراً لا باطناً كالأشاعرة والماتريدية فإنهم نصّوا على أن الإيمان هو التصديق بالقلب، وإنما الإقرار شرط

(1) بجاية بالكسر وتخفيف الجيم بعدها ألف وياء، وهاء: مدينة على ساحل البحر بين إفريقية والمغرب. [معجم البلدان (339/1)].

(2) صـ77 بمعناه. وانظر: تيسير العزيز الحميد (ص: 60).

(3) الدروز: الدروز من الطوائف الباطنية التي ظهرت في القرن الرابع الهجري ـ بعد القرون المفضلة ـ ومذهبهم يقوم على تأليه الحاكم بأمر الله، ويعتقدون أنه هو وجه الله، لأنه هو الذي يدل العالم إلى معرفة الله، كما يعتقدون انبعاث العقول الروحانية من العقل الكلي الذي هو معبودهم الحقيقي. وبذلك يظهر التشابه الكبير بين هذه الطائفة وأصحاب الفلسفة الأفلاطونية حيث يعتقدون أن الله هو العقل الكلي المدبر. انظر: عقيدة الدروز للدكتور محمد أحمد الخطيب (ص: 12 ـ 25).

(4) سيأتي في مبحث العلم التعريف بالعلم الإجمالي، وبيان الفرق بينه وبين العلم التفصيلي.

(5) ولذا فإن الإجماع منعقد على صحة إسلام من كان حديث العهد بالإسلام وجهل بعض تفاصيل ما يناقض توحيد العبادة.

لإجراء الأحكام في الدنيا، فمن صدَّق بقلبه ولم يقرّ بلسانه لا لعذر منعه ولا لإباء بل اتفق له ذلك فهو مؤمن عند الله تعالى[1]، وإن لم يكن مؤمناً في أحكام الدنيا[2].

(1) وهل هو مؤمن ناقص الإيمان أم كامل الإيمان؟ ذهب بعض الأشاعرة إلا أنه مؤمن ناقص الإيمان. يقول الغزالي ـ رحمه الله ـ: ((**الدرجة الخامسة**: أن يُصدِّق بالقلب ويساعده من العمر مهلة النطق بكلمتي الشهادة وعَلْم وجوبها، ولكنه لم ينطق بها، فيحتمل أن يجعل امتناعه عن النطق كامتناعه عن الصلاة، ويقال: هو مؤمن غير مخلد في النار، لأن الإيمان هو التصديق المحض، واللسان ترجمان الإيمان، فلا بد أن يكون الإيمان موجوداً بتمامه قبل اللسان حتى يترجمه اللسان، وهذا هو الأظهر؛ إذ لا مستند إلا اتباع موجب الألفاظ ووضع اللسان، لأن الإيمان هو عبارة عن التصديق بالقلب. وقد قال ﷺ «يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة»، ولا ينعدم الإيمان من القلب بالسكوت عن النطق الواجب كما لا ينعدم بالسكوت عن الفعل الواجب)) [الإحياء (114/1)].

قلت: وهذا يدل على اضطراب الأشاعرة في مسائل الإيمان، وأن هذا الباب لم ينضبط عندهم، وهذا مصير كل من يخالف منهج القرآن والسنة في تقرير الحق فإنه يقع في التناقض والحيرة والشك، فإن المعروف عن كافة الأشاعرة إنكار تفاضل الإيمان، فالإيمان عندهم شيء واحد لا يزيد ولا ينقص وهنا يصرّح الغزالي بما ينقض مذهبه في الإيمان.

(2) شرح الفقه الأكبر (69 ـ 70). وانظر: إتحاف المريد شرح جوهرة التوحيد (ص: 47 ـ 57)، وحاشية الدسوقي على أم البراهين (ص: 225 ـ 226).

المبحث الثاني: مأخذ من لم يعدّ النطق والإقرار بلا إله إلا الله في الشروط.

وأما مأخذ من لم يَعُدّ النطق والإقرار في الشروط مع كونه شرطَ الدخول في الإسلام ـ كما تقدم ـ، فلأن التنصيص على لفظ الشهادة يتضمن هذا الشرط. ووجهه: لأن الشهادة من معانيها الإخبار، ومن لوازمه النطق والإقرار؛ فالنطق والإقرار فرع الشهادة.

يقول شيخ الإسلام ـ رحمه الله ـ: ((.. فالشهادة تضمّنت مرتبتين: إحداهما تكلم الشاهد وقوله وذكره لما شهد في نفسه به. والثاني إخباره وإعلامه لغيره بما شهد به... وذلك أنه إذا شهد أنه لا إله إلا هو فقد أخبر وبيّن و أعلم أن ما سواه ليس بإله فلا يعبد، وأنه وحده الإله الذي يستحق العبادة))[1].

وقال أبو الحسن الأشعري ـ رحمه الله ـ في تفسير قوله تعالى: ﴿ﭩ ﭪ ﭫ ﭬ ﭭ ﭮ ﭯ ﭰ ﭱ ﭲ ﭳ ﭴ ﭵ ﭶ ﭷ ﭸ ﭹ ﭺ ﭻ ﭼ ﭽ﴾ [آل عمران: 18]: ((ولا بد أن يكون شهد بهذه الشهادة وسمعها من نفسه، لأنه إن كان سمعها من مخلوق، فليست شهادة له))[2]. فبين ـ رحمه الله ـ أن الشهادة هي كلام الشاهد نفسِه.

وفي القاموس: (الشهادة) خبر قاطع... وأشهد أي أَعْلَمُ وأُبَيِّنُ[3].

وقال الزجاج[4] في سياق تفسيره لقوله تعالى: ﴿ﭩ ﭪ ﭫ ﭬ ﭭ ﭮ ﭯ ﭰ﴾ الآية: ((وحقيقته أنه علم وبيَّن الله؛ لأن الشاهد هو العالم الذي يبين ما علمه))[5].

وقال الشيخ عبد الله أبا بطين: ((فمعنى شهادة أن لا إله إلا الله: أن يقولها، نافياً

---

(1) مجموع الفتاوى (170/14 ـ 171)، وانظر: مدارج السالكين (451/3).

(2) الإبانة عن أصول الديانة (ص: 74). وقد ذكر هذه الآية محتجاً بها على إثبات كلام الله ﷻ وأنه أزلي بحرف يُكتَب وصوت يُسمَع. وهو الحق الذي عليه أهل السنة قاطبة خلافاً للمبتدعة الذين أنكروا أن يكون الله يتكلم حقيقة بحرفٍ وصوت.

(3) القاموس المحيط (588/1) باب الدال ـ فصل الشين.

(4) هو: الأمام المفسر النحوي، أبو إسحاق إبراهيم بن محمد بن السَّري الزجاج البغدادي، لزم المبرّد، فكان يعطيه من عمل الزجاج كل يوم درهماً، فنصحه وعلَّمه، ثم أدَّب القاسم بن عبيد الله الوزير، فكان سبب غناه، ثم كان من ندماء المعتضد. توفي سنة إحدى عشرة وثلاث مئة. وقيل: مات في تاسع عشر جمادى الآخرة سنة عشرة. انظر: سير أعلام النبلاء (360/14).

(5) معاني القرآن (385/1).

قلبه ولسانه، الإلهية عن كل ما سواه))[1] انتهى محل الغرض.

فالحاصل أن لفظ الشهادة متضمن للقول، وعليه فلا يحُتاج أن يقال: أن من شروط شهادة أن لا إله إلا الله النطق والإقرار، لأن لفظ الشهادة متضمن لهذا الشرط كما تقدم.

وأيضاً قد يقال: إن الشرط لا يكون شرطاً في نفسه، وإنما يكون في غيره فراراً من الدور والتسلسل[2]، فمثلاً: لا يقال: أن من شروط صحة الإسلام الإسلام؛ لئلا ينبني الشيء على نفسه.

وعليه فلا يقال: أن من شروط شهادة أن لا إله إلا الله النطق والإقرار، لأن لفظ الشهادة عين النطق والإقرار بها كما تقدم.

ولذا، فإن مراد أهل العلم بشروط شهادة أن لا إله إلا الله: أن النطق والإقرار بلا إله إلا الله لا ينفع إلا مع هذه الشروط، وهي السبعة أو الثمانية المتقدمة في كلام أهل العلم.

يقول الشيخ عبد الرحمن بن حسن آل الشيخ: ((لا بد في شهادة أن لا إله إلا الله من سبعة شروط لا تنفع قائلها إلا باجتماعها))[3] ثم عدَّها.

وقال المعلمي ـ رحمه الله ـ: ((أن الاعتداد بالنطق بها له شروط، منها))[4] ثم ذكرها.

ويقول حافظ حكمي ـ رحمه الله ـ في نظمه (سلم الوصول): ((شروط شهادة أن لا إله إلا الله:

وبشروط سبعة قد قُيِّدت ... وفي نصوص الوحي حقّاً وردت
فإنه لم ينتفع قائلها ... بالنطق إلا حيث يستكملها[5]

ثم ذكرها ....

---

(1) الدرر السنية (305/2).

(2) انظر: فتح الباري لابن حجر (136/1).

(3) فتح المجيد، ص/114 ـ 115. وانظر: الدرر السنية (246/2، 255 ـ 256).

(4) رفع الاشتباه عن معنى العبادة والإله (ص: 32).

(5) معارج القبول شرح سلم الأصول (418/2 ـ 419).

المبحث الثالث: من جعل النطق والإقرار كافياً لصحة الإيمان. [وهم الكرامية من المرجئة] مع بيان شبههم ونقدها.

وتحته ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: التعريف بالكرَّامية.

الكرَّامية هم أتباع محمد بن كرام السجستاني، كان قد دعا أتباعه إلى تجسيم معبوده[(1)]؛ فزعم أنه جسم له حدٌّ ونهاية، وأنه مماسٌّ للعرش من الصفحة العليا.

والكرَّامية في الجملة اثنتي عشرة فرقة؛ أهمها: الطرايقة، والإسحاقية، والحماقية والعابدية، واليونانية، والسورمية، والهيصمية[(2)].

المطلب الثاني: قولهم في المسألة.

أعني بالمسألة هنا قول الكرَّامية في حدّ الإيمان، وما يشترط لصحته.

فالكرَّامية يعتقدون أن الإيمان شيء واحد لا يكون ذا عدد، وهو الإقرار بالشهادتين فقط؛ فمن تكلم بهما فهو مؤمن كامل الإيمان، لكن إن كان مقرّاً بقلبه كان من أهل الجنة، وإن كان مكذباً بقلبه كان مؤمناً في الدنيا حقيقة إيمانه كإيمان الملائكة والأنبياء إلا أنه مستحق للعقاب الأبدي في الآخرة[(3)].

قال شيخ الإسلام: ((وبعض الناس يحكي عنهم[(4)] أن من تكلم به بلسانه دون قلبه فهو من أهل الجنة، وهو غلط عليهم بل يقولون: إنه مؤمن كامل الإيمان، وأنه من أهل النار))[(5)].اهـ.

---

(1) لبيان مراد الكرامية بالتجسيم ينظر مجموع الفتاوى (428/5 . 429).

(2) انظر: مقالات الإسلاميين (223/1)، والفرق بين الفرق (ص: 215 . 225)، والملل والنحل (جـ99/1، 104)، والتبصير في الدين وتمييز الفرق الناجية (ص: 189)، واعتقادات فرق المسلمين للرازي (ص: 101 . 102).

(3) انظر: مقالات الإسلاميين (223/1)، والملل والنحل للشهرستاني (جـ104/1)، والفرق بين الفرق (ص: 223).

(4) انظر: على سبيل المثال الفصل في الملل والأهواء والنحل (227/3)، والمحلى (12/11).

(5) مجموع الفتاوى (56/13)، وانظر: نفس المصدر (141،476/7)، والملل والنحل للشهرستاني (جـ104/1).

ومنهم من زعم أن الإيمان هو الإقرار السابق في الذر الأوّل، وهو قولهم بلى جواباً لقوله تعالى: ﴿ٹ ٹ ڈ ڈ ڤ ڤ ڦ ڦ ڦ ڦ ڦ ڄ ڄ ڄ ڃ ڃ ڃ ڃ ڃ ﴾ [الأعراف: 172]. وزعموا أن ذلك القول باقٍ أبداً لا يزول إلا بالردة، وأن تكريره لا يكون إيماناً إلا من المرتد[1].

المطلب الثالث: شبههم ونقدُها.

أورد ناقلو مذهب الكرامية بعض الشبهات التي تمسّك بها الكرامية من القرآن والسنة في الدفاع عن مذهبهم[2]، وهي لا تستقيم لهم، لأنها أخذٌ ببعض النصوص وتركٌ للبعض الآخر، وهذا مسلك أهل البدع، فإنهم يفرّقون بين المتماثلات من نصوص الكتاب والسنة، وهو أصل من أصول الضلال.

وأما طريقة السلف فهي أحسن الطرق وأجودها لأنها طريقة تجمع بين النصوص وتؤلّف بينها؛ ففيها إعمال لجميع النصوص بخلاف طريقة أهل البدع فإنهم يُعملون بعض النصوص ويهملون البعض الآخر؛ وذلك لأن مناهجهم قائمة رأساً على العقل وجعله أصلاً في النقل، وإذا أخذوا بالنصوص إنما يأخذون بها للاعتضاد لا للاعتماد.

يقول شيخ الإسلام ـ رحمه الله ـ: «وأهل البدع سلكوا طريقاً آخر ابتدعوها اعتمدوا عليها، ولا يذكرون الحديث بل ولا القرآن، في أصولهم إلا للاعتضاد لا للاعتماد»[3] اهـ.

ويقول ابن أبي العز ـ رحمه الله ـ: «ولهذا نجد أهل التأويل إنما يذكرون نصوص الكتاب والسنة للاعتضاد لا للاعتماد، إن وافقت ما ادعوا أن العقل دل عليه قبلوه، وإن خالفته أولوه، وهذا فتح باب الزندقة، نسأل الله العافية»[4]. اهـ.

ومن الشبهات التي تمسَّكوا بها من القرآن الكريم قول الله جلّ وعلا: ﴿ٹ ٹ ٹ ٹ ڤ ڤ ڤ ڤ ڦ ڦ ڦ ڦ ڄ ڄ ڄ ڄ ڃ ڃ ڃ ڃ چ چ چ چ ڇ ڇ ڇ ڇ ڍ ڍ ڌ ڌ ڎ ڎ ڈ ڈ ژ ژ ڑ ڑ ک ک ک ک گ گ گ گ ڳ ڳ ﴾ [البقرة:136ـ137].

(1) انظر: الفرق بين الفرق (ص: 223)، والمواقف للإيجي (جـ716/3).

(2) أي في حد الإيمان.

(3) منهاج السنة النبوية (37/7)، وانظر: مجموع الفتاوى (73/19).

(4) شرح الطحاوية لابن أبي العز (ص: 187). وانظر: مجموع الفتاوى (58/13)

قالوا: ففي هذه الآية دليل على أن الإيمان يكون بالقول فقط. ووجهه: أن الله تعالى أمر بالقول ثم سمى هذا القول الصادر منهم إيماناً، ثم ذكر أن من تبعهم على هذا الإيمان فقد اهتدى، وكان إيمانهم بالقول فقط[1].

ويقال في رد هذه الشبهة: أن في هذه الآية أمراً ببعض الإيمان لا بكلّ الإيمان؛ فالإيمان من أجزائه القول، وهو فرض عليهم أن يقولوه إلا أنه لا يكفي بمجرّده إلا أن ينضم إليه اعتقاد القلب وعمل الجوارح؛ فالإيمان لا يتم في القلب إلا بهذه الثلاثة كما أجمع عليه السلف رحمهم الله تعالى.

ويقال أيضاً: أن المعنى: قولوا قولاً تترتب عليه أحكامه، وتأتون بلوازمه. ويدل عليه أنه سبحانه في موضع آخر لم يقبل من الأعراب قولهم "آمنا": ﴿ ڑ ک ک ک ک گ گ گ گ گ گ گ گ گ گ گ﴾ [الحجرات: 14]. وقال في المنافقين: ﴿ چ چ چ چ چ چ چ چ چ چ چ چ ﴾ [آل عمران: 167]. فعلم بذلك أنه حين أمر بالقول لا يقبل قولاً لا يحمل معه لوازمه وتَتْبَعه أحكامه، وإلا كان يأمر بما لا يقبله وبما يعيب به، وهذا عبث لا يليق بجلال الله تعالى.

قال ابن سعدي . رحمه الله .: ((فقوله تعالى: ﴿ گ﴾ أي: بألسنتكم متواطئة عليها قلوبكم، وهذا هو القول التام المترتب عليه الثواب والجزاء، فكما أن النطق باللسان بدون اعتقاد القلب، نفاق وكفر، فالقول الخالي من العمل عمل القلب عديم التأثير، قليل الفائدة، وإن كان العبد يؤجر عليه، إذا كان خيراً ومعه أصل الإيمان، لكن فرق بين القول المجرد والمقترن به عمل القلب)) [2].

ومما استدلوا به من القرآن أيضاً قوله تعالى: ﴿ ۋ ۋ و و ۋ ۋ ې ې ې ې ې ې ئا ﴾ [غافر:84].

وجه الاستشهاد بالآية: أن ذلك القول لم ينقلهم عن الكفر، لأنه كان بعد رؤية البأس، فثبت أنه لو كان قبلها، لنفعهم بأن كان ينقلهم عن الكفر إلى الإيمان فدل على أن الإيمان يكون بالقول فقط[3].

(1) انظر: المنهاج في شعب الإيمان (26/1).
(2) تيسير الكريم الرحمن (ص: 67).
(3) انظر: المنهاج في شعب الإيمان (26/1).

ويقال في الجواب عن هذه الشبهة: أن هذا الاستدلال يستقيم لهم إذا اقتصرت الآية على قولهم: ﴿ ۋ ۋ ﴾ ولكن الآية جمعت بين هذا القول ـ وهو الإقرار بالتوحيد ـ وبين البراءة من الشرك والتي تكون بالقلب والجوارح واللسان ـ كما في قولهم ﴿ې ې ى ى﴾ ـ وهو تمام شرط الكفر بالطاغوت. ولو قال ذلك كافر عند الموت لنفعه هذا القول كما قال النبي ﷺ لعمه أبي طالب يا عمّ قل: لا إله إلا الله كلمة أحاجّ لك بها عند الله» والمقصود بها اللفظ والمعنى المترتب عليه بدليل أن المشركين كانوا يقولون: ((أترغب عن ملة عبد المطلب)) لعلمهم أنها تقتضي وتستلزم البراءة من الشرك وإخلاص التوحيد لله تعالى وفي ذلك نبذ لما يخالف دعوته ﷺ من الشرك الذي آثاروه عن علم باللغة ومعاني الكلام تمسُّكاً بما وجدوا عليه الآباء والأجداد[1].

ومما استدلوا به أيضاً قوله تعالى: ﴿ڃ چ چ چ﴾ [المائدة: 85].

ووجه الاستشهاد بها: أن الله تعالى رتب ثواب الجنة على القول فقط[2].

والجواب عن ذلك أن هذا الدليل معارض بدليل آخر، وهو قوله تعالى: ﴿ ۓ ڭ ڭ ڭ ۇ ۇ ﴾ [النساء:145] حيث رتب على القول الخالي عن تصديق القلب العقاب بالنار. ومعارض أيضاً بقوله تعالى: ﴿ڦ ڦ ڦ ڦ ڦ ڦ ڄ ڄ ڄ ڄ ڃ ڃ﴾ [البقرة: 8] حيث نفى الإيمان عمن أقر باللسان، فلو كان القول كافياً وحده لما نفى عنه الإيمان[3].

وأمّا من السّنة فقد تمسكوا ببعض الأحاديث، منها: حديث الجارية. ولفظه ـ كما في المسند ـ: أن النبي ﷺ قال للجارية: «أتشهدين أن لا إله إلا الله؟» قالت: نعم. قال: «أتشهدين أني رسول الله؟» قالت: نعم. قال: « أتؤمنين بالبعث؟» قالت: نعم. قال: «اعتقها فإنها مؤمنة» [4].

---

(1) انظر: رسالة الشرك ومظاهره للميلي (ص:57 ـ 58).

(2) شرح المقاصد في علم الكلام (249/2).

(3) انظر: شرح المقاصد (250/2).

(4) أخرجه مالك في الموطأ، كتاب العتق والولاء، باب: ما يجوز من العتق في الرقاب الواجبة (777/2)، وأحمد في المسند (451/3)، ابن أبي شيبة في الإيمان (ص: 36) رقم (85)، والبيهقي في السنن الكبرى (388/7). وهو مرسل.

=

ووجه الدلالة منه: أن النبي ﷺ شهد للجارية بالإيمان بمجرد إقرارها باللسان مما يدل على أن القول كافٍ في الإيمان(1).

وقد أجاب الإمام أحمد ـ رحمه الله ـ على هذا الحديث بأجوبة ثلاثة قاطعة لهذه الشبهة من أصلها:

الجواب الأول: أن المراد بقوله ((فإنها مؤمنة))، فهي حين تقر بذلك فحكمها حكم المؤمنة(2).

وهذا الجواب أيّده شيخ الإسلام ـ رحمه الله ـ وزاده توضيحاً، فقال: ((ولهذا لما ذكر الأثرم لأحمد احتجاج المرجئة بقول النبي ﷺ: «اعتقها فإنها مؤمنة» أجابه بأن المراد حكمها في الدنيا حكم المؤمنة؛ لم يُرِد أنها مؤمنة عند الله تستحق دخول الجنة بلا نار إذا لقيته بمجرد هذا الإقرار))(3). وإنما هو بمثابة الامتحان للتحقق من الإيمان لا لإنشاء أصل الإيمان ـ وأنه يكتفى بذلك ـ كما كان النبي ﷺ يمتحن المهاجرات إليه للتثبت من صدق إيمانهن عملاً بقوله تعالى: ﴿ﮩ ﮪ ﮫ ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ﮱ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ﴾ [الممتحنة:10].

وإلى هذا أشار الخطابي ـ رحمه الله ـ بقوله: ((وأما قول النبي ﷺ «اعتقها فإنها مؤمنة» ولم يكن يظهر له من إيمانها أكثر من قوله حين سألها أين الله؟ فقالت: في السماء. وسألها من أنا؟ فقالت: رسول الله ﷺ. فإن هذا سؤال عن إمارة الإيمان وسمة أهله، وليس بسؤال عن أصل الإيمان وصفة حقيقته، ولو أن كافراً يريد الانتقال من الكفر

= قال ابن عبد البر في التمهيد (114/9): (وهذا الحديث، وإن كان ظاهره الانقطاع في رواية مالك، فإنه محمول على الاتصال للقاء عبيد الله جماعة من الصحابة) انتهى.

قلت: وقد تعقبه الزرقاني في شرحه على الموطأ (85/4) قائلاً: (فيه نظر؛ إذ لو كان كذلك ما وجد مرسل قط، إذ المرسل ما رفعه التابعي ـ وهو من لقي الصحابي. قال: ومثل هذا لا يخفى على أبي عمر، فلعله أراد لقاء عبيد الله جماعة من الصحابة الذين رووا الحديث). اهـ.

والحديث ضعفه الألباني من أجل ابن أبي ليلى واسمه محمد بن عبد الرحمن الأنصاري، وهو فقيه فاضل، لكنه سيئ الحفظ. انتهى. انظر: الإيمان لابن أبي شيبة (ص: 36)، وتقريب التقريب (ص: 871).

(1) انظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل (246/3)، والتمهيد لابن عبد البر (117/9).

(2) انظر: السنة للخلال (575/3).

(3) مجموع الفتاوى (416/7). وانظر: مجموع الفتاوى (209/7 ـ 210).

إلى دين الإسلام فوصف من الإيمان هذا القدر الذي تكلمت به الجارية لم يصر به مسلماً حتى يشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله ﷺ ويتبرأ من دينه الذي كان يعتقده، وإنما هذا كرجل وامرأة يوجدان في بيت فيقال للرجل من هذه منك؟ فيقول زوجتي وتصدقه المرأة فإنا نصدقهما في قولهما ولا نكشف عن أمرهما ولا نطالبهما بشرائط عقد الزوجية حتى إذا جاءانا وهما أجنبيان يريدان ابتداء عقد النكاح بينهما فإنا نطالبهما حينئذ بشرائط عقد الزوجية من إحضار الولي والشهود وتسمية المهر. كذلك الكافر إذا عرض عليه الإسلام لم يُقتصر منه على أن يقول إني مسلم حتى يصف الإيمان بكماله وشرائطه وإذا جاءنا من نجهل حاله بالكفر والإيمان فقال إني مسلم قبلناه، وكذلك إذا رأينا عليه أمارة المسلمين من هيئة وشارة ونحوهما حكمنا بإسلامه إلى أن يظهر لنا منه خلف ذلك))[1]. اهـ.

قلت: وما قاله الخطابي . رحمه الله . هو بناءً على راوية أبي داود حيث لم يرد فيها سؤال النبي ﷺ الجارية عن شهادة أن لا إله إلا الله، وهي الرواية الأشهر والأصح، وقد أخرجها مسلم . رحمه الله . من حديث معاوية بن الحكم السُّلمي . رضي الله عنه . ولفظه كما في صحيح مسلم: ((كانت لي جارية ترعى غنماً لي قِبل أحد والجوّانيّة[2]، فاطلعت ذات يوم فإذا الذئب قد ذهب بشاة من غنمها، وأنا رجل من بني آدم آسف كما يأسفون، لكني صككتها صكة، فأتيت رسول الله ﷺ فعظَّم ذلك علي. قلت: يا رسول الله أفلا أعتقها؟ قال: «ائتني بها» فأتيته بها فقال لها: «أين الله»؟ قالت: في السماء. قال: «من أنا؟» قالت: أنت رسول الله. قال: «اعتقها فإنها مؤمنة»[3].

الجواب الثاني: أن النبي ﷺ لم يرضَ منها حتى قال تؤمنين بكذا تؤمنين بكذا[4] أي فلم يقتصر على مجرد النطق بالشهادتين لصحة إيمانها.

(1) معالم السنن ضمن سنن أبي داود (222/1 . 223)

(2) الجوانية بالفتح وتشديد ثانيه، وكسر النون وياء مشددة، موضع أو قرية قرب المدينة إليها ينسب بنو الجواني العلويون منهم أسعد بن علي يعرف بالنحوي كان بمصر وابنه محمد بن أسعد النسابة [معجم البلدان (175/2)].

(3) مسلم في كتاب المساجد مواضع الصلاة (381/1) ح (537)، وأبو داود في كتاب الصلاة، باب: تشميت العاطس في الصلاة (244/1 . 245) ح (930)

(4) السنة للخلال (575/3).

الجواب الثالث: أن هذا يمكن أن يكون قبل أن تنزل الفرائض[1]؛ فيكون ذلك سؤالاً عن بعض شرائع الإسلام.

يوضحه كلام أبي عبيد القاسم بن سلام ـ رحمه الله ـ حيث يقول في رد استدلالهم بهذا الحديث: ((وإنما هذا على ما أعلمتُك من دخولهم في الإيمان، ومن قَبولهم وتصديقهم بما نزل منه، وإنما كان ينزل متفرقاً كنزول القرآن.

والشاهد لما نقول والدليل عليه كتاب الله تبارك وتعالى، وسنة رسول الله ﷺ، فمن الكتاب قوله: ﴿ﭫ ﭬ ﭭ ﭮ ﭯ ﭰ ﭱ ﭲ ﭳ ﭴ ﭵ ﭶ ﭷ ﭸ ﭹ ﭺ ﭻ ﭼ ﭽ ﭾ﴾ [التوبة: 124]، وقوله: ﴿ﭯ ﭰ ﭱ ﭲ ﭳ ﭴ ﭵ ﭶ ﭷ ﭸ ﭹ ﭺ ﭻ ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ﴾ [الأنفال: 2]. في مواضع من القرآن مثل هذا.

أفلستَ ترى أن الله ـ تبارك وتعالى ـ لم ينزِّل عليهم الإيمان جملة، كما لم ينزل القرآن جملةً؟ فهذه الحجة من الكتاب، فلو كان الإيمان مكملاً بذلك الإقرار ما كان للزيادة معنى، ولا لذكرها موضع.

وأما الحجة من السنة والآثار المتواترة في هذا المعنى من زيادات قواعد الإيمان بعضها بعد بعض، ففي حديث منها أربع، وفي آخر منها خمس، وفي الثالث تسع، وفي الرابع أكثر من ذلك))[2]. ثم شرع في ذكر تلك الأحاديث والآثار.

وهناك **جواب رابع** ذكره ابن عبد البر ـ رحمه الله ـ حيث قال: ((وقد احتج بهذا الحديث من قال الإيمان: قول وإقرار دون عمل، وظاهره فيه دليل على ذلك. لكن ههنا دلائل، غير هذا الحديث))[3]. انتهى.

ومراد ابن عبد البر ـ رحمه الله ـ أن هذا الحديث مقيَّد بأحاديث أخرى فيها الدلالة على أن الإيمان قول وعمل، وأن الإيمان لا يحصل بمجرد النطق والإقرار بالشهادتين. وقد ذكر ابن عبد البر ـ رحمه الله ـ هذه الدلائل في باب: ابن شهاب عن سالم[4].

---

(1) السنة للخلال (3/574 ـ 575).
(2) كتاب الإيمان لأبي عبيد ص(18 ـ 20).
(3) التمهيد (1/117).
(4) انظر: التمهيد (9/243 ـ 258).

ومما استدلوا به من السنة أيضاً قوله ﷺ لعمه أبي طالب: ((قل كلمة أحاج لك بها عند الله))[1].

وهذا الحديث لا حجة لهم فيه، لأن هذا في حق الكافر إذا قالها عند الموت، وكان صادقاً في قولها فإنها تنفعه عند الله بخلاف من قالها في زمن المهلة، ولم يضم إليها عملاً أو اعتقاداً، فهذا لا ينتفع بقولها.

قال الشيخ سليمان بن عبد الله آل الشيخ ـ رحمه الله ـ: ((وفيه دليل على أن الأعمال بالخواتيم لأنه لو قالها لنفعته وإن مات على التوحيد نفعته الشفاعة وإن لم يعمل شيئا غير ذلك وأن من كان كافرا يجحدها إذا قالها عند الموت أجريت عليه أحكام الإسلام، فإن كان صادقاً من قلبه نفعته عند الله إلا فليس لنا إلا الظاهر بخلاف من كان يتكلم بها في حال كفره))[2]. اهـ.

وقال ابن حزم ـ رحمه الله ـ في الجواب على استدلالهم بهذا الحديث: ((وأما قوله: ((أُحاجُّ لك بها عند الله)) فنعم يحاجّ بها على ظاهر الأمر وحسابه على الله تعالى؛ فبطل كل ما موّهوا به)) [3]. اهـ.

ومن حججهم أيضاً قصة مالك بن دخشم[4]. وفيها قول النبي ﷺ في حقه: «أليس يشهد أن لا إله إلا الله وأني رسول الله؟». قالوا: أنه يقول ذلك، وما هو في قلبه. قال: «لا يشهد أحد أن لا إله إلا الله وأني رسول الله فيدخل النار أو تَطْعَمَه». قال أنس: فأعجبني هذا الحديث. فقلت لابني: اكتبه. فكتبه[5].

قالوا: ففيه دلالة على أن النطق بالشهادة ينفع وإن لم تُعتقَد بالقلب[6].

قال المازري[1]: ((إن احتجت به الغلاة من المرجئة ـ يعني الكرامية ـ في أن الشهادتين تنفع وإن لم تُعْتَقد بالقلب، قيل لهم معناه: أنه لم يصح عند النبي ﷺ ما حكوا عنه من أن ذلك ليس في قلبه، والحجة في قول النبي ﷺ، وهو لم يقل ذلك، ولم يشهد به عليه))[2].

---

(1) انظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل (247/3).

(2) تيسير العزيز الحميد (261 ـ 262).

(3) الفصل في الملل والأهواء والنحل (247/3).

(4) لم أقف له على ترجمة.

(5) رواه مسلم في كتاب الإيمان من صحيحه (61/1 ـ 62) رقم (54).

(6) إكمال المعلم (266/1)، وشرح مسلم للنووي (جـ189/1).

قال القاضي عياض معقباً على قول المازري في نقض استدلال الكرامية بحديث ابن الدخشم أن الشهادة تنفع وإن لم تعتقد في القلب: ((وقد ورد في الحديث من رواية البخاري «ألا تراه قال: لا إله إلا الله يبتغي بها وجه الله»[3] فهذه الزيادة تخرس غلاة المرجئة، وأن الحجة في هذا الحديث))[4]. أهـ.

وقال النووي ـ رحمه الله ـ في رد استدلالهم بهذا الحديث: ((وقد نص النبي ﷺ على إيمانه باطناً وبراءته من النفاق بقوله ﷺ في رواية البخاري رحمه الله: «ألا تراه قال لا إله إلا الله يبتغي بها وجه الله؟» فهذه شهادة من رسول الله ﷺ له بأنه قالها مصدقاً بها معتقداً صدقها متقرباً بها إلى الله. وشهد له في شهادته لأهل بدر بما هو معروف. فلا ينبغي أن يشك في صدق إيمانه رضي الله عنه. وفي هذه الزيادة رد على غلاة المرجئة القائلين بأنه يكفي في الإيمان النطق من غير اعتقاد، فإنهم تعلقوا بمثل هذا الحديث، وهذه الزيادة تدمغهم. والله أعلم))[5]. أ.هـ.

ومما استدلوا به أيضاً ظواهر الأحاديث التي فيها أن من تكلم بالشهادة عصمت ماله ودمه في الدنيا ونفعته في الأخرى؛ كقوله ﷺ: ((أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله، فمن قال لا إله إلا الله فقد عصم مني ماله ونفسه إلا بحقه وحسابهم على الله))[6]، وقوله: ((ما من عبد قال لا إله إلا الله ثم مات على ذلك إلا دخل الجنة))[7][1].

---

(1) هو: الشيخ الإمام العلامة البحر المتفنن أبو عبد الله محمد بن علي بن عمر بن محمد التميمي المازري، المالكي، كان أحد الأذكياء الموصوفين والأئمة المتبحرين، وكان بصيراً بعلم الحديث، حدث عنه القاضي عياض وأبو جعفر بن يحيى القرطبي الوزغي. من مصنفاته: كتاب المعلم بفوائد شرح مسلم، وكتاب إيضاح المحصول في الأصول، وشرح التلقين للقاضي عبد الوهاب. كان مولده بمدينة المهدية من إفريقية وبها مات في ربيع الأول سنة ست وثلاثين وخمس مئة وله ثلاث وثمانون سنة. انظر: الديباج المذهب (250/2 ـ 252)، وشجرة النور الزكية (127 ـ 128)، وسير أعلام النبلاء (104/20).

(2) المعلم بفوائد مسلم (60/1). ونقله عنه القاضي عياض في الإكمال (266/1).

(3) صحيح البخاري، كتاب التهجد، باب صلاة النوافل جماعة (جـ/69/2) (69).

(4) إكمال المعلم بفوائد مسلم (266/1 ـ 267).

(5) شرح مسلم للنووي (جـ189/1).

(6) تقدم تخريجه في (ص: 119).

(7) تقدم تخريجه في (ص: 189).

وقد أجاب العلماء عن هذه الأحاديث بأجوبة عدة:

منها: أن هذا في حق أحكام الدنيا ـ فيمن لمن يظهر منه إخلال بهذه الشروط ـ وإنما النزاع في أحكام الآخرة[2].

ومنها ما أجاب به بعض أهل العلم لما سُئل عن هذا الحديث: «من قال لا إله إلا الله دخل الجنة» هل هو منسوخ؟ فأجاب: بل هو محكم ثابت، لكن زِيْدَ فيه وَضُمّ إليه شروط أخر، وفرائض فرضها الله على عباده[3].

ومما يؤكد ذلك: أن هذه الكلمة وردت مقيَّدة في أحاديث أخرى؛ ففي بعضها: «من قال لا إله إلا الله مخلصاً من قلبه»[4]، وفي بعضها: «مستيقناً به قلبه»[5]، وفي بعضها: «يقيناً من قلبه»[6] وفي بعضها: «يصدق قلبه لسانه»[7]، وفي بعضها: «يقولها حقاً من قلبه»[8]، وفي بعضها: «قد ذل بها لسانه واطمأن بها قلبه»[9].

---

(1) انظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل (246/3)، وجامع العلوم والحكم لابن رجب (ص: 162).

(2) انظر: شرح المقاصد في علم الكلام (250/2).

(3) هذا الجواب ذكره عبد الغني بن عبد الواحد المقدسي كما في الذيل على طبقات الحنابلة لابن رجب (33/2).

(4) أخرجه أحمد في المسند (236/5)، والطبراني في الكبير (41/20، 47)، وأبو يعلى في المسند (352/3)، واللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السنة (جـ1091/6)، وابن حبان في صحيحه (429/1 ـ 430) رقم (200)، والهيثمي في موارد الظمآن (97/1)، وحكم الألباني بأنه صحيح كما في صحيح الجامع (967) والصحيحة برقم (2355).

(5) أخرجه مسلم في كتاب الإيمان (60/1)، ح (52).

(6) أخرجه أحمد في المسند (236/5).

(7) أخرجه أحمد في المسند (207/2، 518)، وأبو يعلى في مسنده (73/1) ح (72)، وابن حبان في صحيحه (384/14)، رقم (6466)، والطبراني في المعجم الكبير (3882) والهيثمي في موارد الظمآن (2595)، وأورده الديلمي في الفردوس بمأثور الخطاب (351/2) ح (3577). قال الهيثمي في مجمع الزوائد (404/10): رواه أحمد ورجاله رجال الصحيح غير معاوية بن معتب وهو ثقة.

(8) أخرجه الضياء في المختارة (360/1)، ح رقم (249)، وأحمد في المسند (63/1)، وأبو نعيم في الحلية (174/7)، والحاكم في المستدرك على الصحيحين (144/1) وقال: صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه؛ ووافقه الذهبي في التلخيص. وأورده الهيثمي في مجمع الزوائد (15/1) وقال: رجاله ثقات.

(9) أخرجه البيهقي في الشعب (41/1) رقم (9)، والبخاري في التاريخ الكبير (2/ 258) رقم (2387).

وفي هذا يقول ابن القيم ـ رحمه الله ـ: «ليس التوحيد مجرد إقرار العبد بأنه: لا خالق إلا الله وأن الله رب كل شيء ومليكه، كما كان عباد الأصنام مقرين بذلك وهم مشركون، بل التوحيد يتضمن من محبة الله، والخضوع له، والذل وكمال الانقياد لطاعته، وإخلاص العبادة له، وإرادة وجهة الأعلى بجميع الأقوال والأعمال والمنع والعطاء والحب والبغض ما يحول بين صاحبه وبين الأسباب الداعية إلى المعاصي والإصرار عليها، ومن عرف هذا عرف قول النبي ﷺ: «إن الله حرم على النار من قال لا إله إلا الله يبتغي بذلك وجه الله»[1]، وقوله: «لا يدخل النار من قال لا إله إلا الله»، وما جاء من هذا الضرب من الأحاديث التي أشكلت على كثير من الناس حتى ظنها بعضهم منسوخة، وظنها بعضهم قيلت قبل ورود الأوامر والنواهي واستقرار الشرع، وحملها بعضهم على نار المشركين والكفار، وأوَّل بعضهم الدخول بالخلود، وقال: المعنى لا يدخلها خالداً، ونحو ذلك من التأويلات المستكرهة. والشارع صلوات الله وسلامه عليه لم يجعل ذلك حاصلاً بمجرد قول اللسان فقط، فإن هذا خلاف المعلوم بالاضطرار من دين الإسلام، فإن المنافقين يقولونها بألسنتهم وهم تحت الجاحدين لها في الدرك الأسفل من النار، فلا بد من قول القلب وقول اللسان، وقول القلب يتضمن من معرفتها والتصديق بها ومعرفة حقيقة ما تضمنته من النفي والإثبات ومعرفة حقيقة الإلهية المنفية عن غير الله المختصة به التي يستحيل ثبوتها لغيره وقيام هذا المعنى بالقلب علماً ومعرفة، ويقيناً وحالاً، ما يوجب تحريم قائلها على النار، وكل قول رتب الشارع ما رتب عليه من الثواب فإنما هو القول التام؛ كقوله ﷺ «من قال في يوم سبحان الله وبحمده مائة مرة حطت عنه خطاياه أو غفرت ذنوبه ولو كانت مثل زبد البحر»[2]، وليس هذا مرتباً على مجرد قول اللسان، نعم من قالها بلسانه غافلاً عن معناها معرضاً عن تدبرها ولم يواطىء قلبه لسانه ولا عرف قدرها وحقيقتها راجيا مع ذلك ثوابها حطت من خطاياه بحسب ما في قلبه؛ فإن الأعمال لا تتفاضل بصورها وعددها، وإنما تتفاضل بتفاضل ما في القلوب، فتكون صورة العملين واحدة وبينهما في التفاضل كما بين السماء والأرض

---

(1) سبق تخريجه قريباً.

(2) أخرجه البخاري في كتاب الدعوات، باب فضل التسبيح (جـ215/7) ح (6405).

والرجلان يكون مقامهما في الصف واحدا وبين صلاتيهما كما بين السماء والأرض))[1]. انتهى.

قلت: ومما يدل على أن المراد من هذه الكلمة ليس مجرد قول اللسان أن النبي ﷺ لما دعا المشركين إلى قولها قالوا مستنكرين: ﴿ﭼ ﭽ ﭾ ﭿﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ﴾ [ص: 5]؛ ففهموا أن المراد القول الذي تترتب عليه لوازمه من التوحيد ونفي الشريك لا القول المجرد.

هذه بعض الشبهات التي تمسّك بها الكرامية، ووجوه الرد عليها من كلام أهل العلم. وهناك شبهات أخرى يشتركون فيها مع بعض طوائف المرجئة، وستأتي عند الكلام على مذهب المرجئة في الإيمان، ومن ذلك استدلالهم باللغة في حد الإيمان حيث ذكروا أنه تصديق باللسان وهو الإقرار بالشهادتين دون طمأنينة القلب مما يفيد أن الأفعال ليست من الإيمان ولا من شرائعه، وأنه إذا أتى بالشهادتين فهو كامل الإيمان وإن لم يأت بالأفعال[2].

ومن أظهر الأدلة في بيان بطلان هذا المذهب قول الله جلّ ذكره: ﴿ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈ ﮉ ﮊ﴾ [البقرة: 8]. ففي هذه الآية نفى الله الإيمان عن المنافقين مطلقاً بقوله: ﴿ﮈ ﮉ ﮊ﴾، وذلك شامل لحكم الدنيا وحكم الآخرة مع إدعائهم الإيمان بقولهم[3].

يقول ابن جرير . رحمه الله . في تأويل هذه الآية: ((وفي هذه الآية دلالة واضحة على بُطول ما زعمته الجهمية أن الإيمان هو التصديق بالقول، دون سائر المعاني غيره، وقد أخبر الله جلّ ذكره عن الذين ذكرهم في كتابه من أهل النفاق أنهم قالوا بألسنتهم ﴿ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ﴾ ثم نفى عنهم أن يكونوا مؤمنين إذا كان اعتقادهم غير مصدق قيلهم ذلك))[4] أهـ[5].

---

(1) مدارج السالكين (330/1 . 331). وانظر: لهذه الوجوه: سنن الترمذي (24/5)، والشريعة للآجري (554/2 . 559)، وإكمال المعلم بفوائد مسلم للقاضي عياض (254/1)، وشرح صحيح مسلم للنووي (جـ167/1 . 168)، وصيانة صحيح مسلم (ص: 175)، وكلمة الإخلاص (ص: 16 . 18).

(2) القاضي أبو يعلى وكتابه مسائل الإيمان (ص: 159 . 161). وانظر: لنقض هذه الشبهة وغيرها (ص: 337 . 348).

(3) انظر: لوامع الأنوار للسفاريني (404/1).

(4) جامع البيان عن تأويل القرآن (279/1).

(5) وانظر: ما أورده ابن حزم الظاهري في الفصل (249/3) من آيات وبراهين عقلية في بيان بطلان مذهبهم.

كما يلزم من قولهم أن المنافق كامل الإيمان مستحق للعذاب الأبدي في الآخرة أن يكون المؤمن الكامل الإيمان مخلّداً في النار، وهو لازم لا محيد لهم به، وهو باطل بدلالة القران والسنة. وفي هذا يقول شيخ الإسلام ـ رحمه الله ـ: ((وقالت الكرامية هو القول فقط، فمن تكلم به فهو مؤمن كامل الإيمان، لكن إن كان مقراً بقلبه كان من أهل الجنة، وإن كان مكذباً بقلبه كان منافقاً مؤمناً من أهل النار، وهذا القول هو الذي اختصت به الكرامية وابتدعته. ولم يسبقها أحد إلى هذا القول، وهو آخر ما أحدث من الأقوال في الإيمان، وبعض الناس يحكي عنهم أن من تكلم به بلسانه دون قلبه فهو من أهل الجنة، وهو غلط عليهم؛ بل يقولون: إنه مؤمن كامل الإيمان، وأنه من أهل النار، فيلزمهم أن يكون المؤمن الكامل الإيمان معذباً في النار، بل يكون مخلداً فيها. وقد تواتر عن النبي ﷺ: «أنه يخرج منها من كان في قلبه مثقال ذرة من إيمان».

وإن قالوا لا يخلد وهو منافق لزمهم أن يكون المنافقون يخرجون من النار، والمنافقون قد قال الله فيهم: ﴿ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ ﯢ ﯣ ﯤ ﯥ ﯦ ﯧ ﴾ [النساء: 145]. وقد نهى الله نبيه عن الصلاة عليهم والاستغفار لهم وقال له: ﴿ ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ ﭟ ﴾ [التوبة: 80] ، وقال: ﴿ ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ﮱ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ ﴾ [التوبة: 84] وقد أخبر: أنهم كفروا بالله ورسوله.

فإن قالوا: هؤلاء قد كانوا يتكلمون بألسنتهم سرّاً فكفروا بذلك، وإنما يكون مؤمناً إذا تكلم بلسانه ولم يتكلم بما ينقضه، فإن ذلك ردة عن الإيمان. قيل لهم: ولو اضمروا النفاق ولم يتكلموا به كانوا منافقين. قال تعالى: ﴿ ﭭ ﭮ ﭯ ﭰ ﭱ ﭲ ﭳ ﭴ ﭵ ﭶ ﭷ ﭸ ﭹ ﭺ ﭻ ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﴾ [التوبة: 64].

وأيضا قد أخبر الله عنهم أنهم يقولون بألسنتهم ما ليس في قلوبهم وأنهم كاذبون، فقال تعالى ﴿ ﭭ ﭮ ﭯ ﭰ ﭱ ﭲ ﭳ ﭴ ﭵ ﭶ ﭷ ﭸ ﴾ [البقرة: 8]، وقال تعالى: ﴿ ﮑ ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ ﮡ ﮢ ﮣ ﮤ ﮥ ﴾ [المنافقون: 1]. وقد قال النبي ﷺ: «الإسلام علانية والإيمان في القلب». وقد قال الله تعالى: ﴿ ﮉ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﮐ ﮑ ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﴾ [الحجرات: 14]. وفي الصحيحين عن سعد أن النبي ﷺ أعطى رجالاً ولم

يعط رجلاً فقلت: يا رسول الله! أعطيت فلاناً وفلاناً وتركت فلاناً وهو مؤمن؟ فقال: «أو مسلم» مرتين أو ثلاثاً))[1] اهـ.

ومن لوازم هذا القول الباطلة أيضاً إيجاب أصل الإيمان للمنافقين، وهو باطل ترده النصوص الشرعية كما تقدم.

يقول الإمام محمد بن نصر المروزي[2] ناقلاً عن الإمام أحمد ـ رحمه الله ـ: ((فإن زعموا أنه القول باللسان ـ يعني الإيمان ـ فقد أوجبوا للمنافقين أصل الإيمان إذ يشهدوا للنبي ﷺ أنه رسول الله، وقد أكذبهم الله ﷻ وأخبر أنهم كاذبون، ثم أخبر عن الأعراب ﴿ ڑ ک ک‌ک ﴾ فقال: ﴿ ک گ گ گ گ گ ﴾ فأخبر أن قولهم ذلك ليس بإيمان، ثم أخبر أن الإيمان أوله على القلب فقال ﴿ گ گ گ گ گ ﴾ وقال: ﴿ ڤ ڤ ڤ ڤ ڤ ڦ ڄ ڄ ڄ ڄ ڄڄ ﴾ فقد دل القرآن على إكفار من أقر بلسانه وقلبه منكر))[3].

كما أن الإقرار الذي حدّوا به الإيمان هو متضمّن للمعرفة والتصديق والالتزام؛ إذ لفظ الإقرار يتناول هذه الثلاثة جميعاً، فلا وجه لإخراج المعرفة وهي عمل القلب، والالتزام وهو عمل الجوارح؛ ولهذا قال الإمام أحمد ـ رحمه الله ـ في ردّ قولهم وبيان فساده: ((وأما من زعم أن الإيمان الإقرار، فما يقول في المعرفة؟ هل يحتاج إلى المعرفة مع الإقرار؟ وهل يحتاج أن يكون مصدقاً بما عرف؟ فإن زعم أنه يحتاج إلى المعرفة مع الإقرار فقد زعم أنه من شيئين، وإن زعم أنه يحتاج أن يكون مقراً ومصدقاً بما عرف فهو من ثلاثة أشياء، وإن جحد وقال: لا يحتاج إلى المعرفة والتصديق، فقد قال قولاً عظيماً، ولا أحسب أحداً يدفع المعرفة والتصديق، وكذلك العمل مع هذه الأشياء))[4]. اهـ.

---

(1) مجموع الفتاوى (13/56 ـ 57).

(2) هو: محمد بن نصر بن الحجاج المروزي، إمام حافظ حجة، سمع بخراسان من يحيى بن يحيى التميمي، وإسحاق بن راهويه، وعلي بن حجر، وبالري من محمد بن مهران الحمال، ومحمد بن مقاتل، وبمصر من يونس الصدفي، والربيع المرادي، وأبي إسماعيل المزني وعنه أخذ فقه الشافعي، مات في محرم سنة أربع وتسعين ومئتين. انظر: سير أعلام النبلاء (14/34 ـ 39).

(3) تعظيم قدر الصلاة (2/775).

(4) رواية الإمام أحمد أوردها ابن تيمية في مجموع الفتاوى (7/393)، وهي بنحوها في تعظيم قدر الصلاة للمروزي (2/776 ـ 778).

قال شيخ الإسلام ـ رحمه الله ـ معلقاً على كلام الإمام أحمد ـ رحمه الله ـ: ((وأحمد قال: لابد مع هذا الإقرار أن يكون مصدقاً وأن يكون عارفاً وأن يكون مصدقاً بما عرف. وفى رواية أخرى: مصدقاً بما أقر، وهذا يقتضي أنه لابد من تصديق باطن، ويحتمل أن يكون لفظ التصديق عنده يتضمن القول والعمل جميعاً، كما قد ذكرنا شواهده أنه يقال صدق بالقول والعمل، فيكون تصديق القلب عنده يتضمن أنه مع معرفة قلبه أنه رسول الله قد خضع له وانقاد، فصدقه بقول قلبه وعمل قلبه محبةً وتعظيماً، وإلا فمجرد معرفة قلبه أنه رسول الله مع الإعراض عن الانقياد له ولما جاء به، إما حسداً وإما كبراً، وإما لمحبة دينه الذي يخالفه، وإما لغير ذلك، فلا يكون إيماناً، ولابد في الإيمان من علم القلب وعمله، فأراد أحمد بالتصديق أنه مع المعرفة به صار القلب مصدقاً له، تابعاً له، محباً له، معظماً له، فإن هذا لابد منه، ومن دفع هذا عن أن يكون من الإيمان فهو من جنس من دفع المعرفة من أن تكون من الإيمان، وهذا أشبه بأن يحمل عليه كلام أحمد؛ لأن وجوب انقياد القلب مع معرفته ظاهر ثابت بدلائل الكتاب والسنة وإجماع الأمة، بل ذلك معلوم بالاضطرار من دين الإسلام، ومن نازع من الجهمية في أن انقياد القلب من الإيمان فهو كمن نازع من الكرامية في أن معرفة القلب من الإيمان، فكان حمل كلام أحمد على هذا هو المناسب لكلامه في هذا المقام))[1]. اهـ.

وسيأتي أن كلام الإمام أحمد ـ رحمه الله ـ مما اَستدَل به أيضاً على بيان بطلان شبهة الكرامية وسائر طوائف المرجئة أن الإيمان شيء واحد لا يتبعّض ولا يتجزأ؛ فلا يكون الإيمان ـ عندهم ـ ذا عدد اثنين أو ثلاثة، وهذه أصل شبهة المرجئة كما ذكر شيخ الإسلام ـ رحمه الله ـ.

(1) مجموع الفتاوى (7/397 ـ 398).

المبحث الرابع: حكم من ترك التلفظ بالشهادتين. وفيه مطلبان:

المطلب الأول: حكم من ترك التلفظ بالشهادتين مع القدرة.

التلفظ بالشهادتين مع القدرة فرض لازم، لا بد منه لصحة الإسلام؛ فلا يكفي اعتقادها بالقلب دون قولها باللسان؛ دل على ذلك العقل والنقل وإجماع علماء الإسلام.

أما النقل: فإن الله تعالى أمر بالقول فقال: ﴿ٹ ٹ ٹ ٹ ٹ ٹ ٹ ڤ ڤ ڤ ڤ ڤ ڤ ڤ ڤ ڤ ڦ ڦ ڦ ڦ ڄ ڄ ڄ ڄ ڃ ڃ ڃ ڃ چ چ چ چ چ ڇ ﴾ [البقرة:136]. ثم قال ﷻ: ﴿ڇ ڍ ڍ ڌ ڌ ڎ ڎ ڈ ڈ ژ ژ ڑ ڑ ک ک ک ﴾ [البقرة: 137]. فأمر المؤمنين أن يقولوا ((آمنا)) ثم أخبر بقوله تعالى: ﴿ڇ ڍ ڍ ڌ ڌ ڎ ﴾ أن ذلك القول منهم إيمان، وسمَّى قولهم مثل ذلك إن قالوه إيماناً؛ إذ لا معنى لقوله: ﴿ڇ ڍ ڍ ڌ ڌ ڎ ﴾ إلا فإن آمنوا بأن قالوا: ((مثل ما قلتم)) كانوا مؤمنين مثل ما آمنتم. فصح أن القول إيمان، فإن قالوه كانوا به مؤمنين، وإن امتنعوا عنه فإنما هم في شقاق؛ ومشاقة الله كفرٌ؛ فصح أن القول باللسان محتاج إليه لنفي الكفر[1].

وأما دلالة العقل على أن من ترك التكلم بالشهادتين مع القدرة كَفَر فمن وجوه:

الوجه الأول: أن الكفر لما كان يقوم بالعقد وحده وبالقول وحده؛ لأن من تكلم بكلمة الكفر مختاراً عالماً بمعناها غير حاكٍ لها عن غيره كفر، كما أن من اعتقد ضرباً من ضروب الكفر كفر، وإن لم يعبِّر عنه بلسانه كان العبد إذن محتاجاً إلى قول اللسان وعقد القلب لنفي الكفر عن نفسه[2].

الوجه الثاني: أن الإيمان الباطن مستلزم للإقرار الظاهر؛ فلا يمتنع العبد عن الإقرار الظاهر مع القدرة والاختيار إلا إذا كان قلبه منطوياً على عقيدة فاسدة قادحةٍ في أصل إيمانه.

وفي هذا المعنى يقول شيخ الإسلام ـ رحمه الله ـ: ((وبهذا تعرف أن من آمن قلبه إيمانا جازما امتنع أن لا يتكلم بالشهادتين مع القدرة فعدم الشهادتين مع القدرة مستلزم انتفاء الإيمان القلبي التام؛ وبهذا يظهر خطأ جهم ومن اتبعه في زعمهم أن مجرد إيمان ـ القلب ـ[3] بدون الإيمان الظاهر ينفع في الآخرة[1]، فإن هذا ممتنع، إذ لا يحصل الإيمان

---

(1) المنهاج في شعب الإيمان للحليمي (26/1) بتصرف يسير.

(2) انظر: المنهاج في شعب الإيمان (27/1).

(3) ما بين الحاصرتين ليست في الأصل والسياق يقتضي إضافتها.

التام في القلب إلا ويحصل في الظاهر موجبه بحسب القدرة، فإن من الممتنع أن يحب الإنسان غيره حباً جازماً وهو قادر على مواصلته، ولا يحصل منه حركة ظاهرة إلى ذلك))[2]. اهـ.

وقال في موضع آخر: ((فأما الشهادتان إذا لم يتكلم بهما مع القدرة فهو كافر باتفاق المسلمين. وهو كافر باطناً وظاهراً عند سلف الأمة وأئمتها وجماهير علمائها. وذهبت طائفة من المرجئة وهم جهمية المرجئة: كجهم[3] والصالحي[4] وأتباعهما إلى أنه إذا كان مصدقاً بقلبه كان كافراً في الظاهر دون الباطن، وقد تقدم التنبيه على أصل هذا القول وهو قول مبتدع في الإسلام لم يقله أحد من الأئمة، وقد تقدم أن الإيمان الباطن يستلزم الإقرار الظاهر بل وغيره وأن وجود الإيمان الباطن تصديقاً وحباً وانقياداً بدون الإقرار الظاهر ممتنع))[5]. اهـ.

وأما الإجماع؛ فإن السلف مجمعون على أن من ترك التكلُّم بالشهادتين مع القدرة هو كافر باطناً وظاهراً، وقد حكى هذا الإجماع عنهم جماعة من الأئمة، وفيما يلي ذكر لبعض نصوصهم في ذلك:

يقول الآجري ـ رحمه الله ـ : ((اعلموا ـ رحمنا الله وإياكم ـ أن الذي عليه علماء المسلمين: أن الإيمان واجب على جميع الخلق، وهو تصديق بالقلب، وإقرار باللسان، وعمل بالجوارح.

ثم اعلموا أنه لا تجزئ المعرفة بالقلب والتصديق إلا أن يكون معه الإيمان باللسان نُطْقاً، ولا تجزئ معرفة بالقلب ونطق اللّسان حتى يكون عمل بالجوارح، فإذا كَمُلَت هذه

(1) يشير رحمه الله إلى مذهب الجهمية في الإيمان وأنه المعرفة بالقلب فقط.

(2) مجموع الفتاوى (553/7). وانظر: الفتاوى الكبرى (324/2).

(3) هو: الجهم بن صفوان شيخ الجهمية وإمامهم.

(4) هو: محمد بن مسلم أبو الحسين الصالحي، من أهل البصرة، أحد المتكلمين على مذهب الإرجاء، ورد بغداد حاجاً واجتمع إليه المتكلمون وأخذوا عنه، وله من المصنفات منها كتاب ((الإدراك الأول)) وكتاب ((الإدراك الثاني)) ذكرهما محمد بن إسحق النديم في كتاب الفهرست. انظر: الوافي بالوفيات (19/5)، والفهرست لابن نديم. *

(5) مجموع الفتاوى (609/7). وانظر: نفس المصدر (188/7).

الخصال الثلاث كان مؤمناً، دلّ على ذلك القرآن والسنة وقول علماء الإسلام))[1]. اهـ. ثم ذكر ـ رحمه الله ـ أدلة كل فرد من أجزاء الإيمان الثلاثة.

وقال ابن حزم ـ رحمه الله ـ: ((من اعتقد الإيمان بقلبه ولم ينطق بلسانه دون تقية، فهو كافر عند الله تعالى وعند المسلمين))[2]. اهـ.

وقال شيخ الإسلام ـ رحمه الله ـ: ((فأما الشهادتان إذا لم يتكلم بهما مع القدرة فهو كافر باتفاق المسلمين[3]، وهو كافر باطناً وظاهراً عند سلف الأمة وأئمتها، وجماهير علمائها))[4]. اهـ.

أما إذا عجز العبد عن النطق بالشهادتين ـ بعد حصول إيمانه القلبي ـ لخلل في لسانه أو لعدم التمكن منه لمعاجلة المنية[5]، فإنه يكون مؤمناً؛ وذلك لأن العجز التام الذي لا يمكن دفعه تسقط معه التكاليف المعجوز عنها باتفاق أهل العلم[6][1].

---

(1) الشريعة (611/2).

(2) المحلى (40/1).

(3) قلت: وقد خالف في هذا الأصل الجهمية ومن شايعهم من الأشعرية والماتريدية حيث حصروا الإيمان في تصديق القلب ومعرفته وخلافهم لا يضر، لأنه مصادم للنصوص؛ فلا يعتبر. وأذكر في هذا المقام كلام أحد هؤلاء المخالفين، وهو الغزالي ـ رحمه الله ـ حيث يقول في كتابه الإحياء (114/1): ((**الدرجة الخامسة**: أن يصدق بالقلب ويساعده من العمر مهلة النطق بكلمتي الشهادة وعَلْم وجوبها، ولكنه لم ينطق بها، فيحتمل أن يجعل امتناعه عن النطق كامتناعه عن الصلاة، ويقال: هو مؤمن غير مخلد في النار، [لأن] الإيمان هو التصديق المحض، واللسان ترجمان الإيمان، فلا بد أن يكون الإيمان موجوداً بتمامه قبل اللسان حتى يترجمه اللسان، وهذا هو الأظهر؛ إذ لا مستند إلا اتباع موجب الألفاظ ووضع اللسان، لأن الإيمان هو عبارة عن التصديق بالقلب. وقد قال ﷺ «يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة»، ولا ينعدم الإيمان من القلب بالسكوت عن النطق الواجب كما لا ينعدم بالسكوت عن الفعل الواجب.

وقال قائلون: القول ركن إذ ليس كلمتا الشهادة إخباراً عن القلب، بل هو إنشاء عقد آخر وابتداء شهادة والتزام، والأول أظهر)) انتهى.

(4) مجموع الفتاوى (609/7)

(5) أي مفاجأة الموت له.

(6) انظر: شرح صحيح مسلم للنووي (106/1)، وإكمال المعلم بفوائد مسلم (253/1 ـ 254)، والفتاوى الكبرى (324/2).

المطلب الثاني: حكم من أتى بلفظ غير لفظ الشهادتين.

يُشترط في قول لا إله إلا الله الإتيان بجميع ألفاظها؛ فلا يُقتَصر على بعض ألفاظها؛ كلفظ "هو" كما يفعله غلاة الصوفية[2]، ولا على لفظ "إلا الله" كما استحبه الغزالي[3] في «مشكاة الأنوار»[4]؛ فإن ذلك بدعة وضلالة، ولا يجزي عن النطق الواجب الذي لا يصح إسلام العبد إلا به[5].

وأما من شهد أن محمداً رسول الله واقتصر على ذلك، ففي صحة إسلامه ثلاثة أقوال، قولان هما روايتان في مذهب الإمام أحمد ـ رحمه الله ـ:

إحداهما: يُحكَم بإسلامه مطلقاً؛ لقوله ﷺ في اليهودي الذي قال: أشهد أن محمداً رسول الله ثم مات: «صلوا على صاحبكم»[6]، ولأنه لا يقر برسالة محمدٍ ﷺ إلا وهو مقر بمن أرسله وبتوحيده؛ لأنه صدّق النبي ﷺ فيما جاء به، وقد جاء بتوحيده.

والثاني: التفريق بين من يجحد التوحيد وبين من يُقِرّ به؛ فإن كان مقرّاً بالتوحيد كاليهودي حكم بإسلامه؛ لأن توحيد الله ثابت في حقه، وقد ضم إليه الإقرار برسالة محمدٍ ﷺ فكمل إسلامه، وإن كان غير موحدٍ كالنصارى والمجوس والوثنيين لم يحكم بإسلامه حتى يشهد أن لا إله إلا الله، لأن شهادتهم بالنبي ﷺ ليس بصريح في إسلامهم لجواز أن يعتقد أن المُرْسَل له الابن أو روح القدس.

---

(1) ويلحق بهذا الأصل أيضاً المكره بغير حق والخائف فإنه يصح إيمانه ولو لم يتلفظ بالشهادتين، ولكن متى زال المانع وجب في حقه التلفظ بهما.

(2) انظر: فتح المجيد (ص: 74).

(3) هو: أبو حامد محمد بن محمد بن محمد بن أحمد الطوسي الشافعي، المعروف بالغزالي، فقيه أصولي متكلم، تتلمذ على إمام الحرمين أبي المعالي الجويني، من تصانيفه الكثيرة: (الإحياء لعلوم الدين)، (إلجام العوام عن علم الكلام)، و(مشكاة الأنوار)، كانت ولادته سنة (450) هـ، ووفاته سنة (505). انظر: سير أعلام النبلاء (322/19)، وطبقات الشافعية (191/6).

(4) (ص: 79).

(5) انظر: عارضة الأحوذي (271/11).

(6) أخرجه أحمد في المسند (260/3، 280)، والبيهقي في السنن الكبرى (383/3)، وأصله في البخاري (ج118/2) كتاب الجنائز، باب إذا أسلم الصبي فمات هل يصلَّى عليه، وهل يعرض على الصبي الإسلام؟ ح (1354).

قال ابن قدامة جانحاً لهذا القول ومرتضياً له: ((وبهذا جاءت أكثر الأخبار، وهو الصحيح لأن من يجحد شيئين لا يزول جحدهما إلا بإقراره بهما جميعاً))[1]. اهـ.

والقول الثالث: أن من اقتصر على لفظ: ((أشهد أن محمداً رسول الله)) لم يصح إسلامه مطلقاً، يستوي في ذلك من يقر بالتوحيد وغيره. وعلَّل أصحاب هذا القول بأن شهادته بالله تعالى ـ يعنون من يقر بالتوحيد ـ قبل الشهادة بالنبي ﷺ لا حُكَم لها، لأنه إنما يصح وشهادتهم بالله إذا كان مصدِّقاً لرسوله ممتثلاً لأمره، وهذا المعنى لا يصح منه في تلك الحال[2].

ومن هؤلاء من يرى أن "لا إله إلا الله" لفظ مخصوص بالإيمان؛ فلا يجوز العدول عن غيره، وهذا مذهب ابن العربي المالكي[3].

والذي أراه راجحاً في المسألة ـ والعلم عند الله ـ أن الإسلام لا ينعقد إلا باللفظ المعهود، وهو الجمع بين الشهادتين في اللفظ، لأن الأحاديث الواردة في الكف عن الكافر فيها التنصيص على قول لا إله إلا الله.

ولإجماع السلف أن من لم يتلفظ بالشهادتين مع القدرة هو كافر باطناً وظاهراً، وإن قام بشرائع الإسلام الأخرى، وقد مرَّت حكايته عنهم[4].

وأما الأحاديث الواردة في حكمه ﷺ بإسلام من جاء بمعنى الشهادتين أو اقتصاره على بعضها، كهذا الحديث: ليست بصريحة في ترك التلفظ بالشهادتين مع القدرة، لأنها تحتمل الاختصار أو الرواية بالمعنى.

كما أنها تحتمل أيضاً الكفَّ عنه حتى يُختَبَر من استكماله الإقرار بالإسلام، وهذا مسلك الحافظ ابن حجر ـ رحمه الله ـ في تأويل هذه الأحاديث.

يقول الحافظ ابن حجر: ((وفيه ـ يعني قوله ﷺ: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله، فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقه» ـ منع قتل من قال لا إله

---

(1) المغني لابن قدامة (289/12).

(2) انظر: المسائل الفقهية من كتاب الروايتين والوجهين (311/2، 370). وانظر: لما قبله المغني لابن قدامة (289/12)، ودرء التعارض (7/8 ـ 8).

(3) عارضة الأحوذي (271/11).

(4) انظر: (ص: 182).

إلا الله ولو لم يزد عليها، وهو كذلك، لكن هل يصير بمجرَّد ذلك مسلماً؟ الراجح لا، بل يجب الكف عن قتله حتى يختبر، فإن شهد بالرسالة والتزم أحكام الإسلام حكم بإسلامه، وإلى ذلك الإشارة بالاستثناء بقوله إلا بحق الإسلام))[1] انتهى.

فهذا وإن كان في الاقتصار على الإتيان بشهادة أن لا إله إلا الله إلا أنه يجري على من اقتصر على شهادة أن محمداً رسول الله أيضاً، لأن استكمال الإسلام لا يتحقق إلا بالإتيان بهما جميعاً.

كما لا يجزي عن النطق الواجب مالا يتضمّن معنى الشهادة أو يدل عليها؛ كلفظ ((لا ربّ إلا الله)) كما قرّره المتكلمون في معنى الشهادة[2].

قال المقريزي[3] ـ رحمه الله ـ: ((ولهذا كانت كلمة الإسلام: "لا إله إلا الله" فلو قال: "لا ربّ إلا الله" لما أجزأه عند المحققين، فتوحيد الألوهية هو المطلوب من العباد))[4]. اهـ.

أما إذا كان اللفظ متضمّناً معنى الشهادة أو دالاً عليها انعقد به الإسلام في الظاهر، أما في الباطن فلا يصح إسلامه إلا إذا أتى بلفظ الشهادتين.

يقول الحليمي ـ رحمه الله ـ: ((ولا أعلم من أهل الفتيا خلافاً في أن الإيمان قد ينعقد بغير القول المعروف ـ يعني شهادة أن لا إله إلا الله ـ، فدل ذلك على أن معنى قول رسول الله ﷺ: «حتى يقولوا لا إله إلا الله» أي يقولوها وما يؤدي معناها، ودل الكتاب على ذلك أيضاً؛ لأن الله ﷻ أخبر أن إبراهيم صلوات الله عليه قال لأبيه وقومه: ﴿ ﮃ

---

(1) فتح الباري (279/12).

(2) وقد تقدم أن المتكلمين وعلى رأسهم الأشاعرة يفسرون الإله بمعنى الربوبية؛ فتوحيد الألوهية عندهم هو عينُ توحيد الربوبية لا فرق، وقد أشرنا إلى فساد ذلك. انظر: (ص: 89 ـ 100).

(3) هو: الشيخ تقي الدين أحمد بن علي بن عبد القادر بن محمد المشهور بالمقريزي، ولد بالقاهرة ونشأ بها، تفقه على مذهب أبي حنيفة. أخذ عن جده لأمه الشمس ابن الصائغ، والبرهان الآمدي، والبلقيني، والعراقي، وكان يميل إلى الظاهر حتى كان يتهم بمذهب ابن حزم. شارك في عدة فنون، وقال النظم والنثر وناب في الحكم وولي التوقيع. من مؤلفاته: المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، وإمتاع الأسماع فيما للنبي ﷺ من الحضرة والمتاع في ست مجلدات، توفي بمصر سنة 845 هـ.
انظر: الضوء اللامع (21/2 ـ 25)، والبدر الطالع (89/1 ـ 81)، وكشف الظنون (7/1).

(4) تجريد التوحيد المفيد (ص: 18).

ڎ ڈ ڈ ژ ژ ڑ ڑ﴾ [الزخرف: 26 ـ 27]. ثم قال: ﴿ک گ گ گ گ ڳ ڳ ڳ﴾ [الزخرف: 28]، وليست هذه الكلمة بعينها موجودة في عقبه، إنما الموجود فيهم قول: ((لا إله إلا الله)). فثبت أنه لا فرق بين هذا القول وبين ما يؤدي معناه، والله أعلم))[1]. اهـ.

ويتفرّع على هذا إذا قال الكافر: أنا مؤمن. أو: أنا مسلم، حُكِم بإسلامه في الظاهر؛ ولما روى المقداد ﷺ أنه قال: يا رسول الله أرأيت إن لقيت رجلاً من الكفار، فقاتلني فضرب إحدي يديّ بالسيف فقطعها ثم لاذ مني بشجرة فقال: أسلمتُ لله. أفأقتله بعد أن قالها؟ قال رسول الله ﷺ: «لا تقتله» قال: يا رسول الله فإنه طرح إحدى يديَّ ثم قال ذلك بعد ما قطعها آقتله؟ قال «لا، فإن قتلته فإنه بمنزلتك قبل أن تقتله، وإنك بمنزلته قبل أن يقول كلمته التي قالها»[2]، ولما روي أيضاً عن عمران بن حصين ﷺ أنه قال: أصاب المسلمون رجلاً من بني عقيل، فأتوا به النبي ﷺ، فقال: يا محمد، إني مسلم، فقال رسول الله ﷺ: «لو كنت قلت وأنت تملك أمرك، أفلحت كل الفلاح»[3].

فالحاصل أن الكافر إذا أخبر عن نفسه بما تضمّن الشهادتين أو دلّ عليهما كان كالمخبر بهما، وكذا الكناية عن الشهادتين ممن لم يحسنها كصريح لفظ الإسلام في الكف عنه[4]؛ ويدل لذلك حديث ابن عمر ـ رضي الله عنهما ـ أنه قال: بعث رسول الله ﷺ خالد بن الوليد إلى بني جذيمة فدعاهم إلى الإسلام، فلم يحسنوا أن يقولوا: أسلمنا، فجعلوا يقولون: (صبأنا)، (صبأنا)[5]، فجعل خالد يقتل منهم ويأسر. ودفع إلى كل رجل أسيره،

---

(1) المنهاج في شعب الإيمان (134/1).

(2) أخرجه البخاري في كتاب الديات، باب قول الله تعالى: ﴿گ گ گ ڳ ڳ ڳ ڳ گ﴾، رقم (6865)، ومسلم في كتاب الإيمان من صحيحه (95/1).

(3) أخرجه مسلم في كتاب النذر، باب لا وفاء بنذر في معصية الله (1262/3) ح (1641).

(4) انظر: المغني لابن قدامة (289/12)، والمفهم فيما أشكل من صحيح مسلم (294/1)، ونيل الأوطار (790/4)، ومغني المريد (829/2).

(5) أي خرجنا من دين إلى دين. فتح الباري (57/8).

فقلت: والله لا أقتل أسيري ولا يقتل رجل من أصحابي أسيره. حتى قدمنا على النبي ﷺ فذكرناه، فرفع النبي ﷺ يديه فقال: ((اللهم إني أبرأ إليك مما صنع خالد مرتين))[1].

ولكن هل يصير بمجرَّد ذلك مسلماً؟ الراجح لا . كما تقدم .، لأن الأحاديث المتقدمة ليست بصريحة في ترك التكلم بالشهادتين لاحتمال أنها نُقِلت إلينا بالمعنى.

يقول القرطبي . رحمه الله .: ((.. على أن قوله في هذه الرواية: «أسلمتُ» يحتمل أن يكون ذلك نقلاً بالمعنى فيكون بعض الرواة عبَّر عن قوله: لا إله إلا الله بأسلمت كما قد جاء ذلك مفسراً في رواية أخرى، قال فيها: فلما أهويت لأقتله قال: لا إله إلا الله))[2].

وأما إذا غيّر لفظ الجلالة ((الله)) باسم آخر من أسماء الله الحسنى؛ كأن يقول: "لا إله إلا الرحمن" أو إلا الرحيم"، فهل يحكم بإسلامه؟ في ذلك قولان لأهل العلم:

الأول: يحكم بإسلامه؛ وبه قال الحليمي من المتكلمين، وعلل ذلك بأن أسماء الله تعالى أعلام مترادفة تدل على ذات واحدة كما قال تعالى: ﴿ژ ژ ڑ ڑ ک ک ک ک گ گ گ گ گ ﴾ [الإسراء: 110]. إلا أنه خصّ من ذلك ما يقع به الاشتراك كما لو قال الطبائعي[3] "لا إله إلا المحيي المميت" فإنه لا يكون مؤمناً حتى يصرّح باسمٍ لا تأويل فيه لأن ذلك[4] في اعتقادهم هو الطبيعة[5].

والقول الثاني: لا يحكم بإسلامه في الظاهر؛ لأن أسماء الله تعالى غير لفظ الجلالة ((الله)) يقع فيها الاشتراك بغيرها من الأسماء، وأيضا قد تخفى على بعض الكفار كما خفي اسم "الرحمن" على كفار قريش فقالوا متعجبين: وما الرحمن[6]؟ وقال بعضهم مستهزئين: لا

---

(1) أخرجه البخاري في كتاب المغازي، باب: بعث النبي ﷺ خالد بن الوليد إلى بني جذيمة (ج125/5) ح (4339).

(2) المفهم (294/1).

(3) الطبائعي: نسبة إلى الطبيعة، وهم من يعتقدون أن للطبيعة تأثيراً ذاتياً في الإيجاد والإمداد والإعدام، كالفلاسفة الدهرية المنكرين للصانع ومن وافقهم من مشركي العرب القائلين ﴿ڤ ڤ ڤ ڤ ڤ ڤ ڦ ڦ ڦ ڦ ﴾ [الجاثية: 24]. انظر: تفسير ابن كثير (153/4)

(4) أي: المحيي المميت.

(5) انظر: : المنهاج في شعب الإيمان (138/1 . 139)، وفتح الباري (359/13).

(6) كما في قوله تعالى: ﴿ڈ ڈ ژ ژ ڑ ڑ ک ک ک ک گ گ گ گ گ ﴾ [الفرقان: 60].

نعرف الرحمن إلا رحمن اليمامة[1]. وإلى هذا القول ذهب الرازي[2]، والتتائي من علماء المالكية[3].

قلت: والأحوط أن لا يقبل منه حتى يُستفصل عن مراده بما غيّر من أسماء الله تعالى.

قال الحافظ ابن حجر ـ رحمه الله ـ ((وأن من قال "لا إله إلا الرحمن" حُكم بإسلامه إلا إنْ عُرِف أنه قال ذلك عناداً، وسمى غير الله "رحماناً" كما وقع لأصحاب مسيلمة الكذاب))[4] انتهى.

وقد أطلق بعض أهل العلم أن الكافر يصير مسلماً إذا أقر بما يصيّر المسلم كافراً إذا جحده.

قال النووي ـ رحمه الله ـ: ((أما إذا أقر بوجوب الصلاة أو الصوم أو غيرهما من أركان الإسلام، وهو على خلاف ملته التي كان عليها فهل يجعل بذلك مسلماً؟ فيه وجهان لأصحابنا: فمن جعله مسلماً قال: كل ما يكفر المسلم بإنكاره يصير الكافر بالإقرار به مسلماً))[5]. اهـ.

وهذا الوجه[6] ضعفه الحافظ ابن حجر ـ رحمه الله ـ[7].

قلت: ولعلّ وجهَ تضعيفه أنه يلزم منه الحكم بإسلام الكافر إذا أقرَّ بالمستحب دون الشهادتين لأن المسلم يكفر بإنكاره، وهو باطل لأنه يخالف اشتراط النطق بالشهادتين لصحة الإسلام.

أما إذا كان يحسن العربية فأقر بالشهادتين بالعجمية، فهل يحكم بإسلامه؟ قولان لأهل العلم، أصحهما: أنه يحكم بإسلامه لوجود الإقرار منه.

---

(1) يعنون مسيلمة الكذاب. انظر: تفسير البغوي (19/3).

(2) انظر: التفسير الكبير (170/1).

(3) انظر: تنوير المقالة في حل ألفاظ الرسالة (153/1).

(4) المصدر نفسه (359/13).

(5) شرح صحيح مسلم للنووي (106/1).

(6) أي قوله: (كل ما يكفر المسلم بإنكاره يصير الكافر بالإقرار به مسلماً) أما القول بأن الكافر إذا أقرّ بشيء من أركان الإسلام؛ كالصلاة - مثلاً - يصير بذلك مسلماً، فهذا رجحه الحافظ ابن حجر ونسبه إلى الجمهور، وفي ذلك نظر. انظر: فتح الباري (355/13).

(7) انظر: فتح الباري (355/13).

قال النووي ـ رحمه الله ـ: ((هذا الوجه ـ يعني الحكم بإسلامه ـ هو الحق ولا يظهر للآخر وجه))[1] اهـ.

قلت: وهذا كله في حق الكافر إذا وُجد منه ذلك في دار الحرب فإنه يكفُّ عنه، ويحكم بإسلامه في الظاهر، أمّا الإسلام الشرعي المنجي عند الله تعالى فيُشترط له اللفظ المعهود، وهو أن يقول: أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمداً رسول الله، ولو قال: لا إله إلا الله محمداً رسول الله أجزأه عند المحققين[2] ولم يتوقف إسلامه على لفظ الشهادة[3].

والكافر إن كان صادقاً في إسلامه نطق بالشهادتين ولا بد؛ لأنه سيُصلي، والصلاة من أجزائها التشهد، وهو متضمِّن للفظ الشهادتين.

ولكن يبقى النظر هل تصح منه إذا لم ينوِ بها الدخول في الإسلام؟ فالذي يظهر ـ والله أعلم ـ أنها تصح، لأن فعله للصلاة دليلُ رغبته في الإسلام، كما أن المقصود اعتقاد الإسلام بقلبه وقد وُجد منه ذلك. والنية تكون متقدمة على القول، وهو إذا صلَّى قياماً بواجبات الإسلام فقد وجدت منه نية عامة، وهي القيام بواجب الإسلام، فتشمل هذه النية نية إرادة الإسلام، فإذا تشهد مع سبق هذه النية، فقد دخل في الإسلام حقيقة.

وأيضاً قياساً على الصبي؛ فإنه إذا بلغ لا يؤمر بتجديد الشهادتين مع أن نطقه الأول بالشهادتين حال صغره لم يكن ينوي به الدخول في الإسلام، ومع ذلك صح إسلامه إجماعاً.

---

(1) شرح صحيح مسلم (106/1).

(2) ذهب بعض أهل العلم إلى اشتراط صيغة ((أشهد)) لاعتبار الإسلام، وعللوا ذلك: بأن المحل محل تقييد، فلا يعدل عما نص عليه الشرع [إكمال الإكمال (117/1)]. قلت: وهو ضعيف، وذلك لدلالة النصوص على صحة إسلام من قال لا إله إلا الله، كقوله ﷺ: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله، فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم» الحديث. بل من أهل العلم من حكى الإجماع على صحة إسلام من قال لا إله إلا الله محمداً رسول الله ولم يقرن ذلك بالشهادة. انظر: مدارج السالكين (452/3)

(3) مدارج السالكين (452/3) بتصرف يسير. وانظر: إكمال الإكمال (117/1).

المبحث الخامس: إيمان الأخرس والأبكم.

الأخرس هو الذي خُلِق ولا نطق له كالبهيمة العجماء، وأما الأبكم فهو الذي للسانه نطق وهو لا يَعقل الجواب ولا يُحسن وجه الكلام هكذا الفرق بينهما في كلام العرب[1]؛ فكلاهما سُلب القدرة على الكلام فيسقط عنهما النطق بالشهادتين؛ لعجزهما، فالنطق بالشهادتين كسائر التكاليف، إنما يجب مع القدرة، فأما مع العجز التام فلا يكلّف الله نفساً إلا وسعها[2].

ومن أهل العلم من ذهب إلى أن الأخرس إنْ كان مملوكاً فإنه لا يجزي عن الرقبة المؤمنة في العتق إلا إذا أشار بالإيمان، وكانت إشارته مما تُعْقَل[3].

وأما إن كان المكلَّف فاقداً لحاستي الكلام والسمع معاً، فهو لا يخلو من حالين:

الأولى: أن يكون عرَف حقيقة دين الإسلام بأي طريق، فهذا حكمه حكم الأبكم يلزمه اعتقاد دين الإسلام ولا يجب عليه النطق بالشهادتين؛ لعجزه، ويصح إيمانه إذا اعتقد دين الإسلام، وقام بما يلزم من شعائره؛ كالصلاة.

الثانية: أن لا يكون عَرَف حقيقة دين الإسلام، فهذا حكمه حكم أرباب الفترات ومن لم تبلغهم الدعوة[4]. وأرباب الفترات ومن لم تبلغهم الدعوة قد اختلف أهل العلم في حكمهم على أقوال كثيرة[5]؛ أعدلها أنهم يمتحنون في عرصات القيامة بإرسال رسولٍ إليهم فمن يُطعه يدخل الجنة، ومن يعصه يدخل النار.

ويدل لذلك من القرآن قوله تعالى: ﴿د ـ ئا ئا ئه ئه ئو ﴾ [الإسراء: 15]. فهذا عهد من الله تعالى ـ على نفسه ـ أن لا يعذِّب إلا من أرسل إليه

(1) انظر: تهذيب اللغة (163/10) باب الكاف والباء مع الميم.

(2) انظر: المعيار المعرب (150/1)، وبدائع الفوائد (777/3).

(3) الأم للشافعي (281/5). ولفظه كما في الأم: ((وإن ولدت خرساء على الإيمان وكانت تشير به وتصلي أجزأت عنه ـ إن شاء الله تعالى ـ، وإن جاءتنا من بلاد الشرك مملوكة خرساء، فأشارت بالإيمان وصلَّت وكانت إشارتها تعقل فأعتقتها أجزأت ـ إن شاء الله تعالى ـ، وأحب إليَّ أن لا يعتقها إلا أن لا تكلَّم بالإيمان)). انتهى.

(4) من لم تبلغهم الدعوة صنفان من الناس: من لم يعلم بها بالمرة. ومن بلغته الدعوة على غير وجهها؛ كمن بلغهم اسم محمد ﷺ ولم يبلغهم حقيقة ما يدعوا إليه. أو سمعوا باسمه وما يدعو إليه ولكن من قِبَل أعدائه المتهمين له بالتدليس وادعاء النبوة. انظر: مع الله للشيخ الغزالي (ص: 62).

(5) انظر: هذه الأقوال في أحكام الذمة لابن القيم (1086/2 ـ 1137).

رسولاً تقوم به حجته عليه كما قال تعالى: ﴿ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇﮈ﴾ [النساء: 165].

وأما الدليل من السنة على أن أرباب الفترات ومن في حكمهم يمتحنون بإرسال رسول إليهم يوم القيامة قوله ﷺ: «أربعة يحتجون يوم القيامة رجل أصم، ورجل أحمق ورجل هَرِم، ورجل مات في الفترة؛ فأما الأصم فيقول: يا رب لقد جاء الإسلام وما أسمع شيئاً، وأما الأحمق فيقول: رب قد جاء الإسلام والصبيان يحذفونني بالبعر. وأما الهرِم فيقول: رب لقد جاء الإسلام وما أعقل. وأما الذي مات في الفترة فيقول: رب ما أتاني لك رسول. فيأخذ مواثيقهم ليُطِيعنَّه، فيرسل إليهم رسولاً: أن ادخلوا النار. قال: فوالذي نفسي بيده لو دخلوها كانت عليهم برداً وسلاماً»[1]. وفي رواية: «فمن دخلها كانت عليه برداً وسلاماً ومن لم يدخلها يسحب إليها»[2].

فدل هذا الحديث على أن أرباب الفترات ومن في حكمهم؛ كالأصم والمعتوه ممن لم تبلغهم الدعوة أنهم يمتحنون، والله أعلم بما سيعملون ويؤولون، فمن أطاع منهم دخل الجنة، ومن عصى منهم دخل النار.

قال شيخ الإسلام . رحمه الله . : ((وقد جاءت بذلك عدة آثار مرفوعة إلى النبي ﷺ، وعن الصحابة والتابعين، بأنه في الآخرة يمتحن أطفال المشركين وغيرهم ممَّن لم تبلغه الرسالة في الدنيا. وهذا تفسير قوله ﷺ: «الله أعلم بما كانوا عاملين»[3].

---

(1) أخرجه ابن راهوية في المسند (122/1)، وابن المبارك في الزهد (466/1)، وابن حبان في صحيحه كما في ترتيب بلبان (356/16 . 357) رقم (7357). وقال في مجمع الزوائد (216/7) رواه أحمد والبزار... ورجاله في طريق الأسود بن سريع وأبي هريرة رجال الصحيح.

وقال ابن القيم في طريق الهجرتين (589/1): ((قال الحافظ عبد الحق في حديث الأسود قد جاء هذا الحديث وهو صحيح فيما أعلم، والآخرة ليست دار تكليف ولا عمل، ولكن الله يخص من يشاء بما يشاء، ويكلف من شاء ما شاء وحيثما شاء، لا يسأل عما يفعل وهم يسألون. قلت: وسيأتي الكلام على وقوع التكليف في الدار الآخرة وامتناعه عن قريب إن شاء الله)). انتهى.

(2) أخرجه أحمد في المسند (24/4)، وابن راهوية في مسنده (123/1)، والضياء في المختارة (255/4 . 256)، وهو في الصحيحة (419/3) برقم (1434).

(3) أخرجه البخاري في كتاب الجنائز، باب: ما قيل في أطفال المشركين (ج127/2) ح (1383)، ومسلم في كتاب القدر (2048/4) ح (2658).

وهذا هو الذي ذكره الأشعري في المقالات عن أهل السنة والحديث، وذكر أنه يذهب إليه.

وهذا التفصيل يذهب الخصومات التي كره الخوض فيه لأجلها من كرهه، فإن من قطع لهم بالنار كلهم، جاءت نصوص تدفع قوله، ومن قطع لهم بالجنة كلهم، جاءت نصوص تدفع قوله. ثم إذا قيل: هم مع آبائهم، لزم تعذيب من لم يُذنِب، وانفتح باب الخوض في الأمر والنهي، والوعد والوعيد، والقدر والشرع، والمحبة والحكمة والرحمة. فلهذا كان أحمد يقول: هو أصل كل خصومة.

فأما جواب النبي ﷺ الذي أجاب به أحمدُ آخراً، وهو قوله ﷺ «الله أعلم بما كانوا عاملين»، فإنه فصل الخطاب في هذا الباب، وهذا العلم يظهر حُكْمُه في الآخرة، والله تعالى أعلم))[1].

وقال ابن القيم . رحمه الله . مؤكداً ذلك: ((المذهب الثامن: أنهم يمتحنون في عرصات القيامة ويرسل إليهم هناك رسول، وإلى كل من لم تبلغه الدعوة، فمن أطاع الرسول دخل الجنة، ومن عصاه أدخله النار، وعلى هذا فيكون بعضهم في الجنة وبعضهم في النار، وبهذا يتألف شمل الأدلة كلها وتتوافق الأحاديث))[2]. والله تعالى أعلم.

ويلتحق بهذه المسألة مسألة شبيهة[3] وهي من كان أعجمياً لا يُحسن العربية فهل يَجزِئُه أن يتلفظ بالشهادتين بلغته أو بأي لغةٍ أخرى، أو لا بد أن يتلقن ألفاظها؟

قلت: مرَّ في كلام النووي (ص:221) ما يُشير إلى أنه إذا كان يحسن العربية فأقر بالشهادتين بالعجمية حكم بإسلامه لوجود الإقرار منه؛ فمن باب أولى من كان أعجمياً لا يُحسن التلفظ بها بالعربية لأن ذلك فرضه ولا يكلف الله نفساً إلا وسعها إلا أنه يستحب أن يتعلم ألفاظها وأن يجتهد في تعلم العربية ليحصل له أجر التلفظ بالأذكار[4] النبوية لأنها توقيفية باللفظ والمعنى، والله تعالى أعلم.

---

(1) درء التعارض (8/401 . 402).

(2) طريق الهجرتين (587).

(3) المشابهة هنا من جهة عدم القدرة على التلفظ بالشهادتين بألفاظهما العربية لا من جهة عدم القدرة على التكلم.

(4) ويدخل في ذلك التلفظ بالشهادتين لأنه من جملة الأذكار النبوية.

المبحث السادس: ما يجزي عن النطق بالشهادتين بالشهادة على الإسلام[1].

تقدم معنا أن من نطق بالشهادتين عن نفسه صار مسلماً، له ما للمسلمين من الحقوق وعليه ما عليهم من الحقوق والواجبات؛ لحديث: «من شهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، واستقبل قبلتنا، وصلى صلاتنا، وأكل ذبيحتنا فهو مسلم له ما للمسلمين وعليه ما على المسلمين»[2].

إلا أن أهل العلم ذكروا أموراً غير النطق بالشهادتين يثبت بها حكم الإسلام؛ فيُحكم على من تلبَّس بها أو وقعت منه بالإيمان؛ بعضها متفق عليها، وبعضها مختلف فيه كما سيأتي بيانها، وذلك كما يلي:

الأمر الأول: الصغير يكون لأبوين مسلميْن أو لواحدٍ منهما فإنه يحكم بإسلامه؛ وذلك لما ثبت في الصحيحين من حديث أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: «كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه كما ينتج البهيمة جمعاء هل تحسون فيها من جدعاء حتى تكونوا أنتم تجدعونها» ثم قرأ أبو هريرة: ﴿ۆ ۆ ۈ ۈ ۇٴ ۋ ۋ ۅ ۅ ۉ ۉ ې﴾[3] [الروم: 30]. بوّب عليه مجد الدين ابن تيمية في المنتقى: ((باب تبع الطفل لأبويه في الكفر، ولمن أسلم منهما في الإسلام، وصحة إيمان المميز))[4]. اهـ.

والمقصود من الحديث: أن الله تعالى خلق المولود لا حكم له في نفسه، وإنما هو تبع لوالديه في الدين في حكم الدنيا حتى يعرب عن نفسه بعد البلوغ . أي فحينئذٍ له حكم نفسه لا حكم أبويه . وأما في الآخرة، فمنهم من ألحقهم بآبائهم، ومنهم من ألحق ذراري

(1) هذا المبحث يذكره الفقهاء في كتب الفقه بعنوان: ((ما يثبت به إسلام الكافر الأصلي)).

(2) أخرجه النسائي في كتاب تحريم الدم (87/7 . 88) رقم (3977)، وعبد الرزاق في المصنف (129/11)، وابن مندة في الإيمان (356/1). وأصله في صحيح البخاري صحيح البخاري (جـ119/1)، كتاب الصلاة، باب فضل استقبال القبلة ح (391، 392). وحكم الألباني بأنه صحيح كما في صحيح الجامع (6350).

(3) أخرجه البخاري في كتاب الجنائز، باب: إذا أسلم الصبي فمات هل يصلى عليه، وهل يعرض على الصبي الإسلام؟ (جـ119/2) ح (1358)، ومسلم في كتاب القدر (2047/4) ح (2658).

(4) المنتقى (99/3).

المسلمين بهم وزعم أن أولاد المشركين خدم أهل الجنة، ومنهم من توقف في الجميع ووكل أمرهم إلى الله عز وجل[1] [2].

ولا خلاف بين أهل العلم في أن الأبوين إذا كانا مسلمين كان أولادهما مسلمين، وأما إذا كان أحد الأبوين مسلماً والآخر كافراً؛ فالجمهور على أن الولد يتبع المسلم منهما أباً كان أم أُمّاً[3]؛ لأنه الأخيَر ديناً، وقال الشافعي ـ رحمه الله ـ: ((يتبع الأبوين وإن عَلَوَا سواء كانا وارثين أو لم يكونا وارثين[4].

وذهب مالك ـ رحمه الله ـ إلى أنه لا يتبع أمه في الإسلام، بل تختص التبعية بالأب. وعلّل ذلك بأن النسب له ـ أي للأب ـ والولاية على الطفل له، وهو عَصَبة. وقد قال تعالى: ﴿ﮈ ﮉ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ﴾[5] [الطور: 21].

والصحيح ما ذهب إليه الجمهور، والدليل على تبعيته لأمه قول النبي ﷺ: «فأبواه يهودانه وينصرانه». وهذا شامل للأبوين ومن وجد منهما.

وأما قول المالكية: إن الولاية والتعصيب للأب، فتكون التبعية له دون الأم، فيقال فيه: ولاية التربية والحضانة والكفالة للأم دون الأب، وإنما قوة ولاية الأب على الطفل في حفظ ماله. وولاية الأم في التربية والحضانة أقوى فتبعية الطفل لأمه في الإسلام إن لم تكن أقوى من تبعية الأب فهي مساوية له.

---

(1) اختلف العلماء في مصير أولاد المشركين إلى عشرة أقوال ذكرها ابن القيم ـ رحمه الله ـ في أحكام أهل الذمة (619/2 ـ 656)، وفصلها بأدلتها وبيّن الراجح منها. وأما أطفال المسلمين فهم في الجنة، بل حكى ابن عبد البر في التمهيد (348/6) الإجماع عليه.

قال ابن القيم ـ رحمه الله ـ: ((وهذا القول في أطفال المسلمين هو المعروف من قواعد الشرع حتى إن الإمام أحمد أنكر الخلاف فيه وأثبت بعضهم الخلاف)). اهـ [أحكام أهل الذمة (617/2 ـ 618)].

(2) شعب الإيمان للبيهقي (242/1 ـ 243). بتصرف يسير، وانظر: التمهيد لابن عبد البر (60/18).

(3) انظر: بدائع الصنائع للكاساني (541/9)، والمنهاج في شعب الإيمان للحليمي (151/1)، والتهذيب للشيرازي (273/5)، والمغني لابن قدامة (184/12 ـ 285)، وأحكام أهل الذمة الذمة لابن القيم (507/2).

(4) انظر: المنهاج في شعب الإيمان (151/1).

(5) انظر: بداية المجتهد (48/3)، وأحكام أهل الذمة (507/2).

وأيضا فالولد جزء منها حقيقة؛ ولهذا تبعها في الحرية والرق اتفاقاً دون الأب، فإذا أسلمت تبعها سائر أجزائها والولد جزء من أجزائها؛ يوضحه أنها لو أسلمت وهي حامل به حكم بإسلام الطفل تبعاً لإسلامها؛ لأنه جزء من أجزائها فيمتنع بقاؤه على كفره مع الحكم بإسلام أمه[1].

وأما تبعيته لجده وجدته فالجمهور منعوا منه، والشافعي قال به طرداً لأصله في إقامة الجد مقام الأب، ولكن قد نقض هذا الأصل في عدة مواضع، فلم يطرده في إسقاطه للإخوة، ولا في توريث الأم معه ثلث الباقي إذا كان معها أحد الزوجين. وقد ألزم الشافعي إسلام الخلق كلهم تبعاً لآدم، فإنه لم يقتصر بذلك على الجدّ الأدنى [2].

ومثل الولادة لأبوين مسلمين أو أحدهما في تبعية الصبي أن يأسره المسلمون بعيداً عن أبويه فيصير مسلماً على الصحيح.

قال ابن القيم ـ رحمه الله ـ: ((فإذا سبي الطفل منفرداً عن أبويه حكم بإسلامه لأنه صار تحت ولايته، وانقطعت ولاية الأبوين عنه. هذا مذهب الأئمة الأربعة))[3]. اهـ.

وقال صاحب المهذب[4]: ((ففيه وجهان: أحدهما أنه باق على حكم كفره، ولا يتبع السابي في الإسلام، وهو ظاهر المذهب....والثاني: يتبعه، لأنه لا يصح إسلامه بنفسه، ولا معه من يتبعه في كفره، فجعل تابعاً للسابي؛ لأنه كالأب في حضانته، وكفالته فتبعه في الإسلام))[5]. اهـ.

---

(1) أحكام أهل الذمة (507/2 ـ 508). وانظر: المغني لابن قدامة (284/12 ـ 285).

(2) أحكام أهل الذمة (508/2).

(3) أحكام أهل الذمة (509/2).

(4) هو: أبو إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الفيروزآبادي الشيرازي الشافعي، نزيل بغداد قيل لقبه جمال الدين، مولده في سنة ثلاث وتسعين وثلاث مئة، تفقه على أبي عبد الله البيضاوي، وعبد الوهاب بن رامين بشيراز وأخذ بالبصرة عن الخرزي، وقدم بغداد سنة خمس عشرة وأربع مئة فلزم أبا الطيب وبرع وصار معيده، وكان يضرب المثل بفصاحته وقوة مناظرته، حدث عنه الخطيب وأبو الوليد الباجي والحميدي. توفي سنة ست وسبعين وأربع مئة ببغداد. انظر: سير أعلام النبلاء (18/ 452 ـ 461)، وطبقات الشافعية للسبكي (215/4 ـ 256).

(5) المهذب (274/5). وانظر: شعب الإيمان للبيهقي (245/1).

قال صاحب الروضة[1]: ((وشذَّ صاحب المهذب، فذكر في كتاب السير في الحكم بإسلامه وجهين، وزعم أن ظاهر المذهب: أنه لا يحكم به، وليس بشيء وإنما ذكرته تنبيهاً على ضعفه لئلا يغتر به))[2]. اهـ.

ويلحق بالسّباء الملك بالشراء، فإذا صار الصغير في ملك المسلم بالشّراء حكم بإسلامه إذا لم يكن معه أبواه. نصّ عليه الإمام أحمد ـ رحمه الله ـ، وقال ابن القيم ـ رحمه الله ـ معلقاً عليه: ((وهذا محض الفقه؛ إذ لا فرق بين ملكه بالسّباء وملكه بالشراء؛ لأن المعنى الذي حكم لأجله بإسلامه إذا ملك بالسّباء هو بعينه موجود في صورة الملك بالشراء، فيجب التسوية بينهما لاستوائهما في علة الحكم))[3]. اهـ.

قلت: ومن ذلك أيضاً تبعية الدار، وذلك في صور:

الأولى: أن يخرج الصبي من دار الشرك إلى أبويه في دار الإسلام، وهما نصرانيان في دار الإسلام. قال الإمام أحمد ـ رحمه الله ـ: يحكم بإسلامه. حكاه عنه الخلال[4].

قال ابن القيم ـ رحمه الله ـ معقباً على كلام الإمام أحمد ـ رحمه الله ـ: ((فقد حَكَم بإسلامه مع وجود أبويه الكافريْن من غير سباء ولا رق حادث عليه. ووجه هذا ـ والله أعلم ـ أنه لما كان منفرداً عن أبويه، ولم يكن لهما عليه حكم في الدار التي حُكْمُ المسلمين فيها عليه دون أبويه، كان محكوماً بإسلامه بانقطاع تبعيته لهما، فإذا خرج إليهما وهما في دار الإسلام خرج إليها وهو مسلم فلم يجر الحكم بكفره؛ فالدار فرقت بينهما حكماً كما فرقت بينهما حساً))[5]. اهـ.

الثانية: اختلاط أولاد المسلمين بأولاد الكفار على وجه لا يتميّزون.

قال المروذي قلت لأبي عبد الله: ما تقول في رجل مسلم ونصراني في دار ولهما أولاد فلم يعرف ولد النصراني من ولد المسلم؟ قال: يجبرون على الإسلام[6].

---

(1) هو: أبو زكريا محيي الدين يحيى شرف النووي.

(2) روضة الطالبين (432/5)

(3) أحكام أهل الذمة (513/2).

(4) انظر: أحكام أهل الذمة (516/2).

(5) أحكام أهل الذمة (517/2). بتصرف يسير.

(6) المصدر نفسه (900/2).

الثالثة: الالتقاط؛ فكل لقيط وجد في دار الإسلام فهو مسلم. وأما إن وجد في دار الكفر ولا مسلم فيها، فحكمه حكم الكفار، وإن كان فيها مسلم فهل يحكم بإسلامه أو يكون كافرا على وجهين(1).

هذا ما يتعلق بأحكام إتْبَاع الصغير إذا كان متولداً من أبوين مسلميْن أو من أحدهما.

وهنا مسألة متعلّقة بهذه المسألة قد تنازع فيها أهل العلم، وهي تبعية الصغير إذا كان أبواه مرتدّيْن هل تكون لأبويه قبل ردّتهما فلا يؤمر إذا بلغ بتجديد النطق بالشهادتين أم بعد ردّتهما فيؤمر بتجديد النطق بالشهادتين إذا بلغ؟

ولهذه المسألة صورتان:

الأولى: أن يكون مولوداً قبل ردة والديه: فهذا حكمه حكم والديه قبل ردتهما، فيكون مسلماً. ولا يحكم بردّته؛ لأنه لم يباشر الرّدة، ولا يجوز أن يؤاخذ بجريرة غيره؛ لقوله تعالى: ﴿ۋ ۅ ۉ ۋ ۋې ې ې ې د د ئا ئا ئە ئە ئو ئو ئۇ ئۇ﴾ [فاطر: 18]. وقالت الحنفية: لا يحكم بردّته ما دام في دار الإسلام، فإن لحق بوالديْه في دار حربٍ فحكمه حكمهما؛ لأن التبعية عندهم تتحول إلى الدار بعد الرّدة. وعللوا ذلك بأن الدار لما كانت لا تصلح لإثبات التبعية ابتداءً عند استتباع الأبويْن فهي تصلح للإبقاء لأنه أسهل من الابتداء؛ فما دام في دار الإسلام بقي على حكم الإسلام تبعاً للدار، وإن لحق بوالديْه في دار الحرب فله حكم والديه(2)..

والراجح مذهب الجمهور؛ لأن العبرة في الإتْبَاع بالأبوين لا باختلاف الداريْن، وإلا للزم الحكم بإسلام أولاد الذمّيين إذا أُقِرُّوا بدار المسلمين، وهو باطل مُبين.

الثانية: أن يولد المولود لهما في حال ردّتهما. وصورة ذلك: أن يرتدّ الزوجان ولا ولد لهما ثم تحمل المرأة من زوجها بعد ردّتهما. ففي حكم هذا المولود أقوال ثلاثة:

القول الأول: أنه يُحكم بإسلامه، وعلّل أصحاب هذا القول: بأن حرمة الإسلام باقية في المرتد، ولذلك لا يُقَرُّ المرتد بالجزية ولا بالهدنة ولا يُسْترق بخلاف الكافر الأصلي فإنه يُؤَمَّن ويُسْترَق.

---

(1) أحكام أهل الذمة (518/2).

(2) انظر: بدائع الصنائع للكاساني (542/9).

وبناء على هذا القول إذا بلغ ولد المرتديْن وأعرب عن نفسه بالكفر يجعل مرتداً فيُقْتَل.

القول الثاني: أنه بمنزلة والديه، فيكون مرتداً. وعلّلوا ذلك بأنه يُحكم للولد بحكم والديه. إلا أنهم قالوا: لا يُقْتَل ما لم يبلغ، فإذا بلغ استتيب فإن تاب وإلا قتل.

القول الثالث: أنه كالكافر الأصلي؛ لأنه متولد من أبويْن كافريْن كالمتولد بين كافريْن أصلييْن، فعلى هذا إذا بلغ الولد ولم يسلم يلتحق بالمستأمن، وإذا وقع في الأسر يجوز للإمام أن يمنّ عليه وأن يفادِيَه، ويجوز استرقاقه والهدنة معه بخلاف الأبويْن لا يقرّان بالاسترقاق والهدنة؛ لتركهما الإسلام بعد الإقرار به[1].

وأرجح هذه الأقوال ـ والله أعلم ـ الثالث: أنه كالكافر الأصلي؛ وذلك لأنه لم يباشر الرّدة، ولم يكن مسلماً حتى يُقال أنه ارتدّ، ولا يعامل بجريرة والديه؛ للآية: ﴿ۋ ۅ ۅ ۉ ۉې﴾ [فاطر: 18]. ولا يحكم بإسلامه، لأن الحكم بالتبعية يكون لديانة الوالديْن حال الولادة.

وعليه يؤمر بالنطق بالشهادتين إذا أراد الدخول في الإسلام.

الأمر الثاني: أن الذي يجزي عن التلفظ بشهادة التوحيد ويُثْبت حكم الإسلام المواظبة على الصلوات الخمس؛ فمن رؤي يُصلي الصلاة في وقتها حتى صلَّى صلواتٍ كثيرة ولم يُعلم عنه إقرار باللسان من قبل يحُكم عليه بالإسلام، وتُجرى عليه أحكامه ومتعلَّقاته من حقوق وواجبات لورود النص في ذلك.

قال ﷺ: «من صلى صلاتنا واستقبل قبلتنا، وأكل ذبيحتنا، فذلك المسلم له ذمة الله وذمة رسوله ﷺ»[2].

وأيضاً جاء في الحديث عنه ﷺ: «إني نهيت عن قتل المصلين»[3].

---

(1) انظر: التهذيب للبغوي (293/9).

(2) أخرجه البخاري في كتاب الصلاة، باب فضل استقبال القبلة، يستقبل بأطراف رجليه القبلة (جـ118/1) ح (391).

(3) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الصلاة، باب: باب الإمساك عن الإغارة على قوم في دار الكفر إذا سمع فيهم الأذان (288/1) حديث رقم (382).

ولما رأى رجلين اعتزلا في المسجد ولم يصليا مع جماعة المسلمين قال منكراً عليهما: «ألستما مسلمين؟»[1]. مما يدل على أن فعل الصلاة مما يحكم به على إسلام الشخص.

وأيضاً جاء في سيرته ـ عليه الصلاة والسلام ـ أنه كان يَغِيْر عند صلاة الصبح، فإذا سمع آذاناً أمسك[2].

قال القرطبي ـ رحمه الله ـ: ((الإيمان لا يكون إلا بلا إله إلا الله دون غيره من الأقوال والأفعال إلا الصلاة. قال إسحاق بن راهوية: ولقد أجمعوا في الصلاة على شيء لم يجمعوا عليه في سائر الشرائع؛ لأنهم بأجمعهم قالوا: من عُرف بالكفر ثم رأوه يُصلي الصلاة في وقتها حتى صلى صلوات كثيرةً، ولم يعلموا منه إقرار باللسان أنه يحكم له بالإيمان، ولم يحكموا له في الصوم والزكاة بمثل ذلك))[3]. اهـ.

وقال ابن قدامة ـ رحمه الله ـ: ((وإذا صلّى الكافر حكم بإسلامه، سواء كان في دار الحرب، أو دار الإسلام، أو صلى جماعة أو إفراداً... وأما سائر الأركان من الزكاة والصيام والحج، فلا يحكم بإسلامه به[4]، فإن المشركين كانوا يحجون في عهد رسول الله ﷺ، حتى منعهم النبي ﷺ، فقال: «لا يحجُّ بعد العام مشرك». والزكاة صدقة، وهم يتصدَّقون. وقد فُرِض على نصارى بني تغلب من الزكاة مِثْلَيْ ما يؤخذ من المسلمين، ولم يصيروا بذلك مسلمين، وأما الصيام فلكل أهل دين صيام، ولأن الصيام ليس بفعلٍ، إنما هو إمساك عن أفعال مخصوصة في وقت مخصوص، وقد يتفق هذا من الكافر، كاتفاقه من المسلم، ولا عبرة بنية الصيام؛ لأنها أمر باطن، ولا علم لنا به، بخلاف الصلاة، فإنها أفعال تتميّز عن أفعال الكفار، ويختص بها أهل الإسلام، ولا يثبت الإسلام حتى يأتي بصلاة يتميّز بها عن صلاة الكفار، من استقبال قبلتنا، والركوع والسجود، ولا يحصل بمجرد القيام؛ لأنهم يقومون في صلاتهم. ولا فرق بين الأصلي والمرتد في هذا؛ لأن ما حصل به الإسلام في

(1) بهذا اللفظ أخرجه البيهقي في السنن (300/2).

(2) أخرجه أبو داود في كتاب الجهاد، باب المكر في الحرب (43/3) ح (2634)، وأبو يعلى في المسند (61/6)، وابن حبان في صحيحه (61/11) ح (4753).

(3) الجامع لأحكام القرآن (207/4).

(4) كذا في الأصل، ولعل صوابه (بها).

الأصلي حصل به في حق المرتد كالشهادتين. فعلى هذا لو مات المرتد فأقام ورثته بينة أنه صلى بعد ردته، حكم لهم بالميراث إلا أن يثبت أنه ارتد بعد صلاته أو تكون ردته بجحد فريضة، أو كتاب، أو نبي، أو ملك، أو نحو ذلك من البدع التي ينتسب أهلها إلى الإسلام، فإنه لا يحكم بإسلامه بصلاته، لأنه يعتقد وجوب الصلاة، ويفعلها مع كفره، فأشبه فِعلُه غيرها. والله أعلم))[1]. اهـ.

قلت: وبعض أهل العلم فرَّق بين ما لو صلَّى في دار الإسلام أو صلى في دار الحرب في الحكم بإسلامه، فقال: لو صلَّى في دار الحرب يحكم بإسلامه بخلاف ما لو صلَّى في دار الإسلام؛ فلا يحكم بإسلامه، لأنها في دار الحرب لا تكون إلا عن اعتقاد، وفي دار الإسلام قد تكون للتقية والرياء[2].

والأول أظهر، لأن احتمال التقية في دار الحرب أكبر من احتمالها في دار الإسلام، كما أن العبرة بما ظهر لنا من حاله، ولا سبيل إلى معرفة ما في قلبه من المخادعة والتقية.

وهذا كله فيمن علمنا كفره. أما من لم نعلم كفره ولا إسلامه، ولكن أظهر شعار الإسلام وجب أن يعامل بمقتضى ما أظهر؛ كتحية الإسلام، أو التسمي بأسماء المسلمين أو الآذان في قوم، فإن أظهر أنه كان كافراً لم يُجعل بما أظهر مرتداً، بل هو على كفره الأصلي لأنه لم يدخل في الإسلام بذلك. وإنما عاملناه بما أظهر من القرائن بخلاف الشهادتين والولادة لأب أو أم مسلميْن أو الصلاة فإنه إن ادعى أنه لم يرد الإسلام لم يقبل منه، ويصير مرتداً.

ودليل المعاملة بالقرائن ما رواه أنس ـ رضي الله عنه ـ قال: كان رسول الله ﷺ إذا غزا قوماً لم يغز حتى يصبح، فإذا سمع آذاناً أمسك وإن لم يسمع آذاناً أغار بعدما يصبح[3]. وأيضاً ما جاء عن ابن عباس في تفسير قول الله تعالى: ﴿ﮬ ے ﮯ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ﴾ [النساء: 94]. أنه قال: كان رجل في غُنَيْمَةٍ له، فلحقه المسلمون. فقال: السلام عليكم، فقتلوه وأخذوا غُنَيمته، فأنزل الله في ذلك: ﴿ﮤ ﮥ ﮦ ﮧ ﮨ ﮩ ﮪ ﮫ

---

(1) المغني (12/290 ـ 291).

(2) روضة الطالبين (10/75)، والمصدر السابق (12/290).

(3) تقدم تخريجه قريباً.

ﮨ ﮩ ﮪ ﮫ ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ﮱ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ
ﯡ ﯢ ﯣ ﯤ﴾ [النساء: 94][1]))[2].

ولهذا كان الإمام أحمد ـ رحمه الله ـ يرى أن المقتول بدار الحرب يستدل على إسلامه بالختان والثياب كما أن النصراني يستدل عليه بالزُّنار[3]، واليهودي بالعسلي[4].

قال ابن مفلح بعد أن نقل كلام الإمام أحمد ـ رحمه الله ـ هذا: ((فثبت أن للسيما حكماً في هذه المواضع، في باب الحكم بالإسلام والكفر))[5].

هذا ما يتعلّق بهذا المبحث، وهناك بعض المسائل المتعلقة بثبوت إسلام الكافر؛ كشهادة الكافر على ابنه الصغير بأنه مسلم، وشهادة المسلم على الكافر بكونه مسلماً، وكتلفظ المكره ـ غير المرتد ـ بالشهادتين، وكإسلام الكافر على شرطٍ لم يُوَفّ له به ـ أضربت عنها الذكر لكونها لا تعلّقَ لها بما نحن بصدده، فمن أرادها فمحلّها كتب الفقه.

---

(1) أخرجه البخاري في كتاب تفسير القرآن، باب: ﴿ﮨ ﮪ ﮫ ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ﴾، (ج3/216) حديث رقم (4591).

(2) مغني المريد (2/833).

(3) الزنار ما يلبسه الذمي يشدُّه على وسطه، كالحزام. [تهذيب اللغة (13/189)].

(4) العسلي هو ثوب بلون العسل. وهو من ثياب اليهود. انظر: المغني لابن قدامة (9/288)، والمعجم الوسيط (2/601).

والعسلي صار أيضاً من شعار النصارى أُلزموا به في زمن المتوكل على الله. انظر: سير أعلام النبلاء (12/34).

(5) الفروع لابن مفلح (6/168).

الباب الثاني: شرطا العلم واليقين.

وتحته فصلان:

الفصل الأول: شرط العلم.

الفصل الثاني: شرط اليقين.

الفصل الأول: شرط العلم.

وتحته سبعة مباحث:

المبحث الأول: تعريف العلم.

المبحث الثاني: العلم بمعنى الشهادة.

المبحث الثالث: العلم بالمشهود له، وهو الله تعالى.

المبحث الرابع: من زعم أن العلم بالمشهود له كافياً لصحة الإيمان من المرجئة مع بيان شبههم ونقدها.

المبحث الخامس: زيادة العلم بشهادة أن لا إله إلا الله وأثره في تكميل شهادة أن لا إله إلا الله.

المبحث السادس: ما يُضادّ شرط العلم أو ينافيه.

المبحث السابع: المخالفون في شرط العلم من أهل القبلة.

الفصل الأول: شرط العلم

تمهيد:

العلم بمعنى لا إله إلا الله من شروط شهادة أن لا إله إلا الله، ووجه اشتراطه فلأن الشهادة مع الجهل والشك لا تُعتبر ولا تنفع؛ فيكون الشاهد ـ والحالة هذه ـ كاذباً؛ لجهله بمعنى الذي شهد به. والمطلوب في الشهادة المنجية الصدق، وذلك لا يكون إلا مع العلم بالمعنى.

قال الوزير أبو المظفر[1] في ((الإفصاح)): ((قوله "شهادة أن لا إله إلا الله" يقتضي أن يكون الشاهد عالماً بأن لا إله إلا الله كما قال الله عز وجل: ﴿□ □ □ □ □ □ □﴾ [محمد: 19]. وينبغي أن يكون الناطق بها شاهداً فيها فقد قال الله عز وجل ما أوضح به أن الشاهد بالحق إذا لم يكن عالماً بما شهد به فإنه غير بالغ من الصدق به مع من شهد من ذلك بما يعلمه في قوله تعالى: ﴿ دئا ئا ئه ئه ئو﴾ [الزخرف: 86]))[2].

وأما الحديث عن شرط العلم فهو في سبعة مباحث:

المبحث الأول: تعريف العلم لغة واصطلاحاً . وتحته مطلبان:

المطلب الأول: تعريف العلم لغة.

العلم في اللغة مصدر عَلِم يَعْلم عِلماً، وهو نقيض الجهل.

قال ابن فارس: ((العين واللام والميم أصل صحيح يدل على أثرٍ بالشيء يتميز به عن غيره.... قال: وكل شيء معْلماً خلاف المجْهَل... والعلم نقيض الجهل))[3].

وقال الأزهري: ((والعلم نقيض الجهل... قال: ويجوز أن تقول: علمتُ الشيء

---

(1) هو: يحيى بن محمد بن هبيرة بن سعد بن الحسن من ولد سفيان بن ثعلبة، ولد في ربيع الآخر سنة تسع وتسعين وأربعمائة بالدورقية من أعمال دجيل، ودخل بغداد شاباً، وقرأ القران بالروايات على جماعة، وسمع الحديث على القاضي أبى الحسين ابن الفراء، ألف وصنف في المذهب الحنبلي. من مؤلفاته: كتاب الإفصاح عن معاني الصحاح في عدة مجلدات، وهو شرح الصحيحين، وكتاب المقتصد في النحو، وله اختصار على كتاب المنطق لابن السكيت. توفي سنة ستين وخمسمائة. انظر: المقصد الأرشد (107/3 ـ 110)، وكشف الظنون (132/1).

(2) نقلاً عن تيسير العزيز الحميد (ص: 57). وانظر: قرة عيون الموحدين (ص: 21).

(3) معجم مقاييس اللغة (109/4 ـ 110). باب العين واللام وما يثلّثهما.

بمعنى عَرَفته وخَبَرْته))[1].

وقال ابن منظور: ((وعلمتُ الشيء أعْلَمُه عِلْماً: عرفته. قال ابن بري[2]: وتقول عَلِمَ وَفَقِهِ أي تعلَّم وتفقه، وعَلُم وفَقُه أي سادَ العلماءَ والفقهاءَ))[3]. انتهى.

المطلب الثاني: تعريف العلم في الاصطلاح:

العلم لوضوحه منع بعض أهل العلم من حدِّه، ومن هؤلاء ابن العربي ـ رحمه الله ـ؛ فقد أنكر على من تصدّى لتعريف العلم، وقال: ((هو أبين من أن يبيّن))[4].

قال الحافظ ابن حجر ـ رحمه الله ـ: ((وهذه طريقة الغزالي وشيخه الإمام[5] أن العلم لا يُحَدّ؛ لوضوحه[6] أو لعسره[7]))[8].

ولكن بالرغم من ذلك فقد اجتهد بعض أهل العلم في وضع حدٍّ للعلم؛ لأن من الواضح ما قد يخفى، ولا سيما إذا فَشَا الجهلُ واستشرَى.

والمتأمِّل في تعاريف أهل العلم للعلم يجد أنها لم تسلم من اعتراضات المتكلِّمين[9] وغيرهم. وقد حاول بعض أهل العلم إيجادَ حدٍّ للعلم يكون جامعاً مانعاً يَسلم من تلك الاعتراضات، ومن هؤلاء الإمام الشوكاني ـ رحمه الله ـ حيث قال في ((إرشاد الفحول)) بعد

---

(1) تهذيب الغة (418/2 ـ 419).

(2) هو: أبو محمد عبد الله بن بري بن عبد الجبار بن بري المقدسي ثم المصري النحوي الشافعي، كان بارعاً في النحو والعربية، تصدر بجامع مصر للعربية وتخرج به أئمة وقصد من الآفاق. روى عنه عبد الغني المقدسي، وابن المفضل وغيرهما، مات في شوال سنة اثنتين وثمانين وخمس مئة. انظر: سير أعلام النبلاء (136/12 ـ 137).

(3) لسان العرب (371/9).

(4) عارضة الأحوذي في شرح سنن الترمذي (جـ114/10).

(5) يعني إمام الحرمين. انظر: أبجد العلوم (26/1 ـ 27).

(6) أما كونه لا يحد لوضوحه، فلأن وضوحه مغن عن تعريفه. وبعضهم يقول: لأنه ضروري. انظر: شرح الكوكب المنير (60/1).

(7) أما كونه لا يحد لعسره، فلما قاله بعض أهل العلم من أن تعريفه يستلزم علماً سابقاً يُحد به، وهذا العلم السابق يستلزم علماً أسبق منه، وهكذا... فيلزم من ذلك الدور والتسلسل، وهو أمر عسر. أو بسبب عسر تصوره بحقيقته؛ إذ لا يحصل إلا بنظر دقيق لخفائه. انظر: المحلى على جمع الجوامع (159/1).

(8) فتح الباري (140/1). وانظر: الإحكام للآمدي (13/1)، والمواقف للإيجي (51/1).

(9) وقد أكثر المتكلمون من حد العلم بما لا طائل تحته، وكل عرَّفه بناء على اعتقاده في علم الله تعالى. وذلك حتى لا يدخل عليه بما ينقض أصله في علم الله تعالى.

إيراده لتعاريف أهل العلم والاعتراضات عليها: ((والأولى عندي أن يقال في تحديده: هو صفة ينكشف بها المطلوب، انكشافاً تاماً، وهذا لا يَرِد عليه شيء مما تقدم فتدبَّر))[1] انتهى.

ومن الحدود المانعة الجامعة أيضاً قول بعضهم: العلم هو اعتقاد الشيء على ما هو به ـ أي: في الواقع[2]. والبعض زاد عليه قيدَ ((عن ضرورة[3] أو استدلال))[4]، وذلك حتى يخرج به التقليد المطابق للواقع[5].

وقد أنكر هذه الزيادة بعض أهل العلم؛ منهم ابن حزم الظاهري ـ رحمه الله ـ وعلل ذلك: بأن العلم قد يحصل بغير هذين الطريقين[6].

إلا أن شيخ الإسلام ـ رحمه الله ـ بيَّن أن النزاع بينهم لفظيٌ، لأن الضروري في اصطلاح أكثر أهل العلم تدخل تحته أنواع متعددة، وذلك بخلاف ما يراه البعض في معنى الضروري؛ فللناس اصطلاحات متعددة في معنى الضروري، من لم يعرفها يجعل بينهم نزاعاً معنوياً، وليس كذلك[7].

قلت: والبعض يعبِّر عن العلم: بإدراك الشيء بحقيقته[8].

هذا محصل أقوال أهل العلم المعتبرة في حدّ العلم؛ وهناك أقوال أخرى في حدّه

---

(1) إرشاد الفحول (51/1).

(2) أبجد العلوم (27/1).

(3) الضروري أو الضرورة اسم لمصدر الاضطرار، وأصله من الضرر، وهو الضيق، فالضرورة مشقة من الضرر، وهو النازل مما لا مدفع له، وتطلق على ما لا يفتقر إلى نظر واستدلال حيث تعرفه العامة، وعلى ما أكره إليه، وعلى ما تدعو الحاجة إليه دعاء قوياً. انظر: لهذه المعاني: القاموس المحيط (107/2) باب الراء ـ فصل الضاد، ولسان العرب (46/8) مادة (ضرر)، والتعريفات للجرجاني (ص: 138)، والتمهيد للباقلاني (ص: 26 ـ 27).

والمراد بالضروري هنا ما لا يفتقر إلى نظر أو استدلال.

(4) انظر: فتح الباري (351/13، 352).

(5) نفس أبجد العلوم (27/1).

(6) انظر: الفصل في الملل والنحل (72/4).

(7)انظر: درء التعارض (429/7).

(8) المفردات للراغب (ص: 580).

ولأنها لم تسلم من الاعتراضات أعرضت عن ذكرها[1].

أما المعرفة في اصطلاح أهل العلم فهي: إدراك الشيء بتفكّر وتدبُّر لأثره؛ وهي أخصُّ من العلم[2]. ومن العلماء من يجعل العلم والمعرفة اسمين لمسمّىً واحد، ومنهم من يخالف بينهما، فيقول: بأنّ المعرفة تكون مسبوقةً بنسيانٍ بعد علمٍ بخلاف العلم، ولذلك يُسمّى الله تعالى بالعالم دون العارف[3].

قال ابن القيم ـ رحمه الله ـ في توضيح هذا الفرق: ((أن "المعرفة" ـ في الغالب ـ تكون لما غاب عن القلب بعد إدراكه، فإذا أدركه قيل عرفه، أو تكون لما وصف له بصفات قامت في نفسه، فإذا رآه وعلم أنه الموصوف بها، قيل: عرفه، قال الله تعالى: ﴿ڌ ڤ ڤ ڦ ڦ ڦ ڦ ڦ ڦ ڄ ڄ﴾ [يونس: 45] وقال تعالى: ﴿ڳ ڳ ڳ ڳ ڱ ڱ ڱ ڱ ں ڻ ڻ ۀ ۀ﴾ [يوسف:58]، وقال: ﴿ٱ ٻ ٻ ٻ ٻ پ پ﴾ [البقرة: 146]. لما كانت صفاته معلومة عندهم، فرأوه: عرفوه بتلك الصفات. وفي الحديث الصحيح: «إن الله تعالى يقول لآخر أهل الجنة دخولاً أتعرف الزمان الذي كنت فيه؟ فيقول: نعم. فيقول: تمنَّ فيتمنى على ربه». وقال تعالى: ﴿پ پ ڀ ڀ ڀ ڀ ٺ ٺ ٺ ٺ ٿ ٿ ٿ ٿ ٹ﴾ [البقرة: 89].

فالمعرفة تشبه الذكر للشيء، وهو حضور ما كان غائباً عن الذكر، ولهذا كان ضد المعرفة: الإنكار وضد العلم: الجهل. قال تعالى: ﴿ک ک ک ک گ﴾ [النحل: 83] ويقال: عرف الحق فأقرّ به. وعرفه فأنكره))[4] اهـ.

وهناك فروق أخرى بين "العلم" و"المعرفة" ذكرها ابن القيم ـ رحمه الله ـ في "مدارج السالكين". منها: أن فعل المعرفة يقع على مفعول واحد. تقول: عرفت الدار، وعرفت زيداً. قال تعالى: ﴿ں ڻ ڻ ۀ ۀ﴾ [يوسف: 58]. وقال: ﴿ٻ ٻ پ پ﴾ [البقرة: 146]،

---

(1) لمعرفة هذه التعريفات والاعتراضات عليها انظر: البرهان للجويني (115/1 ـ 123)، والإحكام للآمدي (13/1 ـ 14)، وأبجد العلوم (26/1 ـ 31)، والمواقف للإيجي (47/1 ـ 59)، وشرح المقاصد لسعد الدين التفتازاني (17/1)، وكشف الظنون للقسطنطيني (3/1 ـ 4).

(2) المفردات للراغب ص/(560).

(3) انظر: الحدود الأنيقة (66/1 ـ 67)، والتعاريف ص/(666)، والتعريفات ص/283، والمفردات (ص: 560 ـ 561).

(4) مدارج السالكين (336/3).

وفعل العلم يقتضي مفعولين؛ كقوله تعالى:﴿ ﮆ ﮇ ﮈ ﴾ [الممتحنة:10]، وإن وقع على مفعول واحد، كان بمعنى المعرفة؛ كقوله:﴿ﯦ ﯧ ﯨ ﯩ ﯪ ﯫ﴾ [الأنفال: 60].

وهذا فرق لفظي.

ومن الفروق المعنوية: أن "المعرفة" تفيد تمييز المعروف عن غيره و"العلم" يفيد تمييز ما يوصف به عن غيره.

ومن الفروق أيضاً: أن «المعرفة» تتعلق بمعرفة الذوات، والعلم يتعلق بحال هذه الذوات لا بمعرفتها؛ فإذا قلت علمتُ زيداً لم يفد المخاطب شيئاً، لأنه ينتظر بعدُ أن تخبره على أي حال علمتَه. فإذا قلتَ: كريماً أو شجاعاً حصلت له الفائدة، وإذا قلتَ: عرفتُ زيداً استفاد المخاطب أنك أثبته وميّزته عن غيره، ولم يبق منتظراً لشيء آخر. وهذا الفرق في التحقيق إيضاح للفرق الذي قبله.

ومن الفروق أيضاً: أن «المعرفة» علم بعين الشيء مفصلاً عما سواه، بخلاف «العلم» فإنه قد يتعلق بالشيء مجملاً[1].

قلت: ولعلّ لهذا الفرق عبّر أهل العلم بـ((شرط العلم))، ولم يعبِّروا بـ((شرط المعرفة))؛ لأن المقصود بالعلم الذي هو شرط في كلمة التوحيد ـ كما سيأتي ـ العلم الجُمَلي لا التفصيلي.

أما بقية الفروق فالذي يظهر أنها لا أثر لها فيما نحن بصدده؛ إذ المطلوب حصول العلم بمعنى كلمة التوحيد بأي طريق؛ ولا مشاحة بعد ذلك في تسمية الوسيلة إليه علماً أو معرفة. والله تعالى أعلم.

---

(1) نفس المصدر (3/335 ـ 337) بتصرف يسير جداً.

المبحث الثاني: العلم بمعنى الشهادة، وتحته ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: معنى العلم الذي يُعدّ شرطاً في شهادة أن لا إله إلا الله وحدُّه:

العلم الذي يُعدّ شرطاً في شهادة أن لا إله إلا الله هو العلم بمعناها المراد منها نفياً وإثباتاً، العلم المنافي للجهل بأصولها ومقتضياتها[1]، وقد تقدم الكلام على معنى مفردات كلمة الشهادة بما أغنى عن إعادته هنا. والمقصود هنا بيان القدر من العلم بمعناها الذي يُشترَط لصحتها؛ وقد تقدم أنه العلم بأصل معناها نفياً وإثباتاً.

وصفة هذا العلم: أن يعلم العبدُ بقلبه أن الله تعالى هو الإله الحق المستحق لأن يُعبد، ولا يُشرك معه أحد في عبادته، العلم المتحقق بالاستسلام لله بالتوحيد، والانقياد له بالطاعة، والخلوص من الشرك[2].

وهذا العلم يتضمّن أربعة أصول عظيمة:

الأصل الأول: العلم بالمشهود له[3]، وهو الله ﷻ.

والمقصود بالعلم هنا ليس مجرد العلم والاعتراف بالربوبية ولكن العلم الموجب للخضوع لله، وترك الاستهانة به، لأن هذا العلم هو الذي يقود للأصل الثاني، وهو العلم بالمشهود به.

يقول الإمام المروزي[4] ـ رحمه الله ـ : ((وإنما المعرفة التي هي إيمان هي معرفة تعظيم الله وجلاله وهيبته... فإذا كان كذلك فهو المصدِّق الذي لا يجد محيصاً عن الإجلال والخضوع لله بالربوبية، ولا تطاوعه نفسه ولا يصفو لنفسه ريبة الكفر، لأن النية في الكفر استهانة بالرب والاستهانة ضد التعظيم والإجلال والهيبة فإذا عظمت معرفته تعظيم قدره لم تبح نفسه بنية الكفر ولو قطع أعضاؤه... فبذلك ثبت أن الإيمان يوجب الإجلال لله والتعظيم له والخوف منه والتسارع إليه بالطاعة على قدر ما وجب في القلب في عظيم المعرفة وقدر المعروف))[5].

---

(1) انظر: فتح المجيد (ص:62)، ومعارج القبول للحكمي (419/2).

(2) انظر: الدرر السنية (305/2).

(3) أي بربوبيته وأسمائه وصفاته إلا أنه في باب العلم بأسمائه وصفاته يكفي العلم الإجمالي كما سيأتي.

(4) هو: محمد بن نصر المروزي، الإمام الحافظ تقدم.

(5) تعظيم قدر الصلاة (775/2 ـ 776).

الأصل الثاني: العلم بالمشهود به، وهو استحقاق الله ـ جلّ وعلا ـ وحده للعبادة دون سواه، الذي هو معنى الشهادة، وهو ملزوم الأصل الأول كما تقدم.

الأصل الثالث: العلم بصدق الرسول ﷺ، لأن العلم بمعنى الشهادة إنما جاء من طريق الرسول ﷺ، فمن اعتقد هذا المعنى فقد صدَّق الرسول ﷺ فيما جاء به.

الأصل الرابع: العلم بما ينافي أصلَ هذه الكلمة من الشرك، لأنه حافظ للأصل الثاني، وهو الإثبات في كلمة الشهادة.

قال الشيخ عبد الرحمن المعلمي ـ رحمه الله ـ: «وهذا العلم مبني على أن كلمة التوحيد مستلزمة لجميع العقائد في الصفات وغيرها مما لا يجب العلم به تفصيلاً، ولا يترتب عليه عمل، أي: فبالنسبة إلى ما تستلزمه يكفي العلم الإجمالي، وأما بالنسبة إلى معناها المطابق فلا بد من العلم التحقيقي، والله أعلم»[1]. اهـ.

وأما مقدار هذا العلم: فهو يتحقق بالقدر الذي يميِّز العبد به بين ربِّه وبين سائر الآلهة الباطلة، وذلك في الوجود[2] والاستحقاق[3]؛ فيكون مفرِّقاً في علمه وقصده وشهادته وإرادته، ومعرفته ومحبته بين الخالق والمخلوق؛ بحيث يكون عالماً بالله، ذاكراً له، عارفاً به، وأنه تعالى مباين لخلقه منفرد عنهم بألوهيته وأفعاله وصفاته ليحقق معنى النفي والإثبات في كلمة الشهادة[4].

فهذه المعرفة هي التي يتحقق بها الإيمان المجمل، وتجعل صاحبها في سلامةٍ من الكفر والشرك المخرجيْن من الإيمان، وتخرجه من حد الجهل بربِّه وما يجب له[5].

وهذا القدر من العلم هو الذي يصبح به العبد مسلماً، فإذا فقده لم يصدُق عليه أنه مسلم، بل هو كافر أصلي، ولذا فهو يشترط حال قولها.

---

(1) رفع الاشتباه عن معنى العبادة والإله (ص: 51) بتصرف يسير. وانظر: مجموع الفتاوى (312/3)، ودرء التعارض (51/1).

(2) أي تميُّز الوجود، وهو المباينة بين الخالق والمخلوق.

(3) أي: استحقاق العبادة وبطلان عبادة غيره.

(4) انظر: الدرر السنية (305/2)، ومعتقد أهل السنة والجماعة في توحيد الأسماء والصفات للدكتور محمد بن خليفة التميمي (ص: 19).

(5) معتقد أهل السنة والجماعة في توحيد الأسماء والصفات للدكتور محمد بن خليفة التميمي (ص: 19). وانظر: رفع الاشتباه (ص: 51).

وهذا لا يعني أن غيره من العلم لا يُشترط في صحة الشهادة، ولكن المقصود أن هذا القدر من العلم لا يصح الإسلام ابتداءً إلا به[1].

يقول الشيخ سليمان بن عبد الله آل الشيخ في أهمية هذا العلم ـ أي: الإجمالي ـ ولزوميته لاستحقاق اسم الإسلام: ((ولا ريب أنه لو قالها أحد من المشركين، ونطق أيضاً بشهادة أن محمداً رسول الله، ولم يعرف معنى الإله ولا معنى الرسول وصلَّى وصام وحج ولا يدري ما ذلك إلا أنه رأى الناس يفعلونه فتابعهم ولم يفعل شيئاً من الشرك، فإنه لا يشك أحد في عدم إسلامه))[2].

وقال الهبطي[3] ـ رحمه الله ـ: ((وقد أجمع العلماء على أن فهمها ـ يعني لا إله إلا الله ـ واجب على كل واحد، وجاهل معناها بحيث لا يميِّز بين الله والرسول هو كافر بإجماع أهل المعقول والمنقول))[4]. أ.هـ.

وقد أشار إلى هذا العلم الجُمَلي لكلمة الشهادة أيضاً القرطبي[5] ـ رحمه الله ـ: حيث قال في شرح حديث: «من مات وهو يعلم أنه لا إله إلا الله دخل الجنة»[6]: ((حقيقة العلم هي وضوح أمرٍ ما وانكشافه على غايته؛ بحيث لا يبقى له بعد ذلك غاية في الوضوح، ولا شك في أن من كانت معرفته بالله تعالى ورسوله كذلك، كان في أعلى

(1) سيأتي في مسألة العذر بالجهل أن هذا العلم لا يُعذر بالجهل به، بخلاف العلم بتفاصيل توحيد العبادة فقد يُعذر بالجهل به بشروط وضوابط ستأتي. ولذا فإن العلم التفصيلي بمسائل توحيد العبادة قد يصح إسلام المرء ولو مع الجهل به بدليل قصة ذات أنواط كما سيأتي.

ولذا يمكن القول بأن العلم التفصيلي بمعنى لا إله إلا الله شرط مع العلم بخلاف القدر الإجمالي من العلم بها فهو شرط مطلقاً ـ أي: في حال العلم والجهل.

(2) تيسير العزيز الحميد (ص:60).

(3) هو: محمد عبد الله بن محمد الصنهاجي، تقدم.

(4) رسائل التوحيد والهيللة (ص: 57).

(5) هو: أحمد بن عمر بن إبراهيم بن عمر الأنصاري القرطبي، أبو العباس المالكي، المعروف بابن المزين، مؤلف المفهم، مات في ذي القعدة سنة ست وخمسين وستمائة بالإسكندرية. ومولده سنة (578) هـ. سمع منه الشرف الدمياطي. انظر: الديباج المذهب في معرفة أعيان المذهب لابن فرحون (240/1 ـ 242)، وذيل التقييد (361/1).

(6) سبق تخريجه في (ص: 181).

درجات الجنة، وهي حالة النبيين والصديقين، ولا يلزم فيمن لم يكن كذلك ألا يدخل الجنة: فإن من اعتقد الحق وصدَّق به تصديقاً جازماً لا شكَّ فيه ولا ريب، دخل الجنة كما قدمناه))[1]. أ.هـ.

فقوله ـ رحمه الله ـ: ((فمن اعتقد الحق وصدق به....إلخ)) فيه إشارة إلى العلم المجمل الذي هو شرط في الشهادتين، لأنه أقل ما يلزم في انعقادهما.

وقد بين شيخ الإسلام ـ رحمه الله ـ وجه الاكتفاء بالعلم الجملي في صحة الإيمان دون التفصيلي فقال: ((فإن ذلك ـ يعني العلم التفصيلي ـ داخل في تبليغ ما بعث الله به رسوله، وداخل في تدبر القرآن وعقله وفهمه، وعلم الكتاب والحكمة، وحفظ الذكر والدعاء إلى الخير، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والدعاء إلى سبيل الرب بالحكمة والموعظة الحسنة، والمجادلة بالتي هي أحسن، ونحو ذلك مما أوجبه الله على المؤمنين؛ فهذا واجب على الكفاية منهم. وأما ما وجب على أعيانهم فهذا يتنوع بتنوع قدرهم وحاجتهم، ومعرفتهم وما أمر به أعيانهم، فلا يجب على العاجز عن سماع بعض العلم أو عن فهم دقيقه ما يجب على القادر على ذلك، ويجب على من سمع النصوص وفهمها من علم التفصيل ما لا يجب على من لم يسمعها، ويجب على المفتي والمحدِّث والمجادِل ما لا يجب على من ليس كذلك))[2] انتهى.

وليس المراد بهذا العلم العلمَ بوجود الله تعالى والإقرار له بالربوبية فحسب ـ كما فهمه المتكلمون ـ؛ فهذا القدر من العلم فطري ضروري يشترك في العلم به جميع الخلائق، ولذا لم تقع الخصومة فيه بين الرسل وأقوامهم كما قال تعالى: ﴿ھ ے ے ۓ ۓ ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ۇ ۇۆ ۆ ۈ ۈ﴾[3]. [العنكبوت: 61][4].

ولكن المقصود ـ كما تقدم ـ أن يعرف العبد ربّه ـ سبحانه وتعالى ـ بأسمائه الحسنى

---

(1) المفهم لما أشكل من صحيح مسلم (197/1).

(2) درء التعارض (51/1 ـ 52).

(3) ولذا لم يرد به التكليف، وإنما ورد بمعرفة التوحيد ونفي الشريك، كما قال تعالى: ﴿□ □ □ □ □ □ □﴾ [محمد: 19]، وقال تعالى: ﴿ﭳ ﭴ ﭵ ﭶ ﭷ ﭸ﴾ [الذاريات:56]. وقال ﷺ: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله؛ فإذا قالوها...» الحديث. انظر: درء التعارض (398/7).

(4) انظر: درء التعارض (398/7).

وصفاته العلى معرفة صحيحة تمكنه من التمييز بينه وبين سائر المعبودات الأخرى، ومن معرفة حقه وحق غيره من الموجودات الأخرى حتى لا يصرف حق الله لغيره، فهذه المعرفة هي الموجبة للخضوع لله والاعتراف له بالألوهية.

إلا أن هذه المعرفة غير كافية بمفردها في حصول أصل الإيمان إلا أن ينضم إليها العمل بمقتضاها.

قال البقاعي[1] ـ رحمه الله ـ: (("لا إله إلا الله" أي: انتفاءً عظيماً أن يكون معبود بحق غير الملك الأعظم، فإن هذا العلم هو أعظم الذكرى المنجية من أهوال الساعة، وإنما يكون علماً إذا كان نافعاً، وإنما يكون نافعاً إذا كان مع الإذعان والعمل بما تقتضيه، وإلا فهو جهل صرف))[2].

وبهذا يتبين أن العلم الجُملي الذي هو شرطٌ في شهادة أن لا إله إلا الله يتضمن: أصل توحيد الربوبية[3]، وأصل توحيد الأسماء والصفات، وأصل توحيد الألوهية[4].

وأما العلم التفصيلي بالله تعالى[5] ومفردات توحيده، فهو قدر زائدٌ عن العلم الذي يصح به الإسلام ابتداءً، وهو يحصُل بالدراسة المفصّلة لأنواع التوحيد الثلاثة، وما جاء في ذلك من آيات القرآن الكريم وأحاديث سيد المرسلين وتفسيرها الثابت عن الصحابة والتابعين ونحوهم[6][7].

والجدير بالذكر هنا أن المراد بالعلم هنا: العلم الذي يقوم بالقلب ليس التعبيرَ عنه.

---

(1) هو: إبراهيم بن عمر بن حسن الرباط الخرباوي البقاعي، الشافعي، نزيل القاهرة ثم دمشق، عالم أديب، مفسِّر محدِّث، ومؤرِّخ. تفقه على التقي الحصني، والشرف السبكي، توفي سنة (885) هـ. انظر: الضوء اللامع (101/1 ـ 111)، ومعجم المؤلفين (49/1).

(2) نقلاً عن فتح المجيد (60 ـ 61).

(3) وهي ما يسميها أهل العلم بركائز الربوبية الثلاث: 1 ـ الخلق 2 ـ المُلْك 3 ـ التدبير.

(4) أصل توحيد الألوهية: هو العلم بأن الله تعالى هو المستحق للعبادة، وأن عبادة من سواه باطلة.

(5) العلم التفصيلي بالله تعالى المراد به هنا العلم التفصيلي بأفعال ربوبيته وأسمائه وصفاته لحديث: ((لئن قدر الله علي)) كما سيأتي في مسألة العذر بالجهل.

(6) انظر: الأصفهانية (215/1)، والأمثال القياسية المضروبة للإيمان بالله (224/1).

(7) انظر: الأسباب الجالبة لهذه المعرفة في مبحث الأسباب المقتضية للتفاضل بين الناس في المعرفة بالشهادة التي في قلوبهم (ص: 364 ـ 366).

وفي هذا الصدد يقول شيخ الإسلام ـ رحمه الله ـ: ((ومعلوم أن العلم ليس هو الكلام؛ ولهذا يقال: العلم علمان؛ علم في القلب، وعلم في اللسان. فعلم القلب هو العلم النافع، وعلم اللسان هو حجة الله على عباده. وقد روي ذلك عن الحسن عن النبي ﷺ مرسلاً، وقد قيل: إنه من كلام الحسن. وهو أقرب))[1]. انتهى.

وهل يقال أن هذا العلم بمعنى الشهادة القائم بالقلب انفعالي[2] أو فعلي[3]؟ هذا يختلف باختلاف الأشخاص؛ فمن الناس من يكون هذا العلم قائداً له إلى الفعل فيكون في حقه علماً فِعْلَياً. ومن الناس من يكون هذا العلم لا تأثير له في وجود المعلوم؛ كحال المشركين الأوائل وأضرابهم ممن فهموا حقيقة هذه الكلمة، ولكن جَحَدوا معناها، ولم يعملوا بمقتضاها: فيكون العلم في حقهم انفعالياً ليس فعلياً.

وخلاصة القول: أن المراد بشرط العلم العلم الجُمَلي بلا إله إلا الله، ولا يكفي مجرَّد التصوّر والإدراك بل لا بد من عقد القلب مع الانقياد، وذلك أن العلم علمان[4]: علم نظري معرفي فقط كالعلم بموجودات العالم، وعلم عملي بمعنى أنه لا يتم هذا العلم إلا بالعمل به كالعلم بسائر العبادات ومنها الشهادتان[5].

المطلب الثاني: الأدلة على اشتراط العلم بمعنى لا إله إلا الله لصحة التوحيد.

العلم بمعنى لا إله إلا الله أعظم مطلوب طلبه الله ـ سبحانه وتعالى ـ من العباد. قال تعالى مخاطباً نبيه ﷺ: ﴿□ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □﴾ [محمد: 19].

---

(1) درء التعارض (7/ 453).

(2) العلم الانفعالي هو العلم التابع للمعلوم الذي لا تأثير له فيه؛ كعلمنا بالله وأسمائه وصفاته ـ فإن هذا العلم ليس مؤثرًا في وجود المعلوم باتفاق أهل العلم ـ وكعلمنا بالموجودات السابقة أو المتعلِّقة بالغير، فإن هذا العلم لا يؤثر في المعلوم ولا هو الشرط فيه. انظر: مجموع فتاوى ابن تيمية (280/8)، ومفتاح دار السعادة (314/1 ـ 315).

(3) العلم الفعلي هو عِلْم الفاعل المختار لما يريد أن يفعله، وهو يتوقف على إرادة الفاعل الموقوفة على تصوره المراد وعلمه به فيكون له تأثير في وجود المعلوم؛ كعلمنا بما يدعونا إلى الفعل ويعرفنا صفته وقدره؛ فإن الأفعال الاختيارية لا تصدر إلا ممن له شعور وعلم، فإن الإرادة مشروطة بالعلم. انظر: المصدر السابق (280/8)، ومفتاح دار السعادة (314/1).

(4) المفردات للراغب (ص: 580).

(5) انظر: هذا التلخيص في منهج أهل السنة ومنهج الأشاعرة في توحيد الله (79/1).

ووجه كونه أعظم مطلوب أنه يتعلق بالعلم بالله ـ سبحانه وتعالى ـ، وهو المشهود له. وبحقه الأعظم، وهو توحيده وإفراده بالعبادة الذي هو معنى الشهادة؛ وشرف العلم ـ كما قيل ـ بشرف المعلوم.

ولما كان العلم بلا إله إلا الله بهذه المثابة والمنزلة كان شرطاً في شهادة التوحيد لا إله إلا الله، لا تصح الشهادة إلا به.

والأصل في اشتراطه لصحة التوحيد دليل الكتاب ودليل السنة ودليل الإجماع، والعقل.

أولاً: دليل الكتاب على اشتراط العلم بلا إله إلا الله لصحة التوحيد.

تنوعت أدلة القرآن الكريم على اشتراط العلم بلا إله إلا الله لصحة التوحيد، وهذه الأدلة على نوعين:

النوع الأول: أدلة عامة، فيها الدلالة على فضل العلم وأهله وأنهم هم أهل توحيده وطاعته:

ومن تلك الأدلة: قوله تعالى: ﴿ں ڻ ڻ ۀ ۀ ۂ ۂ ۃ ۃ ہ ہ ھ ھ ھ ھھ ے ے ۓ ۓ ڭ ڭڭ ڭ ۇ ۇ ۆ ۆۈ ۈ ۉ ۉ ۋ﴾ [الأنعام:50].

قال قتادة ـ رحمه الله ـ في تفسيرها: ((الأعمى: الكافر الذي قد عَمِي عن حقِّ الله وأمره، ونِعَمِه عليه، والبصير: العبد المؤمن الذي أبصر بصر نافعاً، فوحَّد الله وحده وعمل بطاعة ربه، وانتفع بما أتاه الله))(1). اهـ.

ومنها: قوله تعالى: ﴿ڃ ڃ ڃ ڃ چ چ چ ڇ ڇ ڍڍ ڌ ڌ ڎ ڎ ڈ ڈ ڈ ژ ژ ڑ ڑ ک ک ک ک گ گ گ گ گ ڳ ڳ ڳ ڱ ڱ ڱ ڱ ں ں ڻ ڻ ۀ ۀۀ ۀ ہ ہ ۂ ۂ ہ ہ ھ ھ ھ ھھ﴾ [الرعد:16].

قال ابن جرير في تفسيرها: ((يقول تعالى ذكره لنبيه محمد ﷺ: قل يا محمد لهؤلاء المشركين الذين عبدوا من دون الله الذي بيده نفعهم وضرُّهم، ما لا ينفع ولا يضرّ: هل يستوي الأعمى الذي لا يُبْصِر شيئاً، ولا يهتدي لمحجة يسلكها، إلا بأن يُهْدَى، والبصير الذي يهدي الأعمى لمحجة الطريق الذي لا يبصره، إنهما لا شكَّ لغير مستويَيْن، يقول:

(1) أورده ابن جرير الطبري في تفسيره جامع البيان (257/9).

فكذلك لا يستوي المؤمن الذي يبصر الحق فيتبعه، ويعرف الهدى فيسلكه؛ وأنتم أيها المشركون، الذين لا تعرفون حقّاً ولا تنصرون رشداً))[1] اهـ.

وقال الألوسي . رحمه الله .: ﴿ ک ڪ گ گ ﴾ الذي هو المشرك الجاهل بالعبادة ومستحقها، ﴿ گ ﴾ الذي هو العالم بذلك. وإلى هذا ذهب مجاهد))[2].

ومنها أيضاً قوله تعالى: ﴿ ڭ ۇ ۇ ۆ ۆ ۈ ۈۋ ۋ ۋ ۅ ۅ ۉ ۉې ې ې ې ى ى ﴾ [فاطر:28].

قال الألوسي . رحمه الله . في تفسيرها: ((وتقديم المفعول لأن المقصود بيان الخاشعين والإخبار بأنهم العلماء خاصة دون غيرهم، ولو أخر لكان المقصود بيان المخشي والإخبار بأنه الله تعالى دون غيره كما في قوله ﴿ ۇ ۆ ۆ ۈ ۈ ﴾ [الأحزاب:39]، والمقام لا يقتضيه، بل يقتضي الأول ليكون تعريضاً بالمُنْذَرِين المصرِّين على الكفر والعناد، وأنهم جهلاء بالله تعالى وبصفاته، ولذلك لا يخشون الله تعالى ولا يخافون عقابه))[3]. أهـ.

ومنها قوله تعالى: ﴿ ې ې ى ى ئا ئا ئە ئە ئو ئو ئۇ ئۇ ئۆئۆ ئۆ ئۈ ئۈ ئې ئې ئې ئى ئىئى ئى ی ی ی ی □ ﴾ [الزمر:9].

ففي هذه الآيات الإشارة إلى فضيلة العلم وفضل أهله، وأنهم هم المهتدون لتوحيده وطاعته، وفيها كذلك التعريض بالمشركين وأنهم أهل جهلٍ لا علم لهم؛ إذ لو كانوا عالمين لما أشركوا بالله رب العالمين، لأن العلم هو كالقائد إلى التوحيد والمرشد إلى سواء الطريق، وقد صرّح الله تعالى بنفي العلم عن المشركين، وذلك في آياتٍ كثيرة منها . على سبيل المثال . قوله تعالى: ﴿ ٱ ٻ ٻ ٻ ٻ پ پ پ پ ڀ ڀ ڀ ڀ ٺ ٺ ٺ ٺ ٿ ٿ ٿ ٿ ٹ ٹ ٹ ٹ ڤ ﴾ [المائدة:104]، وقوله: ﴿ ڄ ڄ ڄ ڃ ڃ ڃڃ چ چ چ چ ڇ ڇ ڇ ڍ ڍ ڌ ڌڎ ڎ ڈ ڈ ژ ژڑ ڑ ک ک ک ک کگ گ گ گ ڳ ڳ ڳ ڳ ڱ ڱ ﴾ [يوسف:40]، وقوله: ﴿ ئۆ ئې ئې ئې ئى ئىئى ئى ی ی ی ی □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ ﴾ [الأنبياء:24]، وقوله: ﴿ ڻ ڻ ڻ ۀ ۀ ہ ہ ہ ہ ھ ھ ھھ ے ے

(1) جامع البيان (494/13).

(2) روح المعاني (121/7).

(3) روح المعاني (363/11).

ےئے ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﴾ [النمل:61]، ﴿ﭺ ﭻ ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ
ﮃ ﮄﮅ ﮆ ﮇ ﮈ ﮉ ﮊ ﮋﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﮐﮑ ﮒ ﴾ [العنكبوت:41]، وقوله: ﴿ﯕ ﯖ ﯗ
ﯘﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞﯟ ﯠ ﯡ ﯢ ﯣ ﯤﯥ ﯦ ﯧ ﯨ ﯩ ﯪ ﯫ ﯬ ﯭ ﯮ ﯯ ﯰ ﴾
[الروم:30].

تأمل كيف اتفقت هذه الآيات على نفي العلم عن المشركين، وفي ذلك أعظم دلالة على مكانة العلم ومنزلته من التوحيد والإيمان، وأن مسلوب العلم بشهادة التوحيد يدخل في جملة أهل الشرك والكفران.

ولا يَرِد هنا أن المشركين كانوا عالمين بمعنى لا إله إلا الله؛ وذلك لأن علمهم قد اقترن به التكذيب والإنكار ـ كما في قوله تعالى: ﴿ﭺ ﭻ ﭼ ﭽ ﭾﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄﮅ ﴾[1] ـ فلم يعتبر؛ لأن حقيقة العلم ـ كما تقدم ـ هي معرفة المعلوم مع اعتقاده وتصديقه والقيام بلوازم ذلك من الانقياد والعمل؛ وهو منتفٍ في حقهم. والله تعالى أعلم.

أو يقال: أن العلم المنفي عن المشركين العلم التام الموجب للعمل.

وفي هذا يقول شيخ الإسلام ـ رحمه الله ـ: ((فإن ذلك ـ يعني العلم التام ـ يستلزم العمل بموجبه لا محالة؛ ولهذا يقال لمن لم يعمل بعلمه أنه جاهل))[2].

النوع الثاني: أدلة خاصة من القرآن فيها الدلالة على أن العلم شرط في شهادة التوحيد لا إله إلا الله:

ومن هذه الأدلة:

1 ـ قوله تعالى: ﴿ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ ﯢ ﯣ ﯤ ﯥ ﯦ ﯧ ﯨ ﯩ ﯪ ﴾ [الزخرف: 86].

فقوله: ((شهد بالحق)) أي بلا إله إلا الله ﴿ﯨ ﯩ﴾ أي يعلمون بقلوبهم معنى ما نطقوا به بألسنتهم[1].

---

(1) سورة ص: آية (5).

وهي جواب حكاه الله تعالى عن المشركين لما أمرهم النبي ﷺ أن يقولوا لا إله إلا الله. والحديث أخرجه أحمد في المسند (362/1)، والضياء في المختارة (390/10)، وابن حبان في صحيحه (80/15)، والبيهقي في السنن (188/9)، وأبو يعلى في المسند (455/4 ـ 456)، والنسائي في الكبرى (442/6).

(2) مجموع الفتاوى (24/7). وانظر: نفس المصدر (539/7).

ووجه الدلالة من الآية ظاهر على اشتراط العلم بمعنى لا إله إلا الله لصحة التوحيد، وهو: أن الله تعالى قيّد الشهادة بالعلم بالمشهود به ليُنْتَفَع بالشفاعة، والشفاعة إنما تنفع أهل التوحيد، وهم أهل لا إله إلا الله كما في حديث أبي هريرة، وفيه سؤاله النبي ﷺ: من أسعد الناس بشفاعتك يوم القيامة؟ قال: «من قال لا إله إلا الله مخلصاً من قلبه»[2].

وهذا الوجه من الآية على اشتراط العلم لصحة الشهادة ورد في كلام بعض المفسرين:

يقول شيخ المفسرين ابن جرير الطبري ـ رحمه الله ـ: ((اختلف أهل التأويل في ذلك؛ فقال بعضهم: معنى ذلك: ولا يملك عيسى وعزير والملائكة الذين يعبدوهم[3] هؤلاء المشركون بالله الشفاعة عند الله لأحدٍ ﴿ د نا ئائه﴾ يعني به عندهم: إلا من شهد بالحقِّ، فوحّد الله جل وعز وأطاعه، على علمٍ منه ويقين بتوحيد الله، وصحةِ ما جاءت به رسله.

ثم أسند نحوه عن مجاهد: وفيه ((إلا لمن شهد بالحق وهو يعلم الحقَّ)). ثم قال: ((وقال آخرون: عُنِي بذلك: ولا تملك الآلهة التي يدعوها المشركون، ويعبدونها من دون الله الشفاعة، إلا عيسى وعزير وذووهما والملائكة الذين شهدوا بالحق، فأقروا به، وهم يعلمون حقيقة ما شهدوا به.

ثم أسند نحوه عن قتادة ثم قال: ((وأَوْلى الأقوال في ذلك بالصواب أن يقال: إن الله ـ تعالى ذكره ـ أخبر أنه لا يملك الذين يعبدهم المشركون من دون الله الشفاعة عنده لأحدٍ إلا من شهد بالحق، وشهادته بالحقِّ هو إقراره بتوحيد الله، وإنما يعني بذلك: إلا من آمن بالله، وهم يعلمون حقيقة توحيده))[4]. انتهى المراد نقله من كلامه رحمه الله.

وقال القرطبي ـ رحمه الله ـ: ((قوله تعالى: ﴿ د نا نا ئه ئه ئو﴾ يدل على معنين:

أحدهما: أن الشهادة بالحق غير نافعة إلا بالعلم وأن التقليد لا يغني مع عدم العلم.

---

(1) انظر: معالم التنزيل (224/7)، ومعارج القبول للحكمي (419/2)، وأعلام السنة المنشورة (ص: 37).

(2) أخرجه البخاري في كتاب العلم، باب الحرص على العلم (جـ38/1) ح (99).

(3) كذا في الأصل، ولعل الصواب (يعبدهم).

(4) جامع البيان (661/20 ـ 662). وانظر: رفع الاشتباه (ص: 32 ـ 33).

الثاني: أن شرط سائر الشهادات في الحقوق وغيرها أن يكون الشاهد عالماً بها. ونحوه ما روي عن النبي ﷺ: «إذا رأيت مثل الشمس فاشهد وإلا فدع»[1]))[2]. أ.هـ.

ويقول الألوسي ـ رحمه الله ـ: ((﴿ ﮄ ﮅ ﮆﮇ﴾ الذي هو التوحيد. ﴿ﮈ ﮉ﴾ أي يعلمونه، والجملة في موضع حال، وقُيِّد بها لأن الشهادة عن غير علم بالمشهود به لا يعوّل عليها))[3]. أ.هـ.

فنخلص مما سبق ذكره إلى أن الآية الكريمة أفادت أن العلم بمعنى الشهادة شرط في نفعها؛ فمن تلفظ بها وهو لا يعرف معناها ومقتضاها فإنها لا تنفعه، لأنه لم يعتقد ما دلّت عليه، فيكون كالهاذي والمجنون الذي يتكلم بكلام لا يفهمه.

قال القاضي عياض ـ رحمه الله ـ: ((ومذهب أهل السنة أن المعرفة مرتبطة بالشهادتين، لا تنفع إحداهما ولا تنجي من النار دون الأخرى))[4]. أ.هـ.

2 ـ ومن الأدلة أيضاً على اشتراط العلم لصحة الشهادة: قوله تعالى : ﴿   ﴾ [محمد: من الآية19].

ففي هذه الآية الكريمة أمر الله تعالى نبيّه الكريم ﷺ بالعلم، والخطاب وإن كان للنبي ﷺ فهو متناول لأمته، وذلك بطريق الأولى؛ لأن العلم بالتوحيد في حقه ﷺ إنما هو للتأكيد. والمعنى: اثبت على ما أنت عليه من العلم بوحدانية الله ووجوب تفرده بالعبادة؛ وذلك لأن النبي ﷺ قد كان عالماً بأنه لا إله إلا الله قبل هذا؛ فهو أخشى الناس وأتقاهم لله وأعلمهم به. وأما الأمر بالعلم بالتوحيد في حق أمته فهو للتأسيس. ومعناه: الدعوة إلى التوحيد وإفراد الله بالعبادة؛ وذلك لأن من أمته من يجهل التوحيد؛ والتأسيس ـ كما هو معلوم ـ أولى من التأكيد[5].

ووجه الدلالة من الآية على اشتراط العلم بمعنى لا إله إلا الله لصحة الشهادة: أن القول لا يعتبر إلا بالعلم.

---

(1) سبق تخريجه في (ص: 61).

(2) أحكام القرآن (جـ123/16). وانظر: أحكام القرآن للجصاص (265/5)، وزاد المسير (334/7).

(3) روح المعاني (106/13).

(4) إكمال المعلم بفوائد مسلم (253/1).

(5) انظر: معالم التنزيل للبغوي (285/7)، وفتح القدير للشوكاني (52/5).

قال الإمام البخاري ـ رحمه الله ـ في جامعه: باب العلم قبل القول والعمل لقول الله تعالى: ﴿□ □ □ □ □ □ ﴾ فبدأ بالعلم[1].

قال الحافظ ابن حجر ـ رحمه الله ـ: ((قوله: «باب العلم قبل القول والعمل» قال ابن المنير: أراد به أن العلم شرط في صحة القول والعمل فلا يعتبران إلا به، فهو متقدم عليهما، لأنه مصحح للنية المصححة للعمل. فنبه المصنف على ذلك حتى لا يسبق إلى الذهن من قولهم: «إن العلم لا ينفع إلا بالعمل» تهوين أمر العلم والتساهل في طلبه))[2]. انتهى.

ولذا كان لزاماً على كل مسلم أن يجتهد في معرفة معنى شهادة التوحيد لا إله إلا الله ويعمل بمقتضى ذلك، لأن ذلك هو التوحيد الذي هو حق الله على جميع العبيد؛ فلأجله خلقهم وللقيام به أوجدهم كما قال تعالى: ﴿ڃ ڃ ڃ ڃ ڃ ڃ ﴾ [الذاريات: 56].

3 ـ ومن الأدلة أيضاً الدالة على اشتراط العلم لصحة الشهادة، قوله تعالى: ﴿ڎ ڎ ڤ ڤ ڤ ڤ ڤ ڤ ڤ ڃ ڃ ڃ ڃ ڃ ﴾ [هود: 14].

وجه الدلالة من الآية كسابقتها فيها الأمر بوجوب معرفة الله وأنه المستحق للعبادة دون أحدٍ سواه.

قال البيهقي ـ رحمه الله ـ: ((باب أول ما يجب على العاقل البالغ معرفته والإقرار به)) فذكر هذه الآية والتي قبلها ثم أضاف: ((فوجب بهذه الآية معرفة الله تعالى وعلمه))[3]. اهـ.

4 ـ ومن الأدلة أيضاً على اشتراط العلم لصحة الشهادة: قوله تعالى: ﴿ٹ ٹ ٹ ٹ ڎ ڎ ڤ ڤ ڤ ڤ ڤ ڤ ڤ ڤ ڃ ڃ ڃ ڃ ڃ ڃ ڃ ﴾ [آل عمران: 18][4].

وجه الدلالة من الآية: أن الله ـ تبارك وتعالى ـ قرن شهادته على نفسه بالألوهية بشهادة أولي العلم له بذلك؛ وشهادة الله تعالى على نفسه بالإلهية حق وصدق، فثبت أن شهادة أهل العلم حق وصدق؛ وما ذاك إلا لأنها صادرة عن علم مطابق لحقيقة الشهادة

---

(1) صحيح البخاري (جـ29/1) باب رقم (11).

(2) فتح الباري (160/1).

(3) الاعتقاد للبيهقي (ص: 35) مع تصرف يسير.

(4) انظر: معارج القبول للحكمي (419/2).

بدليل وصف "العلم" في الآية. فيلزم من ذلك أن شهادة الجاهل بمعنى الشهادة لا تكون كذلك.

أو يقال: أن الله ـ تبارك وتعالى ـ أثبت صحة شهادة أهل العلم له بالألوهية، وما ذاك إلا لصدورها عن علم بمعنى الشهادة بدليل وصف "العلم" في الآية، فيلزم من ذلك أن شهادة الجاهل بمعنى الشهادة لا تكون صحيحة.

ثانياً: أدلة السنة على اشتراط العلم بمعنى لا إله إلا الله لصحة التوحيد:

أدلة السنة على اشتراط العلم بمعنى الشهادة لصحة التوحيد كثيرة. ومنها:

1 ـ قوله ﷺ: «من مات وهو يعلم أنه لا إله إلا الله دخل الجنة» [1].

وجه الدلالة منه: أن النبي ﷺ رتب دخول الجنة على العلم بلا إله إلا الله، والعلم بها لا ينفع إلا مع القول؛ فتحصل إذن أن العلم بها شرط في نفع قولها.

ووجه آخر: أن قوله ﷺ: «وهو يعلم» موضع حال، والمعنى: حال كونه يعلم؛ فشرط لدخول الجنة أن يموت حال كونه عالماً بمعناها ـ أي بمعنى لا إله إلا الله.

قال القاضي عياض ـ رحمه الله ـ عند شرح هذا الحديث: ((ومذهب أهل السنة أن المعرفة مرتبطة بالشهادتين لا تنفع إحداهما ولا تنجي من النار دون الأخرى))[2]. اهـ.

2 ـ ومن أدلة السنة أيضاً الدالة على اشتراط العلم لصحة النطق بالشهادة: الأحاديث التي ورد فيها لفظ الشهادة؛ كقوله ﷺ: «من شهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً عبده ورسوله حرَّم الله عليه النار»[3]. وقوله: «من شهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأن محمداً عبده ورسوله، وأن عيسى عبد الله ورسوله وابن أَمَتَه، وكلمته ألقاها إلى مريم، وروح منه، وأن الجنة حق، وأن النار حق، أدخله الله الجنة على ما كان من العمل»[4].

ووجه الدلالة من هذه الأحاديث على اشتراط العلم: أن لفظ الشهادة مقتضي للعلم بما شهد به؛ لأن الشهادة عن غير علم زورٌ وميْنٌ.

(1) أخرجه مسلم في صحيحه، في كتاب العلم (55/1) رقم (43).

(2) إكمال المعلم بفوائد مسلم (253/1).

(3) بهذا اللفظ أخرجه مسلم في صحيحه (57/1) ح (58) ح (47).

(4) أخرجه مسلم في صحيحه (57/1) ح (46).

قال الشيخ سليمان آل الشيخ ـ رحمه الله ـ: ((قوله: «من شهد أن لا اله إلا الله» أي: من تكلم بهذه الكلمة عارفاً لمعناها، عاملاً بمقتضاها باطناً وظاهراً، كما دل عليه قوله: ﴿   ﴾، وقوله: ﴿ دئا ئا ئه ئه ئو﴾. أما النطق بها من غير معرفة لمعناها ولا عمل بمقتضاها، فإن ذلك غير نافع بالإجماع، وفي الحديث ما يدل على هذا، وهو قوله: «من شهد» إذ كيف يشهد وهو لا يعلم، ومجرد النطق بشيء لا يسمى شهادة به))[1].

وقال ابن القيم ـ رحمه الله ـ: ((فإن «الشهادة» تتضمن كلام الشاهد وخبره، وقوله. وتتضمن إعلامه، وإخباره وبيانه. فلها أربع مراتب. فأول مراتبها: علم، ومعرفة، واعتقاد لصحة المشهود به، وثبوته))[2].

3 ـ ومن أدلة السنة أيضاً الدالة على اشتراط العلم بمعنى الشهادة لصحة التوحيد: قوله ﷺ لأبي هريرة: «يا أبا هريرة ـ قال: أبو هريرة: وأعطاني نعليه اذهب ـ بنعلي هاتين فمن لقيت من وراء هذا الحائط يشهد أن لا إله إلا الله مستيقنا بها قلبه فبشره بالجنة».

وجه الدلالة واضح من هذا الحديث على اشتراط العلم لصحة الشهادة، وهو: أن النبي ﷺ رتب دخول الجنة على قول لا إله إلا الله بيقين، واليقين مقتضي للعلم؛ لأن اليقين هو العلم الراسخ الثابت في القلب كما سيأتي.

قال شيخ الإسلام ـ رحمه الله ـ: ((فلا يطلق الموقِن إلا على من استقرّ في قلبه العلم والعمل))[3]. اهـ.

ثالثاً: دلالة الإجماع على اشتراط العلم بمعنى لا إله إلا الله لصحة التوحيد:

أجمع العلماء على أن الشهادة لا تنفع قائلها إلا مع العلم بمعناها والعمل بمقتضاها، وقد حكى هذا الإجماع غير واحدٍ؛ ومن هؤلاء الآجري كما في "الشريعة"[4]،

---

(1) تيسير العزيز الحميد (ص: 53).

(2) مدارج السالكين (451/3).

(3) بيان تلبيس الجهمية (525/1).

(4) (611/2).

والشيخ سليمان بن عبد الله آل الشيخ كما في "تيسير العزيز الحميد"[1]، وكذلك عبد الرحمن المعلمي كما في "رفع الاشتباه عن معنى العبادة والإله"[2]، وكذا غيرهم.

وهو إجماع قطعي متحقق، ولا يضر خلاف أهل البدع من الكرامية[3] لأنهم على غير السبيل لمخالفتهم للنصوص الظاهرة التي لا تحتمل التأويل والتي قد تقدم ذكر طرفٍ منها.

قال الآجري ـ رحمه الله ـ : ((اعلموا ـ رحمنا الله وإياكم ـ أن الذي عليه علماء المسلمين: أن الإيمان واجب على جميع الخلق، وهو تصديق بالقلب، وإقرار باللسان، وعمل بالجوارح.

ثم اعلموا أنه لا تجزئ المعرفة بالقلب والتصديق، إلا أن يكون معه الإيمان باللسان نُطْقاً، ولا تجزئ معرفة بالقلب ونطق اللّسان حتى يكون عمل بالجوارح، فإذا كَمُلَت فيه هذه الخصال الثلاث كان مؤمناً، دلّ على ذلك القرآن والسنة وقول علماء الإسلام))[4]. اهـ.

رابعاً: دلالة العقل على اشتراط العلم بلا إله إلا الله لنفع قولها:

وأما دلالة العقل فظاهرة على أن شهادة التوحيد لا إله إلا الله لا تنفع إلا مع العلم بمعناها؛ لأن من نطق بشهادة أن لا إله إلا الله وهو لا يعلم معنى هذه الشهادة ((قد يجمع مع الاعتراف بلا إله إلا الله على الوجه المذكور ـ أعني الجهل بالمعنى ـ الاعتراف بما يناقض معناها، ـ أعني: الشرك، وإنكار حقيقة معناها ـ أعني: التوحيد. وحينئذ فلم يحصل له شيء من المقصود؛ وهو توحيد الله ﷻ وتنزيهه، والخضوع له وتعظيمه، وما يدرينا لعل هذا الرجل لو علم حقيقة المعنى لما اعترف به؛ وهل كذب المشركون رسلهم إلا لمجيئهم بما يخالف الأهواء؟))[5].

وعليه فلا بد من العلم بها حتى يَسْلَم له عقدُها.

كما أن المقصود من القول الالتزام والعمل، وهو لا ينفع إلا مع العلم، ولذا ذم الله تعالى النصارى في قوله: ﴿ﭽ ﭾ ﭿ﴾ ؛ لأنهم عملوا ولم يعلموا.

---

(1) (ص: 53).

(2) (ص: 34).

(3) الكرامية تقدم أنهم يقولون: أن الإيمان هو مجرد الإقرار بالشهادتين، ولا يشترط لصحته العلم والمعرفة، وسائر الأعمال القلبية الأخرى.

(4) الشريعة (611/2).

(5) رفع الاشتباه (ص: 42 ـ 43) باختصار.

وأيضاً: ((فالجاهل بمعناها لا يتم علمه بمضمونها، ولا أن يقال شهد بها وهو يعلم، ولا يستطيع أن يجُزَم بأنه عالم بمضمونها مصدِّق به، ولا أنه يقولها غير شاك فيه مستيقناً قلبه، خالصاً من قلبه أو نفسه، صدقاً من قلبه،... ولا يمكن أن يقال أنه مسلِّم بمضمونها راض به))(1).

وأيضاً: ((فالإيمان بمعناها والانقياد له لا يُتصور ولا يتحقق إلا بعد العلم. والحكم على الشيء فرع عن تصوره، فإذا لم يعلم ولم يتصور، فهو كالهاذي وكالنائم، وأمثالِهما ممن لا يعقل ما يقول))(2). فلا يصح منه إيمان.

ولأن الشهادة مع الجهل والشك فلا تعتبر ولا تنفع، فيكون الشاهد ـ والحالة هذه ـ كاذباً، لجهله بمعنى الذي شهد به(3).

ومن أدلة العقل أيضاً على اشتراط العلم، أن لا إله إلا الله عمل صالح، والعمل لا يكون مقبولاً إلا إذا كان خالصاً لله صواباً على السنة، ولا يمكن العامل من الإتيان بعمل يجمع هذين الوصفين إلا بالعلم؛ فإنه إن لم يعلم ما جاء به الرسول لم يمكنه قصده، وإن لم يعرف معبوده لم يمكنه إرادته وحده؛ فلولا العلم لما كان عمله مقبولاً، فالعلم هو الدليل على الإخلاص وهو الدليل على المتابعة(4).

المطلب الثالث: أقوال أهل العلم في اعتبار شرط العلم بمعنى لا إله إلا الله.

بعد ذكر الآيات والأحاديث الدالة على اشتراط العلم بلا إله إلا الله لنفع الشهادة، كان من المناسب التعقيب بذكر بعض أقوال أهل العلم من السلف وغيرهم في اعتبار شرط العلم بالشهادة؛ وذلك لأن معتقد أهل السنة يقوم على أدلة الكتاب والسنة بفهم سلف الأمة وكلام الأئمة.

وقد جعلت أقوال هؤلاء الأعلام في اعتبار شرط العلم على قسمين:

القسم الأول: أقوال للسلف وبعض المتقدمين من أهل العلم.

القسم الثاني: أقوال لبعض المتأخرين.

---

(1) نفس المصدر (35، 36).

(2) مصباح الظلام (ص: 94). وانظر: المعيار المعرب (382/2).

(3) قرة عيون الموحدين (ص: 21).

(4) مفتاح دار السعادة (303/1).

أولاً: أقوال السلف والمتقدمين من أهل العلم في اعتبار شرط العلم:

الأثر الأول: قال ابن عباس في تفسير قوله تعالى: ﴿ئۇ ئې ئې ئۈ ئى ئى ئد ى ى ي ي □ □ □ □﴾ [إبراهيم: 24]: ((هذه شجرة في الجنة أصلها ثابت في الأرض، وفرعها عالٍ في السماء، كذلك أصل هذه الكلمة راجع في قلب المؤمن بالمعرفة والتصديق والإخلاص))(1).

التعليق على الأثر: دل الأثر على أن المعرفة شرط لصحة الشهادة، ووجه ذلك أن ابن عباس رضي الله عنهما جعل معرفة القلب أصلَ كلمة التوحيد "لا إله إلا الله"، وأصل الشيء داخل في ماهيته، لا يصح الشيء إلا به؛ وذلك وجه الشرطية.

الأثر الثاني: قال الفضيل بن عياض ـ رحمه الله ـ: «إن أهل الإرجاء يقولون: إن الإيمان قول بلا عمل، وتقول الجهمية: الإيمان المعرفة بلا قول ولا عمل، ويقول أهل السنة: الإيمان المعرفة والقول والعمل»(2). اهـ.

التعليق على الأثر: يفيد الأثر أن المعرفة شرط في صحة الإيمان. ووجه شرطيّتها: أن حقيقة الإيمان عند أهل السنة تتألف من هذه الأمور الثلاثة: معرفة القلب وقول اللسان وعمل الجوارح، فدل ذلك على أن المعرفة جزء في حقيقة الإيمان؛ والشيء إنما يقوم بجميع أجزائه، فإذا انتفى جُزؤه انتفى كلُّه. فتحصل إذن أن المعرفة شرط لصحة الإيمان. والمراد بالمعرفة هنا أصل المعرفة كما تقدم.

ووجه آخر: وهو إجماعهم على أن الإيمان قول وعمل واعتقاد، لا يجزي واحد عن الثلاثة إلا بالآخر(3)، وما الشرط إلا كذلك.

ثم إن المراد بـ"المعرفة" في كلام الفضيل ـ رحمه الله ـ: المعنى الأعم: أي الاعتقاد الجازم ـ لأن من معاني المعرفة اعتقاد الشيء على ما هو به(4) ـ فتكون شاملة لاعتقادات القلوب اللازمة لصحة الإيمان، والتي منها علم القلب ومعرفته بمعنى شهادة التوحيد لا إله إلا الله؛ والتعبير بالمعرفة هنا لكونها أصلَ وأساس أعمال القلوب الأخرى.

---

(1) تفسير الثعلبي (الكشف والبيان) (314/5). وانظر: جامع البيان لابن جرير الطبري (641/13).

(2) أخرجه الإمام أحمد في السنة برواية ابنه عبد الله (305/1 ـ 306، 347) برقم (594) ورقم (741).

(3) تقدم في (ص: 173).

(4) انظر: تعريف العلم (ص: 239 ـ 240).

الأثر الثالث: قال مالك ـ رحمه الله ـ: ((الإيمان المعرفة والإقرار والعمل))[1].

التعليق عليه: كلام مالك ـ رحمه الله ـ هو بنحو كلام الفضيل المتقدم. والتعليق عليه كسابقه؛ إذ لا فرق، لأن كلام أهل السنة يخرج من مشكاة واحدة، فلا يَرِدُون ولا يصدرون إلا عن الكتاب والسنة. ولله الحمد والمنة.

الأثر الرابع: قال الأوزاعي[2] ـ رحمه الله ـ: ((فمن آمن بلسانه وعرف بقلبه وصدق بعمله فتلك العروة الوثقى التي لا انفصام لها، ومن قال بلسانه ولم يعرف بقلبه ولم يصدق بعمله لم يقبل منه، وكان في الآخرة من الخاسرين))[3].

وجه الاستشهاد به: أن من لم يعرف بقلبه لم يكن مستمسكاً بالعروة الوثقى التي لانفصام لها؛ والعروة الوثقى هي لا إله إلا الله عند جمهور المفسرين. فدل على أن معرفة القلب بمعنى كلمة التوحيد "لا إله إلا الله" شرط في صحة التوحيد، لا يصح هو، ولا الشهادة به إلا بها.

الأثر الخامس: قال عبيد بن عمير الليثي[4]: «ليس الإيمان بالتمني، ولكن الإيمان قول يُعقل[5]، وعمل يُعمل»[6].

التعليق على الأثر:

---

(1) رواه الخلال في السنة برقم (1006)، وابن بطة في الإبانة الكبرى (806/2)، والمروزي في تعظيم قدر الصلاة (512/2) برقم (568)، واللالكائي في شرح السنة (848/4) برقم (1587).

وهو يروى أيضاً عن شريك وأبو بكر بن عياش، وعبد العزيز بن أبي سلمة، والحمَّاديْن.

(2) هو: عبد الرحمن بن عمرو بن أبي عمرو الأوزاعي، ثقة فقيه، مات سنة سبع وخمسين ومئتين، وحديثه عند الجماعة. [تقريب التهذيب (ص: 593)].

(3) الإبانة لابن بطة (807/2) برقم (1097).

(4) هو: عبيد بن عمير بن قتادة الليثي، أبو عاصم المكي، ولد على عهد النبي ﷺ. قاله مسلم، وعدَّه غيره في كبار التابعين، وكان قاص أهل مكة، مجمع على ثقته، حدَّث عنه أصحاب الكتب الستة، مات قبل ابن عمر. [تقريب التهذيب (ص: 651)].

(5) في بعض المصادر: ((يفعل)) وهو خطأ.

(6) أخرجه أحمد في السنة (317/1) برقم: 639، وابن بطة في الإبانة (804/2 ـ 805) برقم (1092). وفيه: تحرفت كلمة (يُعقل) إلى (يفعل)، وفي إسناده ابن لهيعة، وقد اختلط.

دل الأثر على أن حقيقة الإيمان قولٌ يُعقل أي يُعلم معناه، وعمل يُعْمَل: إشارة إلى أعمال القلوب والجوارح، وأنها من الإيمان.

ووجه الدلالة منه ظاهر على اشتراط العلم، وهو: قوله: ((الإيمان قول يُعْقَل)): والذي يعقل هو العلم به، وأعظم العلم هو العلم بالله تعالى وتوحيده الذي هو معنى الشهادة. فدل على أن العلم بمعنى الشهادة حقيقة من حقائق الإيمان لا يصح الإيمان إلا به؛ وما الشرط إلا كذلك.

الأثر الخامس: قال الإمام الشافعي ـ رحمه الله ـ: ((إن الله ـ جلّ ذكره ـ فرض الإيمان على جوارح بني آدم، فقسّمه فيها، وفرّقه عليها؛ فليس من جوارحه جارحة إلا وقد وكلت من الإيمان بغير ما وكلت به أختها، بفرض من الله تعالى:

فمنها ((قلبه)) الذي يعقل به، ويفهم، وهو أمير بدنه الذي لا ترد الجوارح، ولا تصدر إلا عن رأيه وأمره...... فأما فرض الله على القلب من الإيمان: فالإقرار، والمعرفة، والعقد، والرضا والتسليم بأن الله لا إله إلا هو وحده لا شريك له، لم يتخذ صاحبة ولا ولداً، وأن محمداً ﷺ عبده ورسوله، والإقرار بما جاء من عند الله من نبي أو كتاب. فذلك ما فرض الله ـ جل ثناؤه ـ على القلب، وهو عمله ﴿ڍ ڌ ڌ ڎ ڎ ڈ ڈ ژ ژ ڑ ڑ﴾ [النحل: 106]، وقال: ﴿□ □ □ □ □ □ □﴾ [الرعد: 28]، وقال: ﴿گ گ ں ں ڻ ڻ ۀ ۀ﴾ [المائدة: 41]، وقال: ﴿چ چ چ ڇ ڇ ڍ ڍ ڌ ڌ ڎ ڎ ڈ﴾ [البقرة: 284] فذلك ما فرض الله على القلب من الإيمان، وهو عمله وهو رأس الإيمان.

وفرض الله على اللسان: القول والتعبير عن القلب بما عقد وأقرّ به، فقال في ذلك: ﴿ٹ ٹ ٹ﴾، وقال: ﴿ڀ ڀ ٺ﴾ فذلك ما فرض الله على اللسان من القول، والتعبير عن القلب، وهو عمله، والفرض عليه من الإيمان))[1].

التعليق عليه: دل قول الشافعي ـ رحمه الله ـ على اعتبار المعرفة شرطاً في صحة الإيمان إلا أنه عبّر عنها بما فرض الله على القلب من الإيمان، وما فرضه الله من إيمان القلب هو فرض لازم لا يتم الإيمان إلا به. ويدل لذلك قول الشافعي ـ رحمه الله ـ: ((وهو رأس الإيمان)) ـ

(1) أخرجه البيهقي في مناقب الشافعي (388/1 ـ 389).

يعني عمل القلب ـ والشيء لا يتم إلا برأسه. ولا إله إلا الله هي رأس الإيمان كما دل عليه قوله ﷺ: «الإيمان بضع وسبعون شعبة أعلاها قول لا إله إلا الله»(1).

الأثر السادس: قال أبو عبيد القاسم بن سلام(2): ((ثم حدثت فرقة ثالثة شذّت عن الطائفتين جميعاً، ليست من أهل العلم ولا الدين، فقالوا: الإيمان معرفة بالقلوب بالله وحده، وإن لم يكن هناك قولٌ ولا عمل! وهذا منسلخ عندنا من قول أهل الملة الحنفية؛ لمعارضته لكلام الله ورسوله ﷺ بالرد والتكذيب، ألا تسمع قوله: ﴿ﭣ ﭤ ﭥ ﭦ ﭧ ﭨ ﭩ ﭪ ﭫ ﭬ﴾ الآية [البقرة: 136]؟ فجعل القول فرضاً حتماً، كما جعل معرفته فرضاً، ولم يرضَ بأن يقول: اعرفوني بقلوبكم))(3).

والشاهد من الأثر على اشتراط العلم لصحة التوحيد قوله: ((كما جعل المعرفة فرضاً حتماً)).

ووجه الاستشهاد ظاهر منه وهو: أن مراد أبي عبيد ـ رحمه الله ـ بالفرض هنا: اللازم الذي لا يصح الإيمان إلا به بدليل قوله: ((فجعل القول فرضاً حتماً))، والقول بإجماع أهل العلم شرط لازم لصحة الإيمان لا يصح الإيمان إلا به.

الأثر السابع: قال الشافعي ـ رحمه الله ـ في حق المرتد المغلوب على عقله: ((ولو وصف الإسلام وهو لا يعقله قد انقطعت العصمة بينهما، لا تثبت العصمة إلا بأن يسلم وهو يعقل الإسلام))(4).

ووجه الاستشهاد به أن الشافعي ـ رحمه الله ـ اشترط في ثبوت عصمة الزوجية أن يعقل الزوج الإسلام مما يدل على أنه يرى اشتراط فهم ما يدخل به الإسلام، وهو الشهادتان.

---

(1) تقدم تخريجه (ص: 174).

(2) هو: الإمام الحافظ المجتهد ذو الفنون أبو عبيد القاسم بن سلام بن عبد الله، محدث حافظ، ولغوي بارع. أخذ الحديث عن ابن المبارك، وإسماعيل بن عياش، وسفيان بن عيينة، وأخذ اللغة عن أبي عبيدة وأبي زيد وجماعة. حدَّث عنه: أبو بكر بن أبي الدنيا، وعبَّاس الدوري، وخلق كثير غيرهم. من تآليفه: كتاب الإيمان، وكتاب الأموال، وكتاب الناسخ والمنسوخ. مات بمكة سنة أربع وعشرين ومئتين. انظر: سير أعلام النبلاء (490/10 ـ 507)، ونزهة الألباء (ص: 122 ـ 126).

(3) الإيمان لأبي عبيد القاسم بن سلام (ص: 59 ـ 60)

(4) الأم للشافعي (123/6).

الأثر الثامن: قال الإمام أحمد ـ رحمه الله ـ: ((وأما من زعم أن الإيمان الإقرار، فما يقول في المعرفة؟ هل يحتاج إلى المعرفة مع الإقرار؟ وهل يحتاج أن يكون مصدِّقاً بما عرف؟ فإن زعم أنه يحتاج إلى المعرفة مع الإقرار فقد زعم أنه من شيئين، وإن زعم أنه يحتاج أن يكون مقراً ومصدقاً بما عرف فهو من ثلاثة أشياء، وإن جحد وقال: لا يحتاج إلى المعرفة والتصديق، فقد قال قولاً عظيماً، ولا أحسب أحداً يدفع المعرفة والتصديق، وكذلك العمل مع هذه الأشياء))[1]. اهـ.

التعليق على الأثر: دل الأثر على أن المعرفة شرط في صحة الإيمان إلا أنها غير كافية في تحصيله إلا مع القول والعمل؛ قول اللسان وعمل الجوارح[2].

الأثر التاسع: قال الإمام المروزي: ((فأصل الإيمان هو التصديق بالله وما جاء من عنده وإياه ... ومعنى التصديق هو المعرفة بالله والاعتراف له بالربوبية، بوعده، ووعيده، وواجب حقه، وتحقيق ما صدق به من القول والعمل))[3].

وجه الاستشهاد به: أنه ـ رحمه الله ـ نصّ على أن التصديق أصل الإيمان، ثم فسَّر التصديق بالمعرفة بالله المتضمنة المعرفة بتوحيده وما يجب له من استحقاق العبادة دون أحدٍ سواه، فدل على أن المعرفة بالتوحيد أصل فيه لا يصح هو ولا الشهادة به إلا بها.

الأثر العاشر: قال ابن بطة العكبري ـ رحمه الله ـ: ((اعلموا رحمكم الله أن الله جل ثناؤه وتقدَّست أسماؤه فرض على القلب المعرفة به والتصديق له ولرسله ولكتبه، وبكل ما جاءت به السنة، وعلى الألسن النطق بذلك والإقرار به قولاً، وعلى الأبدان والجوارح العمل بكل ما أمر به وفرضه من الأعمال، لا تجزئ واحدة من هذه إلا بصاحبتها، ولا يكون العبد مؤمناً إلا بأن يجمعها كلها حتى يكون مؤمناً بقلبه مقراً بلسانه، عاملاً مجتهداً بجوارحه، ثم لا يكون أيضاً مع ذلك مؤمناً حتى يكون موافقاً للسنَّة في كل ما يقوله ويعمله، متبعاً للكتاب والعلم في جميع أقواله وأعماله. وبكل ما شرحته لكم نزل به القرآن ومضت به السنة، وأجمع عليه علماء الأمة))[4].

---

(1) رواية الإمام أحمد أوردها شيخ الإسلام مجموع الفتاوى (393/7).
(2) انظر: بسط ذلك في مجموع الفتاوى (397/7 ـ 398).
(3) تعظيم قدر الصلاة (695/2).
(4) الإبانة في بيان عقيدة الفرقة الناجية (760/2 ـ 761).

وقال في موضع آخر: ((وأما ما فرض على القلب فالإقرار والإيمان والمعرفة والتصديق والعقل والرضا والتسليم وأنّ لا إله إلا الله وحده لا شريك له، أحداً صمداً لم يتخذ صاحبة ولا ولداً وأن محمداً عبده ورسوله، والإقرار بما جاء من عند الله تعالى من رسولٍ أو كتاب.

فأما ما فرض على القلب من الإقرار والمعرفة فقد ذكرناه في أول هذا الكتاب ونعيده هاهنا؛ فمن ذلك قوله تعالى: ﴿ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈ ﮉ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﴾ [النحل: 106]، وقال: ﴿□ □ □ □ □□ □﴾ [الرعد: 28] وقال: : ﴿ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﴾ [المائدة: 41]. فذلك ما فرضه على القلب من الإقرار والمعرفة. وهو رأس الإيمان وهو عمله، وفرض على اللسان القول والتعبير عن القلب وما عقد عليه وأقر به))(1).

فقوله ـ رحمه الله ـ: أن المعرفة رأس الإيمان دليل على عظم شأن المعرفة وتقدم ورودها على القلب، وأن الإيمان لا يصح بدونها؛ إذ هي شرط أو ركن فيه.

الأثر العاشر: قال الآجري ـ رحمه الله ـ : ((اعلموا ـ رحمنا الله وإياكم ـ أن الذي عليه علماء المسلمين: أن الإيمان واجب على جميع الخلق، وهو تصديق بالقلب، وإقرار باللسان، وعمل بالجوارح.

ثم اعلموا أنه لا تجزئ المعرفة بالقلب والتصديق إلا أن يكون معه الإيمان باللسان نُطْقاً، ولا تجزئ معرفة بالقلب ونطق اللّسان حتى يكون عمل بالجوارح، فإذا كَمُلَت فيه هذه الخصال الثلاث كان مؤمناً، دلّ على ذلك القرآن والسنة وقول علماء الإسلام))(2). اهـ.

التعليق عليه:

دل الأثر على أن المعرفة شرط في صحة الإيمان لا يصح إيمان العبد إلا مع وجودها في القلب، والمراد بالمعرفة هنا معرفة معنى شهادة التوحيد لا إله إلا الله، لأنها أساس الإيمان وأعلى شعبه كما في الحديث الصحيح: «الإيمان بضع وسبعون شعبة أعلاها قول لا إله إلا الله وأدناها إماطة الأذى عن الطريق»(3).

يقول شيخ الإسلام ـ رحمه الله ـ: ((وأيضا ففي الصحيح عن أبى هريرة عن النبي ﷺ أنه قال: «الإيمان بضع وسبعون شعبة أعلاها قول لا إله إلا الله وأدناها إماطة الأذى عن

(1) نفس المصدر (766/2).

(2) الشريعة (611/2).

(3) أخرجه مسلم في كتاب الإيمان (63/1) ح (58).

الطريق» فقد صرح بأن أعلى شعب الإيمان هي هذه الكلمة. وأيضا ففي صحيح مسلم أن النبي قال: «يا أبى أتدري أي آية في كتاب الله أعظم؟» قال: الله لا إله إلا هو الحي القيوم فقال رسول الله ﷺ: «ليهنك العلم أبا المنذر» فأخبر في هذا الحديث الصحيح أنها أعظم آية في القرآن، وفى ذاك أنها أعلا شعب الإيمان، وهذا غاية الفضل؛ فإن الأمر كله مجتمع في القرآن والإيمان، فإذا كانت أعظم القرآن وأعلا الإيمان ثبت لها غاية الرجحان. وأيضاً فإن التوحيد أصل الإيمان، وهو الكلام الفارق بين أهل الجنة وأهل النار وهو ثمن الجنة ولا يصح إسلام أحد إلا به ومن كان آخر كلامه: لا إله إلا الله دخل الجنة، وكل خطبة ليس فيها تشهد فهي كاليد الجذماء فمنزلته منزلة الأصل))[1] اهـ.

ثانياً: أقوال بعض العلماء المتأخرين في اعتبار شرط العلم بمعنى الشهادة لصحة التوحيد:

أولا: قول القاضي أبي يعلى:

قال القاضي أبو يعلى[2]: ((والذي فرضه الله على الأعيان على ضربين: أحدهما ما لا يتم الإيمان إلا به، وهو معرفة الله وتوحيده، وأنه صانع الأشياء، وأن الكل عبيده، وأمثال ذلك))[3].

وجه الاستشهاد به: أنه عَدَّ معرفة الله وتوحيده مما لا يتم الإيمان إلا به، وما لا يتم الشيء إلا به يكون شرطاً فيه.

ثانياً: **قول أبي منصور البغدادي:**

قال البغدادي: ((إن الركن الأول من أركان الإسلام، كما ورد به الخبر، شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله. ولهذه الشهادة شروط)) وذكر منها أن يكون القول لها ناشئاً ((عن معرفة وتصديق بالقلب))[1].

---

(1) مجموع الفتاوى (235/24).

(2) هو: محمد بن الحسين بن خلف الفراء البغدادي الحنبلي، أبو يعلى، محدِّث فقيه، أصولي، مفسِّر، سمع الحديث الكثير وحدَّث، وأفتى، ودرَّس، وتخرَّج به جماعة، توفي ببغداد سنة (458) هـ. من تصانيفه: المعتمد في الأصول، وأحكام القرآن، والتبصرة في فروع الفقه الحنبلي. انظر: شذرات الذهب (252/5)، ومعجم المؤلفين (259/3).

(3) نقلاً عن درء التعارض (444/7).

ثانياً: قول القاضي عياض . رحمه الله .:

قال القاضي عياض . رحمه الله .: ((ومذهب أهل السنة أن المعرفة مرتبطة بالشهادتين، لا تنفع إحداهما ولا تنجي من النار دون الأخرى إلا لمن لم يقدر عليها من آفة بلسانه، أو لم تمهله المدة ليقولها حتى اخترم))(2). اهـ.

ووجه الاستشهاد من كلامه على اشتراطه العلم لصحة التوحيد: أن ارتباط الشيء بالشيء دليل اشتراطه فيه؛ فارتباط نفع الشهادتين بالمعرفة دليل اشتراطها في الانتفاع بالشهادتين.

ثالثاً: قول شيخ الإسلام ابن تيمية . رحمه الله.

قال شيخ الإسلام . رحمه الله .: ((فمن شرط الإيمان وجود العلم التام))(3).

ومراد شيخ الإسلام . رحمه الله . بالعلم التام: العلم الموجب للعمل؛ يوضحه قوله: ((أن اليهود يعرفونه كما يعرفون أبناءهم وليسوا مؤمنين، وكذلك إبليس وفرعون وغيرهما. لكن من كان كذلك، لم يكن حصل له العلم التام والمعرفة التامة؛ فإن ذلك يستلزم العمل بموجبه لا محالة؛ ولهذا صار يقال لمن لم يعمل بعلمه: أنه جاهل كما تقدم))(4). انتهى.

فدل كلام شيخ الإسلام المتقدم على أن العلم شرط في صحة الإيمان؛ والإيمان هو شهادة أن لا إله إلا الله كما تقدم.

رابعاً: قول ابن القيم . رحمه الله .:

قال ابن القيم . رحمه الله .: بعد أن ذكر كلام طوائف المخالفين في حدِّ الإيمان وحقيقته: ((والإيمان وراء ذلك كله، وهو حقيقة مركبة من معرفة ما جاء به الرسول ﷺ علماً، والتصديق به عقداً، والإقرار به نطقاً، والانقياد له محبةً وخضوعاً، والعمل به باطناً وظاهراً، وتنفيذه والدعوة إليه بحسب الإمكان))(5) أ. هـ.

---

(1) أصول الدين (ص: 188).

(2) إكمال المعلم بفوائد مسلم (253/1)، وصحيح مسلم بشرح النووي (جـ166/1).

(3) مجموع الفتاوى (538/7).

(4) نفس المصدر (24/7).

(5) الفوائد (ص: 159).

والشاهد من كلامه ـ رحمه الله ـ على اشتراطه العلم لصحة التوحيد: قوله: أن الإيمان حقيقة مركبة من معرفة ما جاء به الرسول ﷺ علماً. وأعظم ما جاء به الرسول ﷺ هو التوحيد الذي هو معنى لا إله إلا الله.

ووجه الاستشهاد من كلامه على اشتراطه العلم لصحة التوحيد: أنه جعل معرفة ما جاء به الرسول ﷺ من التوحيد حقيقة من حقائق الإيمان، والحقيقة في الشيء تدخل في ماهيته، فلا يتم الشيء إلا بها، فتكون شرطاً فيه.

ومما قاله ابن القيم أيضاً في اعتبار شرطية العلم: ((والمقصود أن كلمة التوحيد إذا شهد بها المؤمن عارفاً بمعناها وحقيقتها نفياً وإثباتاً، متصفاً بموجبها، قائماً قلبه ولسانه وجوارحه بشهادته فهذه الكلمة الطيبة هي التي رفعت هذا العمل من هذا الشاهد أصلها ثابت راسخ في قلبه وفروعها متصلة بالسماء وهي مخرجة لثمرتها كل وقت))[1].

خامساً: قول الوزير أبي المظفر رحمه الله:

قال في ((الإفصاح)): ((قوله "شهادة أن لا إله إلا الله" يقتضي أن يكون الشاهد عالماً بأن لا إله إلا الله كما قال الله عز وجل: ﴿□ □ □ □ □ □ □﴾ [محمد: 19]. وينبغي أن يكون الناطق بها شاهداً فيها فقد قال الله عز وجل ما أوضح به أن الشاهد بالحق إذا لم يكن عالما بما شهد به فإنه غير بالغ من الصدق به مع من شهد من ذلك بما يعلمه في قوله تعالى: ﴿ دئا ئا ئه ئه ئو﴾ [الزخرف: 86]))[2].

ساساً: قول الشيخ محمد عبد الوهاب ـ رحمه الله.

قال الشيخ محمد بن عبد الوهاب ـ رحمه الله ـ: ((ليس المراد قولها باللسان مع الجهل بمعناها، فإن المنافقين يقولونها، وهم تحت الكفار في الدرك الأسفل من النار مع كونهم يصلون ويتصدقون، ولكن المراد قولها مع معرفتها بالقلب ومحبتها ومحبة أهلها وبغض ما خالفها ومعاداته))[3].

ووجه الاستشهاد به: أنه اشترط لنفعها قولها مع معرفتها بالقلب مما يدل على أنه يرى اشتراط العلم لصحة الشهادة.

(1) إعلام الموقعين (173/1). وانظر: مدارج السالكين (330/1).
(2) نقلاً عن تيسير العزيز الحميد (ص: 57).
(3) مجموعة التوحيد النجدية (ص: 147).

وقال في موضع آخر: ((إني أقول لا يتم إسلام إنسان حتى يعرف معنى لا إله إلا الله))(1).

ووجه الاستشهاد من كلامه على اشتراطه العلم: أنه جعل معرفة معنى لا إله إلا الله مما لا يتم الإسلام به؛ وما لا يتم الإسلام إلا به يكون شرطاً فيه؛ وأصل الإسلام هو الشهادتان.

كما أنه . رحمه الله تعالى . قد نص على اشتراط العلم بمعنى الشهادة لصحة التوحيد حيث ذكر من شروط شهادة أن لا إله إلا الله العلم بمعناها نفياً وإثباتاً كما حكاه عنه غير واحد.

سابعاً: قول الشيخ عبد الرحمن بن حسن آل الشيخ:

قال الشيخ عبد الرحمن بن حسن . رحمه الله .: ((لا بد في شهادة أن لا إله إلا الله من سبعة شروط، لا تنفع قائلها إلا باجتماعها. أحدها: ((العلم)) المنافي للجهل))(2).

ثامناً: قول الشيخ عبد اللطيف بن عبد الرحمن بن حسن آل الشيخ:

قال الشيخ عبد اللطيف بن عبد الرحمن بن حسن: ((وأما مجرّد اللفظ من غير علم بمعناها، ولا اعتقاد لحقيقتها فهذا لا يفيد العبد شيئاً. ولا يخلصه من الشرك وفروعه. قال تعالى: ﴿ □ □ □ □ □ □ □ ﴾ [محمد: 19]. وقال: ﴿ د ئا ئا ئە ئە ئو ئو ﴾ [الزخرف: 86]))(3).

وقال أيضاً: ((وقد قيّد الله . سبحانه . الانتفاع بالشهادة بقيد ليس عندهم منه خبر، ولم يقفوا منه على عين ولا أثر. قال الله تعالى: ﴿ د ئا ئا ئە ئە ئو ئو ﴾ [الزخرف: 86]. وقال تعالى: ﴿ □ □ □ □ □ □ □ ﴾ [محمد: 19]))(4).

(1) مؤلفات الشيخ الإمام محمد بن عبد الوهاب، القسم الخامس، الرسائل الشخصية، الرسالة الأولى ص/12. أو الدرر السنية (29/1).

وانظر: نفس المصدر الرسالة العشرون ص/138، ومجموعة رسائل في التوحيد والإيمان لشيخ الإسلام (363/1).

(2) فتح المجيد (ص: 114 . 115). وانظر: الدرر السنية (246/2، 256).

(3) مصباح الظلام في الرد على من كذب على الشيخ الإمام (ص: 93).

(4) نفس المصدر (ص: 101).

وقال في كلام له آخر: ((فالإيمان بمعناهما ـ يعني الشهادتين ـ والانقياد له لا يتصور ولا يتحقق إلا بعد العلم، والحكم على الشيء فرع عن تصوره، فإذا لم يعلم ولم يتصور فهو كالهاذي وكالنائم وأمثالهما ممن لا يعقل ما يقول))[1].

ووجه الاستشهاد من كلامه المتقدم على اشتراط العلم: أنه نفى نفع القول المجرد للاإله إلا الله دون العلم بمعناها، وعلل ذلك بأن لم يعلم بالمعنى يكون كالهاذي والنائم وغيرهما ممن لا يعقل الخطاب، فلا يتصور منه إيمان صحيح مما يدل على أنه يرى اشتراط العلم بمعناها لصحة التوحيد.

تاسعاً: قول حافظ حكمي ـ رحمه الله ـ:

قال حافظ حكمي ـ رحمه الله ـ: في نظمه ((سلم الوصول)): ((شروط لا إله إلا الله:

وبشروط سبعة قد قُيِّدت ... وفي نصوص الوحي حقّاً وردت

فإنه لم ينتفع قائلها ... بالنطق إلا حيث يستكملها

العلم واليقين والقبول ... والانقياد فادر ما أقول

والصدق والإخلاص والمحبة ... وفقك الله لما أحبه))[2].

عاشراً: قول المعلمي ـ رحمه الله ـ:

قال المعلمي ـ رحمه الله ـ: ((وقد دل الكتاب والسنة والإجماع والمعقول على أنه لا يكفي النطق بها بدون معرفة معناها. وإيضاح ذلك: أن الاعتداد بالنطق بها له شروط منها: أن يكون على سبيل الاعتراف، للقطع بأن المشرك إذا نطق بها حكاية عن غيره لا يُعتد بذلك، كالمسلم إذا نطق بكلمة الكفر حكاية عن غيره، وأنت خبير أن العبارة لا يحكم بكونها اعترافاً حتى يُعلم أن المتكلم بها يعرف معناها، فلو أثبت زيد على إنسان أعجمي أنه قال: أنا رقيق لزيد، ووجدنا الأعجمي لا يعرف معنى "رقيق"، وإنما لقّنوه تلك العبارة بدون إعلامه بمعناها، لم يعتد باعترافه، وهذا مما لا خلاف فيه أصلاً))[3]. انتهى.

(1) نفس المصدر (ص: 94). وانظر: كشف الشبهات التي أوردها عبد الكريم البغدادي لابن سحمان (ص: 7).

(2) معارج القبول شرح سلم الأصول (2/418 ـ 419).

(3) رفع الاشتباه عن معنى العبادة والإله (ص: 32).

الحادي عشر: قول مبارك المِيلِي:

يقول المِيلي: ((مجرد النطق بالشهادتين لا يطرد عن ساحة القلب شبح الشرك، ولا سيما نطق من لُقِّنهما تقليداً عادياً خالياً من فهم معناهما، وإنما اعترف بهما بحكم الوسط، لا باضطرار العلم، ولم ينطق المشركون بالشهادتين لما دعاهم النبي رسول الله ﷺ لأنهم عالمون بمعناهما، ويرون النطق بهما التزاماً لما يدعو إليه الرسول، ونبذاً لما يخالف دعوتهم، وقد أصابوا في هذا الرأي، ثم اختاروا بعد ذلك الرأي الثاني عن العلم باللغة ومعاني الكلام: التمسك بما وجدوا عليه آباءهم وقد أخطأوا في الاختيار، ولو رأوا مجرد التشهد كافياً في رفع وصف الشرك عنهم ـ مع بقائهم على عقائدهم الباطلة، وعوائدهم القبيحة ـ لأقروا واستراحوا))[1] انتهى.

هذه بعض النقول من كلام أهل العلم في اعتبار شرط العلم بمعنى الشهادة لصحة التوحيد ونفع الشهادة، والإحاطة بالكل أمر في غاية الاستحالة، وأقل مما ذُكِرَ يكفي؛ لأن المقصود التقرير لا الإحاطة والتكرير.

وشاهد هذه النقول الآيات والأحاديث المتقدمة التي فيها الدلالة على اشتراط العلم بمعنى الشهادة لصحة الإيمان وتحقيق الإسلام. والله المستعان.

(1) رسالة الشرك ومظاهره للميلي (ص: 57 ـ 58).

المبحث الثالث: العلم بالمشهود له، وهو الله تعالى.

وتحته ثلاثة مطالب.

المطلب الأول: طرق تحصيل العلم بالله تعالى.

وتحته ثلاثة مقاصد:

المقصد الأول: طرق تحصيل العلم بالله تعالى عند أهل السنة.

العلم بالله تعالى يتضمن ثلاثة أمور:

الأمر الأول: العلم بوجود الله تعالى وربوبيته.

الأمر الثاني: العلم بتوحيد الله تعالى ووجوب تفرده بالعبادة.

الأمر الثالث: العلم بأسمائه وصفاته.

وهذه الأمور الثلاثة لأهل السنة طرق في تحصيل العلم بها، وهذه الطرق قد تشترك في تحصيل العلم ببعض هذه الأمور، وقد تنفرد في تحصيل بعضها دون الآخر. وفيما يلي ذكر لهذه الطرق وبيان لمتعلَّقاتها من هذه الأمور الثلاثة من حيث الاشتراك أو الانفراد.

الطريق الأول: دليل الفطرة:

الفطرة، هي التي جُبِل عليها الإنسان، وهي دليل مستقل يقود إلى العلم بالله تعالى وتوحيده، وذلك إذا خلت عن الموانع والمؤثرات المغيِّرة لها.

ودليل الفطرة من أقوى الأدلة الدالة على العلم بالله تعالى وتوحيده، لأنه مركوز في الفطر؛ وما كان مركوزاً في الفطر يكون أقوى من الدليل الذي يُطلب من خارج.

وقد درج أهل العلم على تقديم هذا الدليل على غيره من الأدلة، ولعل وجه ذلك ما قال القاسمي[1] ـ رحمه الله ـ: ((لأن الجبلة لها السبق طبعاً؛ فتُقَدَّم وضعاً)) أ.هـ[2]، ولأن الدليل الشرعي محتاجٌ إليها في قبول خطابه وتأييده.

---

(1) هو: جمال الدين (أو محمد جمال الدين) بن محمد بن سعيد بن قاسم القاسمي، الحلاق، عالم مشارك في أنواع من العلوم، ولد بدمشق ونشأ، وتعلم بها. قال الزركلي: وكان إمام الشام في عصره، وقال: وكان سلفي العقيدة لا يقول بالتقليد. من تصانيفه الكثيرة: ((محاسن التأويل في تفسير القرآن الكريم))، ((إصلاح المساجد من البدع والعوائد))، ((تعطير المشام في مآثر الشام))، و((دلائل التوحيد)). توفي بدمشق سنة (1332) هـ. انظر: الأعلام للزركلي (135/2)، ومعجم المؤلفين (504/1).

(2) دلائل التوحيد (ص: 22).

وقبل الدخول في تفاصيل هذا الدليل يحسن بنا التعريف بالفطرة:

الفطرة اختلف أهل العلم في تحديد المراد بها على ثلاثة أقوال تفصيلها كما يلي:

القول الأول: أن المراد بها الإسلام والتوحيد. وبه قال جماعة من المفسرين. وممن قال به ابن عباس[1] وعكرمة[2] ومجاهد[3]. وقال الشوكاني: إنه مذهب جمهور السلف[4].

وقال ابن عبد البر: وهو المعروف عند عامة السلف من أهل العلم بالتأويل[5]. وهو مذهب الإمام البخاري[6]، واختيار شيخ الإسلام ابن تيمية[7] وتلميذه ابن القيم[8]، وغيرهم من المحققين.

ومراد أصحاب هذا القول بالإسلام في معنى الفطرة: أصل الإسلام الذي هو توحيد ومعرفته؛ لأن هذا القدر هو الذي تهدي إليه الفطرة وتوجبه وتقتضيه. وأما تفاصيل الإسلام وواجباته فلا تُعرف إلا من جهة الشرع إلا أن الفطرة مستعدة لقبولها متى عُرِضت عليها[9].

ولذا شرح بعض أهل العلم مرادهم بالإسلام في معنى الفطرة فقال: بأن الفطرة معرفة الله وتوحيده وأنه لا إله غيره.

يقول ابن القيم ـ رحمه الله ـ: ((فقد تبين بدلالة الكتاب والسنة والآثار واتفاق السلف على أن الخلق مفطورون على دين الله الذي هو معرفته والإقرار به ومحبته والخضوع له، وأن ذلك موجب فطرتهم ومقتضاها يجب حصوله فيها إن لم يحصل ما يعارضه ويقتضي حصول ضده... وحصول الحنيفية والإخلاص ومعرفة الرب والخضوع له

(1) انظر: معالم التنزيل (269/6).

(2) انظر: تفسير ابن جرير الطبري (494/18).

(3) المصدر السابق (493/18).

(4) فتح القدير للشوكاني (319/4).

(5) التمهيد (72/18). وانظر: الجامع لأحكام القرآن (ج25/14)، ودرء التعارض (410/8).

(6) انظر: الجامع الصحيح للبخاري (ج23/6)، كتاب التفسير، باب {لا تبديل لخلق الله} لدين الله {خُلُقُ الأَوَّلِينَ}: دين الأولين. والفطرة: الإسلام.

(7) انظر: مجموع الفتاوى (245/4)، ودرء التعارض (410/8).

(8) انظر: إغاثة اللهفان (106/1)، وجلاء الأفهام (ص: 268).

(9) الأمثال القرآنية القياسية المضروبة للإيمان بالله (396/2 ـ 397).

لا يتوقف أصله على غير الفطرة، وإن توقف كماله وتفصيله على غيرها. وبالله التوفيق))[1]. أ. هـ.

وقد حاول بعض الباحثين الجمع بين المعنى الأول والمعنى الثاني للفطرة بعد أن خالف بينهما[2]، فقال كلاماً حسناً، وهو أن للفطرة معنيين: أحدهما: ما ركز في النفوس وأعطيت إياه في أصل الخلقة.

والثاني: ما ركز فيها من الداعي إلى الشيء أو تركه.

فالقول بأن الفطرة هي معرفة الله وتوحيده يراد به المعنى الأول، وأنه رُكِز في النفوس ذلك وفطرت عليه.

والقول بأن الفطرة هي الإسلام يراد به المعنى الثاني بالنظر إلى ما أَوجَد الله في النفوس وفطرها عليه من الاستعداد والترجيح لقبول الحق ومعرفته إذا عرض عليها، وأنها خلقت سوية تتعرف على الخير وتنشرح له وتقبله، وتنفر من الشر وتشمئز منه، وتستدعي ما يناسب ما أودع فيها من معرفة الله وتوحيده ومحبته ـ الذي هو أصل الإسلام ـ فهي بذلك مهيأة لقبول الإسلام إذا عرض عليها بواسطة الرسل أو أتباعهم، والذي يوافق ما جبلوا عليه.

فالذي قال: الفطرة هي معرفة الله وتوحيده ومحبته، نظر ما ركز في النفوس وجبلت عليه.

والذي قال: هي الإسلام أراد أنهم قد جبلوا على أصل الإسلام، وهو التوحيد ومعرفة الله ومحبته، وأن ذلك يستدعي ويستلزم تمامه وقبول سائر شعائره.

وعلى هذا فأصل الإسلام الذي هو معرفة الله وتوحيده ومحبته والخضوع له من موجب الفطرة، لا يتوقف أصله على غيرها.

أما الإسلام الذي هو كمال الاستقامة على التوحيد والعبادة فهو يتوقف على غيرها ـ مما جاءت به الرسل ـ وهي تستدعيه ويجب حصوله فيها إذا عرض عليها ولم يوجد ما يعارضه ويقتضي حصول غيره[3].

---

(1) شفاء العليل (ص:499). وانظر: درء تعارض العقل والنقل (451/8)، وتفسير ابن كثير (416/3).

(2) أعني في الذكر.

(3) الأمثال القرآنية القياسية المضروبة للإيمان بالله (396/2 ـ 398).

القول الثاني: أن المراد بالفطرة الميل والاستعداد لقبول الإسلام وترجيحه؛ فالفطرة عند أصحاب هذا القول نَوْعٌ من الجبلة والطبع المتهيئ لقبول الإسلام متى عُرِض عليها إذا خلت عن المؤثرات.

والبعض يقول: إنها جبلة في نفس الطفل يميِّز بها مصنوعات الله تعالى ويستدل بها على ربه وتوحيده.

فالحاصل أن الفطرة عند أصحاب هذا القول إما أنها الميل لقبول الإسلام، أو أنها قوة في النفس للتمييز على صحة الإسلام والتوحيد.

وإلى هذا القول ذهب ابن عبد البر[1]، وابن عطية[2]، وابن العربي[3]، وابن رجب[4]، وابن الأثير[5]، وغيرهم من العلماء.

القول الثالث: أن المراد بالفطرة البِدأة التي ابتدأ الله عليها العباد، وما يصيرون إليه من الشقاء والسعادة. ولعل أصحاب هذا القول نظروا إلى المعنى اللغوي للفطرة؛ إذ أصل الفطرة في كلام العرب البِدأة، والفاطر: المبدئ والمبتدئ[6]. وهذا القول حكاه ابن عبد البر ـ رحمه الله ـ عن الإمام مالك وعبد الله بن المبارك[7].

والقول بأن الفطرة هي الإسلام والتوحيد هو الموافق لصريح القرآن كما في قوله تعالى: ﴿ڭ ڭ ڭ ۇۇ ۆ ۆ ۈ ۈ ۇٴ ۋ ۋ ۅ ۅ ۉ ۉ ې ې ى ى ئا ئا ئە ئە﴾. [الروم: 30].

قال ابن كثير ـ رحمه الله ـ في تفسيرها: ((فإنه تعالى فطر خلقه على معرفته وتوحيده، وأنه لا إله غيره...))[8]. أ. هـ.

---

(1) انظر: التمهيد (18/67 ـ 70).

(2) المحرر الوجيز (12/258).

(3) انظر: الجامع لأحكام القرآن (جـ14/29).

(4) انظر: جامع العلوم والحكم (ص: 426).

(5) انظر: النهاية في غريب الحديث (3/457).

(6) ينظر: الصحاح للجوهري (2/781)، ولسان العرب (10/287).

(7) انظر: التمهيد (18/ 78 ـ 79).

(8) تفسير ابن كثير (3/416).

ومن الأدلة أيضاً الدالة على أن الفطرة هي الإسلام قوله ﷺ: «فجاءني جبريل عليه السلام بإناء من خمر وإناء من لبن، فاخترت اللبن فقال جبريل ﷺ: ((اخترت الفطرة))»[1].

قال النووي: ((وقوله: «اخترت الفطرة» فسروا الفطرة هنا بالإسلام والاستقامة؛ ومعناه ـ والله أعلم ـ اخترت علامة الإسلام والاستقامة. وجُعِل اللبن علامة لكونه سهلاً، طيباً، طاهراً، سائغاً للشاربين، سليم العاقبة))[2].

ومن الأدلة الدالة على أن الفطرة هي الإسلام أيضاً قوله ﷺ في حديث الدعاء المأثور: «إذا أتيت مضجعك فتوضأ وضوءك للصلاة ثم اضطجع على شقك الأيمن، وقل: اللهم أسلمت نفسي إليك، وفوضت أمري إليك، وألجأت ظهري إليك، رهبةً ورغبةً إليك، لا ملجأ ولا منجا منك إلا إليك، آمنت بكتابك الذي أنزلت، وبنبيك الذي أرسلت، فإن مُتَّ مُتَّ على الفطرة»[3].

فالمراد بالفطرة هنا الإسلام؛ قاله النووي[4].

والقول بأنها الإسلام لا ينافى القول بأن الفطرة هي الميل إلى الإسلام دون غيره والتهيؤ لذلك بالطبع والاستعداد له بالقوة بل هما عند التحصيل يُعتبران قولاً واحداً؛ لأن العبد لو تُرِك وفطرته بأن خلا من المؤثرات المغيِّرة لها لاختار الإسلام كما قال النبي ﷺ: «كل مولود يولد على الفطرة ـ أي على الإسلام ـ فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه....»[5].

قال ابن الأثير ـ رحمه الله ـ في شرحه: ((والمعنى أنه يولد على نوع من الجبلة والطبع المتهيئ لقبول الدين، فلو ترك عليها لاستمر على لزومها، ولم يفارقها إلى غيرها

(1) أخرجه مسلم في كتاب الإيمان (145/1) ح (259).

(2) شرح صحيح مسلم (385/2).

(3) أخرجه البخاري في كتاب الدعوات، باب إذا بات طاهراً (جـ189/7) ح (6311)، ومسلم في كتاب الذكر والدعاء والتوبة الاستغفار (2082/4) ح (2710).

(4) انظر: شرح صحيح مسلم للنووي (جـ35/17).

(5) متفق عليه: أخرجه البخاري في كتاب الجنائز، باب: إذا أسلم الصبي فمات هل يصلى عليه، وهل يعرض على الصبي الإسلام (جـ119/2 ـ 120) حديث رقم (1358) وحديث رقم (1359)، وأخرجه مسلم في كتاب القدر (2047/4) حديث رقم (2658).

وإنما يعدل عنه من يعدل لآفة من آفات البشر والتقليد، ثم تمثَّل بأولاد اليهود والنصارى في اتباعهم لآبائهم، والميل إلى أديانهم عن مقتضى الفطرة السليمة»[1]. أ. هـ.

وأما القول الثالث فهو ضعيف لأنه اعتمد المعنى اللغوي للفطرة، والمعنى الشرعي مقدّم على المعنى اللغوي، وذلك باتّفاق أهل الشرع والعارفين بالفقه[2].

ولكن ينبغي أن يُعلم أن الفطرة وإن كانت هي الإسلام، فلا يعني ذلك أن المولود حين خرج من بطن أمه يعلم هذا الدين ويريده. فإن الله يقول: ﴿ې ى ې ﯦ ﯧ ﯨ ﯩ ﯪ﴾ [النحل: 78]، ولكن المراد أن فطرته موجبة ومقتضية لدين الإسلام لقربه منها. فنفس الفطرة تستلزم الإقرار بخالقه ومحبته وإخلاص الدين له. وموجبات الفطرة ومقتضياتها تحصل شيئاً بعد شيء بحسب كمال الفطرة إذا سلمت من المعارض. فلو خُلِّي وعدم المعارض لم يعدل عن ذلك إلى غيره. كما أنه يولد على محبة ما يلائم بدنه من الأغذية والأشربة ثم يتدرَّج في قبول ذلك شيئاً فشيئاً بحسب حاجته، وهذا من هداية الله تعالى لخلقه في جلب ما ينفعهم ودفع ما يضرّهم كما قال تعالى: ﴿□ □ □ □ □ □ □ □ □ □﴾ [طه: 50][3].

إذا ثبت هذا، فإن هذا الطريق ـ أعني دليل الفطرة ـ يقود إلى العلم بوجود الله تعالى وربوبيته، والعلم بتوحيده وتفرده باستحقاق العبادة؛ فوجود الله تعالى فطري ضروري كما أن العلم بتوحيد الله تعالى ووجوب تفرده بالعبادة قد فُطِر الناس عليه كما في الحديث القدسي: «خلقت عبادي حنفاء كلهم، وإنهم أتتهم الشياطين فاجتالتهم عن دينهم»[4] إلا أن تفاصيل العبادات الواجب صرفها لله تعالى لا يحصل العلم بها إلا بواسطة الشرع، لأن العبادات مبناها على التوقيف.

كما أن دليل الفطرة يقود أيضاً إلى إثبات الكمال ونفي النقائص والعيوب عن الله تعالى؛ لأن الناس كما أنهم مفطورون على الإقرار بالخالق فإنهم مفطورون على أنه أجل وأكبر وأعلى وأعظم وأكمل من كل شيء؛ ولذا كل الأمم السالفة ـ إلا من شذَّ وندر ـ لم يقع بينهم خلاف في

---

(1) النهاية في غريب الحديث (457/3).

(2) انظر: فتح القدير للشوكاني (319/4).

(3) انظر: درء التعارض (383/8)، وشفاء العليل (ص: 478 ـ 479).

(4) جزء من حديث أخرجه مسلم في كتاب الجنة وصفة نعيمها (2197/4) ح (2865).

إثبات الكمال لله تعالى ونفي النقائص عنه، وإنما وقع في بيان صفات الكمال وتفصيلاتها، وأما من حيث الأصل فالكل مستقر في فطرهم الكمال التام، الذي لا نقص فيه بوجه من الوجوه لله سبحانه[1].

وأما تعيين صفات الكمال اللائقة بالله تعالى فلا يكون إلا من جهة الشرع، ومع ذلك فقد تقود الفطرة إلى تعيين بعض هذه الصفات، كصفة علوِّ الله تعالى على خلقه؛ لما يجد الإنسان من الضرورة في قلبه بطلب العلو حال الدعاء إذا حَزَبَه شدةٌ أو حاجة، ((وهذا أمر متفق عليه بين الأمم التي لم تتغير فطرتها، لم يحصل بينهم بتواطئٍ واتفاق. ولهذا يوجد هذا في فطرة الأعراب والعجائز والصبيان، من المسلمين واليهود والنصارى والمشركين، ومن لم يقرأ كتاباً ولم يتلق مثل هذا عن معلِّم ولا أستاذ))[2].

قلت: ومن أشهر القصص في هذه المسألة قصة أبي المعالي الجويني[3] لما كان يقرِّر نفي صفة العلوِّ ويقول: كان الله ولا عرش وهو الآن على ما كان عليه. فقال أبو جعفر الهمذاني[4] معترضاً عليه: أخبرنا يا أستاذ عن هذه الضرورة التي نجدها في قلوبنا، ما قال عارف قط: «يا الله» إلا وجد في قلبه ضرورةً بطلب العلو، لا يلتفت يمنة ولا يسرة، فكيف ندفع هذه الضرورة عن أنفسنا؟!! قال: فلطم أبو المعالي على رأسه ونزل، وأظنه بكى. وقال: حيّرني الهمذاني، حيّرني الهمذاني[5].

---

(1) انظر: مجموع الفتاوى (6/ ـ 72)، والفطرة حقيقتها ومذاهب الناس فيها (ص: 255 ـ 256).

(2) درء التعارض (12/6).

(3) هو عبد الملك بن يوسف بن عبد الله الجويني، أبو المعالي الملقب بإمام الحرمين، فقيه أصولي متكلِّم، وكان شيخ الشافعية في زمانه. من تصانيفه الكثيرة: ((الشامل))، و((البرهان))، وله تلخيص لكتاب ((التقريب)) للباقلاني. توفي سنة (478) هـ. انظر: سير أعلام النبلاء (468/18 ـ 477)، وطبقات الشافعية (165/5 ـ 222).

(4) هو: أبو جعفر محمد بن الحسن بن محمد بن عبد الله الهمذاني، الحافظ. قال الحافظ ابن السمعاني: هو شيح ثقة ديِّن، وفال: ما أعرف أن في شيوخ عصره سمع أحداً أكثر مما سمع هو. وقال الذهبي: الحافظ الرحّال الزاهد، بقية السلف والأثبات، مات سنة (531) هـ. انظر: التقييد لابن نقطة (جـ47/1 ـ 48)، وسير أعلام النبلاء (101/20 ـ 102).

(5) العلو للذهبي (ص: 259)، وذكره في السير مسنداً (477/18)، وأورده ابن تيمية في الاستقامة (167/1). قال الألباني في مختصر العلو (ص: 277): وإسناد هذه القصة صحيح مسلسل بالحفاظ، وأبو جعفر اسمه =

هذا فإن العلم الفطري بالله تعالى وتوحيده لا يكفي في الحكم على صاحبه بالإسلام إلا أن ينضم إليه الإقرار بالشهادتين والعمل بمقتضى ذلك، وقد تقدّم أن من اعتقد الإسلام ولم يتلفظ بالشهادتين مع القدرة فهو كافر باطناً وظاهراً[1].

وخلاصة ما سبق أن حدَّ العلم ـ الذي هو شرط في شهادة أن لا إله إلا الله ـ أمر تقود وتهدي إليه الفطرة السَّوية التي خُلِقَ عليها الإنسان.

كما أن تعلُّق هذا العلم بالفطرة هو دليل على شرطيته، وذلك من وجهين:

الوجه الأول: أن هذا العلم الفطري أمر لا تنفك عنه النفس حيث يظل مصاحباً لها لا ينفك عنها إلا بمؤثر خارجي، وكذا صفة الشرط المتعلِّق بكل عبادة صحيحة، فإنه يكون ملازماً لتلك العبادة؛ إذ لو انفك عنها خرجت عن كونها صحيحة. وهذا يطرِّد في شهادة التوحيد لا إله إلا الله؛ إذ هي أعظم العبادات بل أصلها وأساسها، وجميع العبادات مبنية عليها.

الوجه الثاني: أن معنى الفطرة الشرعي هو أصل التوحيد والإسلام على القول الحق، والتوحيد والإسلام هما مقتضى العلم بشهادة أن لا إله إلا الله بل هما فرعه؛ والمقتضي للشيء يكون شرطاً فيه. بيانه: أن المقتضي للشيء الشَّيءُ لا يصح إلا به؛ فيكون شرطاً لصحته. مثاله: أن الإسلام مقتضٍ للصلاة، والصلاة لا تصح إلا به؛ فهو شرط لصحتها.

الدليل الثاني: دليل الخلق والإيجاد:

هذا الدليل في الأصل يُساق للتوصل من خلاله إلى العلم بتوحيد الله ﷻ الذي هو شرط في كلمة التوحيد لا إله إلا الله. وهو مما يَستَدِل به أهل السنة أيضاً على وجود الله تعالى وإيجاده الأشياء.

وطريق هذا الدليل هو النظر في مفعولات الله تعالى: ((إذ هي دالة على الأفعال، والأفعال دالة على الصفات؛ فإن المفعول يدل على فاعل فعله، وذلك يستلزم وجوده وقدرته ومشيئته وعلمه لاستحالة صدور الفعل الاختياري من معدوم أو موجود لا قدرة له، ولا حياة ولا علم ولا إرادة))[2].

= محمد بن أبي علي الحسن بن محمد الهمداني مات سنة (531) هـ، وقد وصفه شيخ الإسلام في مجموع الفتاوى (44/4) بالشيخ العارف. أ.هـ.

(1) وانظر: معالم التنزيل 6/ 269 ـ 270)، وفتح القدير للشوكاني (318/4 ـ 319).

(2) الفوائد لابن القيم (ص: 41).

وقد جاء تقرير هذا الدليل في القرآن الكريم، وقد تنوَّعت أساليب القرآن في عرضه، ويمكن حصرها في أسلوبين:

الأسلوب الأول: هو الدعوة إلى النظر والتفكر في مخلوقات الله ـ تعالى ـ العظيمة؛ كخلق السموات والأرض، وتعاقب الليل والنهار، وتصريف الرياح والسحاب، وإنزال المطر وغير ذلك من الآيات الكونية الدالة على وجود الله تعالى ووجوب توحيده. وهذا الأسلوب يعرف **بدليل الآفاق**.

الأسلوب الثاني: هو الدعوة إلى النظر والتأمُّل في خلقة الإنسان وما فيها من عجائب صنع الله تعالى وإتقانه، وتكاملِ أعضائه وتناسقها ووجود كل عضو في الموضع المناسب له، بل كل عضو منه لا يصلح إلا للموضع الذي هو فيه فتبارك الله أحسن الخالقين. وكذلك ما تؤول إليه النفس البشرية من التغيرات المشاهدة حيث كانت نطفة ثم صارت علقة، ثم مضغة، ثم لحماً وعصباً وعظاماً، وآلات وحواس حية موافقة لمصالحها ثم بعد الانفصال من قرار مكين يتعاقب عليها الصغر والكبر والضعف والقوة، والجهل والعلم، والمرض والصحة، إلى غير ذلك من التغيرات؛ فلا بد لهذه التغيرات من مُغيِّر قادر عالم، وهذا الأسلوب يعرف **بدليل الأنفس**[1].

وكل هذه الأدلة تقود إلى العلم بوجود الله تعالى وتوحيده، وأنه الخالق الموجد لهذا الكون. وفيما يلي ذكر لبعض نصوص القرآن الدالة على هذه الأدلة، وما تيسر من كلام أهل العلم عليها.

يقول تعالى: ﴿ئو ئو ئۇ ئۇ ئۆ ئۆ ئۈ ئۈ ئې ئې ئېئى ئى ئد ى ى ي ي □ □ □﴾ [فصلت: 53].

في هذه الآية الكريمة جمع الله تعالى بين دليلي الآفاق والأنفس في التنبيه على وجوده تعالى، وأنه الخالق لهذا الكون الموجِد له، ولذا كان هو الإله الحق المستحق لأن يعبد وحده لا شريك له.

ومن دلائل الأنفس على وجود الله تعالى قوله تعالى: ﴿ڈ ڈ ۀ ہ ہ﴾ [الذاريات:21]، وقوله: ﴿ٹ ٹ ٹ ٹ﴾ [الطارق:5] حيث دعا سبحانه وتعالى الإنسان

---

(1) انظر: ترجيح أساليب القرآن (ص: 95)، وموقف الطوائف المنتسبة إلى الإسلام من وجود الله وإيجاده الأشياء (ص: 128).

إلى التفكر والتبصُّر في هذه النفس التي بين جنبيه وما فيها من عجائب صنع الله تعالى وإتقانه، لأن في ذلك أعظمَ دلالة على وجوده تعالى.

كما أن الله تعالى قرر وجوب توحيده وإفراده بالعبادة بهذا الدليل ذاتِه كما في قوله تعالى: ﴿ڳ ڳ ں ں ڻ ڻ ۀ ۀ ہ ہ ھ ھ ے ے ۓ ۓ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ﮱ ۇ ۇ ۆ ۆ ۈ ۈ ۋ ۋ ۅ ۅ﴾ [البقرة: 21 ـ 22]. فنبَّه العباد على وجوب عبادته بأنه خالقهم وموجدهم، ثم أردف بعده دليلاً آفاقِياً على وجوب توحيده في هذه العبادة، وهو تمهيده ـ سبحانه وتعالى ـ الأرض، ورفعه السموات بغير عمد ترونها، وإنزاله المطر المخرج للزرع والنبات؛ وذلك لأن اعتقاد هذا التوحيد لازم لمن أقرّ لله تعالى بالخلق والإيجاد؛ فالخالق لهذه الأشياء هو المستحق للعبادة.

يقول العلامة السعدي ـ رحمه الله ـ : ((وهذه الآية جمعت بين الأمر بعبادة الله وحده، والنهي عن عبادة ما سواه، وبيان الدليل الباهر على وجوب عبادته، وبطلان عبادة من سواه، وهو ذكر توحيد الربوبية المتضمن لانفراده بالخلق والرزق والتدبير، فإذا كان كل أحدٍ مقراً بأنه ليس له شريك في ذلك، فكذلك فليكن إقراره بأن الله لا شريك له في العبادة، وهذا أوضح دليل عقلي على وحدانية الباري، وبطلان الشرك))(1).

ومن دلائل الآفاق على وجود الله تعالى وتوحيده قوله تعالى: ﴿ٱ ٻ ٻ ٻ ٻ پ پ پ پ ڀ ڀ ڀ ڀ ٺ ٺ ٺ ٺ ٿ ٿ ٿ ٿ ٹ ٹ ٹ ٹ ڤ ڤ ڤ ڤ ڦ ڦ ڦ ڦ ڄ ڄ ڄ ڄ ڃ ڃ ڃ ڃ چ چ﴾ [البقرة: 164].

قال ابن جرير ـ رحمه الله تعالى ـ بعد أن ذكر اختلاف المفسرين في السبب الذي من أجله أنزل الله تعالى هذه الآية على نبيه الكريم صلى الله عليه وسلم: ((والصواب من القول في ذلك أن الله ـ تعالى ذكره ـ نبَّه عباده على الدلالة على وحدانيته وتفرّده بالألوهة، دون كل ما سواه من الأشياء بهذه الآية))(2).

ويشهد لكلام ابن جرير ـ رحمه الله ـ ما ذكره الشوكاني بقوله: ((لما ذكر سبحانه التوحيد بقوله: ﴿ی ی ی﴾ عقب ذلك بالدليل الدال عليه، وهو هذه الأمور التي هي من أعظم صنعة الصانع الحكيم، مع علم كل عاقل بأنه لا يتهيأ من أحد من الآلهة التي أثبتها الكفار أن يأتي

---

(1) تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان (ص: 45).

(2) تفسير ابن جرير الطبري (8/3).

بشيء منها، أو يقتدر عليه أو على بعضه، وهي خلق السموات، وخلق الأرض، وتعاقب الليل والنهار، وجري الفلك في البحر، وإنزال المطر من السماء، وإحياء الأرض به، وبثِّ الدوابِّ منها بسببه، وتصريف الرياح؛ فإن من أمعن نظره وأعمل فكره في واحد منها انبهر له، وضاق ذهنه عن تصور حقيقته. وتحتم عليه التصديق بأن صانعه هو الله سبحانه))[1]. انتهى.

كما أن دليل الخلق والإيجاد دال أيضاً على العلم بصفات الله تعالى. وقد قرر ذلك ابن القيم ـ رحمه الله ـ أحسن تقرير حيث يقول: ((فأما المفعولات، فإنها دالة على الأفعال، والأفعال دالة على الصفات؛ فإن المفعول يدل علي فاعل فعله، وذلك يستلزم وجوده وقدرته ومشيئته وعلمه لاستحالة صدور الفعل الاختياري من معدوم أو موجود لا قدرة له ولا حياة ولا علم ولا إرادة. ثم ما في المفعولات من التخصيصات المتنوعة دال على إرادة الفاعل، وأن فعله ليس بالطبع بحيث يكون واحداً غير متكرر. وما فيها من المصالح والحِكَم والغايات المحمودة دال على حكمته تعالى. وما فيها من النفع والإحسان والخير دال على رحمته. وما فيها من البطش والانتقام والعقوبة دال على غضبه. وما فيها من الإكرام والتقريب والعناية دال على محبته. وما فيها من الإهانة والإبعاد والخذلان دال على بُغضِه ومَقْتِه... إلى أن قال: فمفعولاته من أدل شيء على صفاته وصدق ما أخبرت به رسله عنه؛ فالمصنوعات شاهدة تصدق الآيات المسموعات، منبهة على الاستدلال بالآيات المصنوعات))[2].

وخلاصة القول أن خَلْق الله ـ سبحانه وتعالى ـ الأشياءَ وإيجادَه لها من أظهر الأدلة الدالة على وجوده ووجوب توحيده بالعبادة، وعلى كمال صفاته.

الطريق الثالث: العقل.

طريقة العقل في الاستدلال على إثبات وجود الله تعالى ووجوب توحيده في العبادة وتقرير صفاته من الطرق التي سلكها أهل السنة والجماعة، وذلك موافقةً منهم لمنهج القرآن الذي جاء بالكثير من الأقيسة العقلية الدالة على وجود الله تعالى وتوحيده، وإثبات صفاته[3]. وهذا يُبطل مزاعم المتكلمين من أن أهل السنة لم يسلكوا طرق العقل في النفي

---

(1) فتح القدير (1/252 ـ 253).

(2) الفوائد (ص: 41 ـ 42).

(3) وهذا هو مكمن الفرق بين طريقة العقل عند أهل السنة وطريقة العقل عند المتكلمين فأهل السنة يستفيدون طرق العقل من الكتاب والسنة، وأما المتكلمون فيستندون إلى العقل المجرد في معزل من الشرع، وذلك مما =

والإثبات؛ لظنهم ـ أي المتكلمين ـ أن القرآن ليس فيه حِجَاج عقلي. وهؤلاء لم يتدبروا أدلة القرآن، ولم يقفوا على معانيها؛ إذ لو أعملوا عقولهم في فهم كلام الله تعالى لوجدوا ما يُبْهر العقول ويحيِّر الألباب من الأدلة العقليَّة التي جاء بها القرآن في تقرير وجود الله ووجوب توحيده. وقد اعترف بهذا كثير من أساطين علماء الكلام ممن أعرض عن القرآن واشتغل بفلسفة اليونان ثم رجع إلى طريقة القرآن، وقد أورد ابن القيم ـ رحمه الله تعالى ـ أمثلة لهذه الاعترافات؛ فحكى عن بعض المتكلمين قوله: ((أفنيت عمري في الكلام أطلب الدليل، وإذا أنا لا أزداد إلا بعداً عن الدليل، فرجعت إلى القرآن أتدبره وأتفكر فيه، وإذا أنا بالدليل حقاً معي وأنا لا أشعر به. فقلت: والله ما مثلي إلا كما قال القائل:

ومن العجائب والعجائب جمَّة ... قرب الحبيب وما إليه وصولُ

كالعيس في البيداء يقتلها الظَّمأ ... والماء فوق ظهورها محمول

قال: فلما رجعت إلى القرآن إذا هو الحكم والدليل، ورأيت فيه من أدلة الله وحججه وبراهينه وبيِّناته ما لو جُمع كل حق قاله المتكلمون في كتبهم لكانت سورة من سور القرآن وافية بمضمونه؛ مع حسن البيان، وفصاحة اللفظ، وتطبيق المفصَّل، وحُسْن الاحتراز، والتنبيه على مواقع الشبه، والإرشاد إلى جوابها))(1).

ثم علَّق ابن القيم ـ رحمه الله ـ على هذا القول قائلاً: ((وإذا هو كما قيل ـ بل فوق ما قيل ـ:

كفى وشفى ما في الفؤاد، فلم يدع ... لذي أربٍ في القول جِدّاً ولا هزلا هزلاً

وجعلت جيوش الكلام بعد ذلك تَفِد إليَّ كما كانت وتتزاحم في صدري، ولا يأذن لها القلب بالدخول فيه، ولا تلقى منه إقبالاً ولا قُبُولاً فترجع على أدبارها.

= يفضي بهم إلى الباطل لأن العقل مظنة الخطأ، فإقحامه بمعزل عن الشرع في أمور الغيب من أعظم الضلال وأبطل الباطل، لأن العقل ليس عنده في أمور الغيب ما يقيسه عليه؛ لأنه لم ير الله وليس لله نظير فيقيس صفاته عليه فلم يبق إلا الشرع وطريقته العقلية في باب النفي والإثبات، لأنه قد أتى بكثير من تلك المقاييس العقلية كما تقدم.

(1) مفتاح دار السعادة (451/1).

والمقصود أن القرآن مملوء بالاحتجاج، وفيه جميع أنواع الأدلة والأقيسة الصحيحة))(1). أ. هـ.

وهذه الطريق تعتبر من أقوى وسائل الإقناع، لأن ما يقرّره العقل ويَشهد له بالضرورة لا سبيل إلى جحده أو إنكاره إلا استكباراً ونفوراً قال تعالى: ﴿ٱ ب ب ﭒ ﭓ ﭔ﴾ [النمل: 14].

وطريقة القرآن في الاستدلال العقلي طريقة سهلة واضحة بعيدة عن التعقيد والغموض الذي يكتنف طرق المتكلمين العقلية، مما يجعل هذه الطرق سمجة ممجوجة. وأما طريقة القرآن فهي سهلة يفهمها جميع الناس؛ لأن القرآن أُنزِل للناس كافة.

ومن أدلة القرآن العقلية المقرّرِة لوجود الله تعالى قوله تعالى: ﴿ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ﴾ [إبراهيم: 10].

هذا الدليل قد تضمَّن استفهاماً تقريرياً، لأنه مما تقبله النفوس، ولا يمكن أن تحيد عنه؛ لأنها جُبِلت وفُطِرت عليه. ثم أتبعه الله تعالى بدليل آفاقيٍ، وهو خلقه وإبداعه للسموات والأرض، وهذا مما يجعل العقل شاهداً لوجوده؛ لأن هذه السموات والأرض بهذه العظمة، وبهذا الخلق البديع والنظام الأنيق لا بد لها من فاطرٍ خالقٍ قائمٍ بأمرها. وهذا مما لا شك فيه. ولذا قطع الله تعالى الشك في وجوده على لسان رسله بكونه فاطر السموات والأرض.

قال شيخ الإسلام ـ رحمه الله ـ ((وكذلك قول الرسل: ﴿ﯓ ﯔ ﯕ﴾ هو نفي أي ليس في الله شك وهو استفهام تقرير يتضمن تقرير الأمم على ما هم مقرون به من أنه ليس في الله شك، فهذا استفهام تقرير، فإن حرف الاستفهام إذا دخل على حرف النفي كان تقريراً كقوله: ﴿ﮥ ﮦ ﮧ ﮨ ﮩ﴾، ﴿ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ﴾، ﴿ﭺ ﭻ ﭼ ﭽﭾ﴾، ومثله كثير))(2)

وقال ابن كثير ـ رحمه الله ـ في معنى الآية: ((وهذا يحتمل شيئين أحدهما أفي وجوده شك فإن الفطر شاهدة بوجوده ومجبولة على الإقرار به فإن الاعتراف به ضروري في الفطر

(1) مفتاح دار السعادة (457/1)، وانظر: معارج الوصول إلى أن أصول الدين وفروعه قد بينها الرسول صلى الله عليه وسلم (ص:10).

(2) مجموع الفتاوى (339/16 ـ 340)، وانظر: الصواعق المرسلة (1221/4).

السليمة ولكن قد يعرض لبعضها شك واضطرار فتحتاج إلى النظر في الدليل الموصل إلى وجوده ولهذا قالت لهم الرسل ترشدهم إلى طريق معرفته بأنه ﴿ ۇ ۈ ۈ﴾ الذي خلقهما وابتدعهما على غير مثال سبق، فإن شواهد الحدوث والخلق والتسخير ظاهر عليهما فلا بد لهما من صانع وهو الله لا إله إلا هو خالق كل شيء وإلهه ومليكه.

والمعنى الثاني: في قولهم ﴿ ﮆ ﮆ ۇ ﴾ أي أفي إلهيته وتفرده بوجوب العبادة له شك وهو الخالق لجميع الموجودات ولا يستحق العبادة إلا هو وحده لا شريك له، فإن غالب الأمم كانت مقرة بالصانع ولكن تعبد معه غيره من الوسائط التي يظنونها تنفعهم أو تقربهم من الله زلفى))[1].

وعلى الاحتمال الثاني الذي ذكره ابن كثير ـ رحمه الله ـ في معنى الآية تكون الآية من أدلة العقول الشاهدة بتوحيد الله ووجوب تفرده باستحقاق العبادة. وبهذا الاحتمال في تفسير الآية قال جمع من المفسرين[2].

ومن الأدلة العقلية الشاهدة بوجود الله تعالى وأنه الخالق لهذا الكون أيضاً قوله تعالى: ﴿ڤ ڤ ڤ ڤ ڤ ڤ ڦ ڦ ڄ ﴾ [الطور: 35]. فهذه الآية أشدُّ قطعاً ودلالةً على وجود الله تعالى؛ لأنها قد اشتملت على حجة عقلية واضحة لا يمكن لأي عقل إنكُارها أو ردُّها؛ إذ هي مقتضى قسمتِه الصحيحة، فإن الإنسان ـ لا يعدو ـ إما أن يكون قد خلق نفسه، أو خلقه غيره، أو خُلِق من غير خالق أي من غير شيء. والعقل يحيل أن يكون الإنسان خالقاً لنفسه، لأن ذلك فوق مقدور الإنسان وطاقته؛ فهو لا يستطيع أن يزيد في حياته بعد وجوده وتعاطيه أسباب الحياة ساعةً واحدةً ولا أصبعاً ولا ظفراً ولا شعرةً فكيف يكون خالقاً لنفسه حال عدمه؟ هذا ممتنع محال في العقول.

كما أن الاحتمال القاضي بأن يكون الإنسان قد خُلِق من غير خالق محال أيضاً عند كل عاقل؛ لأن ذلك معارض لقانون السببية الذي يربط بين المسببات وأسبابها، ويربط النتائج بمقدماتها، والظواهر بعللها، ويستحيل وفقاً له أن يوجد أثر بلا مؤثر، وخلق بلا خالق، ويحكم بأن كل مخلوق لا بد له من خالق.

---

(1) تفسير ابن كثير (506/2).

(2) انظر: جامع البيان (609/13)، الجامع لأحكام القرآن (جـ346/9)، تفسير الواحدي (25/3)، تفسير السمرقندي المسمى بحر العلوم (202/2)، وروح المعاني (185/7).

فإذا بطل القسمان الأولان عقلاً وفطرة تعيَّن القسم الثالث: وهو أن لهم خالقاً خلقهم، ومحدثاً أحدثهم، وهو الربّ العظيم، الخالق لكل شيء، المتصرِّف في كل شيء، المدبِّر للأمور كلها. فكيف يشركون به إلهاً غيره وهو وحده الخالق لهم؟[1].

ومن دلائل العقول الشاهدة بوجوب توحيد الله تعالى وإفراده بالعبادة قوله تعالى: ﴿ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ ﭟ ﭠ ﭡ ﭢ ﭣ ﭤ ﭥ ﭦ ﭧ ﭨ ﭩ ﭪ ﭫ﴾ [المؤمنون: 91].

هذه الآية من أظهر الأدلة الدالة على توحيد الله تعالى وبطلان الشرك في ربوبية الله تعالى وألوهيته؛ إذ هي مشتملة على دليل التمانع[2] الدال على ألوهية الله تعالى بطريق اللزوم؛ إذ يلزم من التمانع في الخلق والإيجاد التمانع في العبادة والألوهية؛ فكما يستحيل أن يكون للعالم ربّان خالقان متكافئان كذلك يستحيل أن يكون لهم إلهان معبودان.

يقول ابن أبي العزّ ـ رحمه الله ـ في تقرير هذا الدليل: «ولما كان الشرك في الربوبية معلوم الامتناع عند الناس كلِّهم، باعتبار إثبات خالقيْن متماثليْن في الصفات والأفعال، وإنما ذهب بعض المشركين إلى أن ثم خالقاً خلق بعض العالم كما يقوله الثنوية في الظلمة، وكما يقوله القدرية في أفعال الحيوان، وكما يقوله الفلاسفة الدهرية في حركة

---

(1) انظر: الصواعق المرسلة (492/2ـ 493)، والرياض الناضرة (ص: 206 ـ 207)، وموقف الطوائف المنتسبة إلى الإسلام من وجود الله وإيجاده المخلوقات (ص: 139 ـ 140).

(2) دليل التمانع: معناه امتناع صدور العالم عن اثنين. وهذا الدليل يقرِّره المتكلمون لإثبات صدور هذا العالم عن خالق واحد، وهو الله عز وجل. وتوضيحه كما قال شيخ الإسلام ابن تيمية ـ رحمه الله ـ (أنه لو كان للعالم صانعان، لكان أحدهما إذا أراد أمرا وأراد الآخر خلافه، مثل أن يريد أحدهما إطلاع الشمس من مشرقها، ويريد الآخر إطلاعها من مغربها أو من جهة أخرى امتنع أن يحصل مراداهما، لأن ذلك جمع بين الضدين، فيلزم إما أن لا يحصل مراد كل واحد منهما، فلا يكون واحد منهما رباً، وإما أن يحصل مراد أحدهما دون الآخر فيكون الذي حصل مراده هو الرب دون الآخر.

وقد يُقرر ذلك بأن يقال: إذا أراد مالا يخلو المحل عنهما، مثل أن يريد أحدهما تحريك جسم ويريد الآخر تسكينه، امتنع حصول مرادهما، وامتنع عدم مراداهما جميعاً، لأن الجسم لا يخلو عن الحركة أو السكون، فتعيَّن أن يحصل مراد أحدهما دون الآخر فيكون هو الرب). [منهاج السنة النبوية (304/3 ـ 305)]. وانظر: درء التعارض (354/9ـ 355)، وشرح الطحاوية لابن أبي العز (ص:30)، وشرح المقاصد في علم الكلام (85/2 ـ 86).

الأفلاك، أو حركات النفوس، أو الأجسام الطبيعية، فإن هؤلاء يثبتون أموراً محدثة بدون إحداث الله إياها، فهم مشركون في بعض الربوبية، وكثير من مشركي العرب وغيرهم قد يظن في آلهته شيئاً من نفع أو ضرٍّ، بدون أن يخلق الله ذلك.

فلما كان هذا الشرك في الربوبية موجوداً في الناس، بيّن القرآن بطلانه كما في قوله تعالى: ﴿ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ ﭟ ﭠ ﭡ ﭢ ﭣ ﭤ ﭥ ﭦ ﭧ ﭨ ﭩ ﭪ ﭫ﴾ [المؤمنون: 91].

فتأمّل هذا البرهان الباهر، بهذا اللفظ الوجيز الظاهر. فإن الإله الحق لا بد أن يكون خالقا فاعلاً، يوصل إلى عابده النفع، ويدفع عنه الضر، فلو كان معه . سبحانه . إله آخر يشركه في ملكه، لكان له خلق وفعل، وحينئذ فلا يرضى تلك الشركة، بل إن قدر على قهر ذلك الشريك وتفرده بالملك والإلهية دونه فعل، وإن لم يقدر على ذلك انفرد بخلقه وذهب بذلك الخلق، كما ينفرد ملوك الدنيا بعضهم عن بعض بملكه، إذا لم يقدر المنفرد منهم على قهر الآخر والعلو عليه. فلا بد من أحد ثلاثة أمور:

إما أن يذهب كل إله بخلقه وسلطانه.

وإما أن يعلو بعضهم على بعض.

وإما أن يكونوا تحت قهر ملك واحد يتصرف فيهم، كيف يشاء ولا يتصرفون فيه، بل يكون وحده هو الإله، وهم العبيد المربوبون المقهورون من كل وجه.

وانتظام أمر العالم كله وإحكام أمره من أدل دليل على أن مدبِّره إله واحد، وملك واحد، ورب واحد، لا إله للخلق غيره، ولا رب لهم سواه. كما قد دل دليل التمانع على أن خالق العالم واحد، لا رب غيره ولا إله سواه، فذلك تمانع في الفعل والإيجاد، وهذا تمانع في العبادة والإلهية. فكما يستحيل أن يكون العالم ربَّان خالقان متكافئان، كذلك يستحيل أن يكون لهم إلهان معبودان.

فالعلم بأن وجود العالم عن صانعين متماثلين ممتنع لذاته، مستقر في الفطر، معلوم بصريح العقل بطلانه، فكذا تبطل إلهية اثنين فالآية الكريمة موافقة لما ثبت واستقر في الفطر من توحيد الربوبية، دالة مثبتة مستلزمة لتوحيد الالهية»[1].

---

(1) شرح الطحاوية (ص: 37. 39). وانظر: الصواعق المرسلة لابن القيم (463/2 . 464)، ومنهاج السنة النبوية (333/3. 335)، ومفتاح دار السعادة (47/2 . 48).

وقريب من معنى هذه الآية قوله تعالى: ﴿ۋ و و ۋ ۋ ې ې ﴾ [الأنبياء: 22]. إذ دلت على أنه لا يجوز أن يكون فيهما آلهة متعددة بل لا يكون الإله إلا واحداً، وعلى أنه لا يجوز أن يكون هذا الإله الواحد إلا الله سبحانه وتعالى، وأن فساد السموات والأرض يلزم من كون الآلهة فيهما متعددة ومن كون الإله الواحد غير الله، وأنه لا صلاح لهما إلا بأن يكون الإله فيهما هو الله وحده لا غيره. فلو كان للعالم إلهان معبودان لفسد نظامه كله؛ فإن قيامه إنما هو بالعدل، وبه قامت السموات والأرض. وأظلم الظلم على الإطلاق الشرك وأعدل العدل التوحيد(1).

فالآية الكريمة بيَّنت امتناع ألوهية غيره تعالى من جهة الفساد الناشيء عن عبادة ما سواه، لأنه لا صلاح للخلق إلا بالمعبود المراد لذاته من جهة غاية أفعالهم ونهاية حركاتهم، وما سوى الله لا يصلح، فلو كان فيهما معبود غيره لفسدتا من هذه الجهة فإنه سبحانه هو المعبود المحبوب لذاته كما أنه هو الرب الخالق بمشيئته(2).

كما أن العقل شاهد أيضاً باستحقاق الله تعالى للأسماء الحسنى والصفات العلى.
وشهادة العقل على أسماء الله وصفاته تكون على وجهين:

الوجه الأول: على سبيل الإجمال. فالعقل دال من حيث الجملة على أن الاتصاف بالصفات في حدِّ ذاته كمال وعدم الاتصاف بها في حدِّ ذاته نقص؛ والله أولى بالكمال من النقص.

ولأن واهب الكمال وموجده أولى بأن يكون متصفاً به من غيره.

ولأنه لو لم يتصف سبحانه وتعالى بالصفتين المتقابلتين(3) لزم أن يتصف بأحدهما(4).

---

(1) شرح الطحاوية (ص: 39) بتصرف يسير.

(2) منهاج السنة النبوية (334/3 . 335) بتصرف يسير.

(3) أعني المتضادتين كالسمع وعدمه، أو البصر وضده.

(4) انظر: الأصفهانية (ص: 118)، والنبوات (241/1)، ومجموع الفتاوى (88/3، 88/6)، والصواعق المرسلة (1080/3 . 1081).

الوجه الثاني: على سبيل التفصيل: فإن العقل قد دل على بعض الصفات اللائقة بالله تعالى، وذلك من خلال مصنوعاته ومفعولاته، وهو ما يسمِّيه بعض العلماء بدلالة الصنعة على الصفات، وهو طريق من طرق الإثبات.

قال ابن القيم ـ رحمه الله ـ «هذا هو الطريق الثاني من طرق إثبات الصفات وهو دلالة الصنعة عليها؛ فإن المخلوق يدل على وجود خالقه، وعلى حياته وعلى قدرته، وعلى علمه ومشيئته. فإن الفعل الاختياري يستلزم ذلك استلزاماً ضرورياً. وما فيه من الإتقان والإحكام ووقوعه على أكمل الوجوه يدل على حكمة فاعله وعنايته. وما فيه من الإحسان والنفع ووصول المنافع العظيمة إلى المخلوق يدل على رحمة خالقه وإحسانه وجوده. وما فيه من آثار الكمال يدل على أن خالقه أكمل منه فمعطي الكمال أحق بالكمال، وخالق الأسماع والأبصار والنطق أحق بأن يكون سميعاً بصيراً متكلماً، وخالق الحياة والعلوم والقدر والإرادات أحق بأن يكون هو كذلك في نفسه، فما في المخلوقات من أنوع التخصيصات هو من أدل شيء على إرادة الرب سبحانه ومشيئته وحكمته التي اقتضت التخصيص. وحصول الإجابة عقيب سؤال الطالب على الوجه المطلوب دليل على علم الرب تعالى بالجزئيات، وعلى سمعه لسؤال عبيده، وعلى قدرته على قضاء حوائجهم، وعلى رأفته، ورحمته بهم. والإحسان إلى المطيعين والتقرُّب إليهم والإكرام وإعلاء درجاتهم يدل على محبته، ورضاه. وعقوبته للعصاة والظلمة وأعداء رسله بأنواع العقوبات المشهودة تدل على صفة الغضب والسخط. والإبعاد والطرد والإقصاء يدل على المقت والبغض. فهذه الدلالات من جنس واحد عند التأمُّل، ولهذا دعا سبحانه في كتابه عباده إلى الاستدلال بذلك على صفاته فهو يثبت العلم بربوبيته ووحدانيته وصفات كماله بآثار صفته المشهودة والقرآن مملوء بذلك. فيظهر شاهد اسم الخالق من نفس المخلوق، وشاهد اسم الرازق من وجود الرزق والمرزوق، وشاهد اسم الرحيم من شهود الرحمة المبثوثة في العالم، واسم المعطي من وجود العطاء الذي هو مدرار لا ينقطع لحظة واحدة، واسم الحليم من حلمه عن الجناة والعصاة وعدم معاجلتهم، واسم الغفور والتوَّاب من مغفرة الذنوب وقبول التوبة، ويظهر شاهد اسمه الحكيم من العلم بما في خلقه وأمره من الحكم والمصالح ووجوه المنافع، وهكذا كل اسم من أسمائه الحسنى له شاهد في خلقه وأمره يعرفه من عرفه ويجهله من جهله، فالخلق والأمر من أعظم شواهد أسمائه وصفاته. وكل سليم العقل

والفطرة يعرف قدر الصانع وحذقه وتبريزه على غيره، وتفرّده بكمال لم يشاركه فيه غيره من مشاهدة صنعته. فكيف لا تعرف صفات من هذا العالم العلوي والسفلي وهذه المخلوقات من بعض صنعه. وإذا اعتبرت المخلوقات والمأمورات وجدتها بأسرها كلها دالة على النعوت والصفات وحقائق الأسماء الحسنى، وعلمت أن المعطلة من أعظم الناس عمى ومكابرة. ويكفي ظهور شاهد الصنع فيك خاصة كما قال تعالى ﴿ڭ ڭ ۀ ہ ہ﴾ [الذاريات: 21] فالموجودات بأسرها شواهد صفات الرب جل جلاله ونعوته وأسمائه، فهي كلها تشير إلى الأسماء الحسنى وحقائقها وتنادي عليها وتدل عليها وتخبر بها بلسان النطق والحال كما قيل:

تأمــل ســطور الكائنــات فإنهــا ... مــن الملــك الأعلــى إليــك رسـائل

وقــد خــطَّ فيهــا لــو تأمَّلــت خطَّهــا ... ألا كــل شــيء مــا خــلا اللــه باطــل

تــشير بإثــبات الصفــات لربهــا ... فــصامتها يهــدي ومــن هــو قائــل

فلست ترى شيئا أدلّ على شيء من دلالة المخلوقات على صفات خالقها، ونعوت كماله، وحقائق أسمائه، وقد تنوعت أدلتها بحسب تنوعها، فهي تدل عقلاً وحساً، وفطرة ونظراً، واعتباراً))[1].

إلا أن تفصيل صفات الله تعالى وإن دلَّ على بعضها العقل، فإن العقل لا يستقل بإثباتها لله تعالى، ولذا وجب التوقف في باب الإثبات حتى يرد الدليل النقلي.

وما دل عليه العقل من الصفات الواردة في كلام ابن القيم والبيهقي ـ رحمهما الله تعالى ـ قد دل الدليل من الكتاب والسنة على إثباتها لله تعالى، وهذا يدل على أن العقل والنقل لا يتعارضان؛ فالعقل الصريح لا يعارض النقل الصحيح.

ومما يؤكد ذلك أن الله تعالى قد خاطب العقل على اتصافه سبحانه وتعالى ببعض الصفات لأن ذلك لا يُنافيه بل مما يُقرُّ به ويُثْبته لله سبحانه وتعالى، ومن ذلك قوله تعالى في إثبات صفة العلم: ﴿ٻ ٻ ٺ ٺ ٺ ٿ ٿ ٿ﴾ [الملك: 14] فاستدل بقدرته على الخلق على اتصافه بالعلم. وقوله في إثبات صفة الإلهية: ﴿ٹ ٹ ٹ ٹ ٹ ڤ ڤ ڤ﴾ [النحل: 17] فاستدل على إلهيته بقدرته على الخلق. وقوله في تقرير صفة

(1) مدارج السالكين (3/354 ـ 356).

الكلام: ﴿ﮧ ﮨ ﮩ ﮪ ﮫ ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ﮱ ﯓ ﯔ ﯕﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞﯟ ﯠ ﯡ ﯢ ﯣ﴾ [الأعراف: 148] فنبه بهذا الدليل على أن من لا يكلم ولا يهدي لا يصلح أن يكون إلهاً، وكذلك قوله في الآية الأخرى عن العجل: ﴿ﭞ ﭟ ﭠ ﭡ ﭢ ﭣ ﭤ ﭥ ﭦ ﭧ ﭨ ﭩ ﭪ ﭫ﴾ [طه: 89] فجعل امتناع صفة الكلام والتكليم وعدم ملك الضر والنفع دليلاً على عدم الإلهية. وهذا دليل عقلي سمعي على أن الإله لا بد أن يكلم ويتكلم، ويملك لعابده الضر والنفع، وإلا لم يكن إلهاً. وقال: ﴿ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ﴾ [البلد: 8-10]. فنبهك بهذا الدليل العقلي القاطع أن الذي جعلك تبصر وتتكلم وتعلم أولى أن يكون بصيراً متكلماً عالماً. فأي دليل عقلي قطعي أقوى من هذا وأبين وأقرب إلى المعقول. وقال تعالى في آلهة المشركين المعطلين: ﴿ﯩ ﯪ ﯫ ﯬﯭ ﯮ ﯯ ﯰ ﯱ ﯲ ﯳﯴ ﯵ ﯶ ﯷ ﯸ ﯹ ﯺﯻ ﯼ ﯽ ﯾ ﯿ ﰀ ﰁ ﰂ ﰃﰄ﴾ [الأعراف: 195] فجعل سبحانه عدم البطش والمشي والسمع والبصر دليلاً على عدم إلهية من عدمت فيه هذه الصفات؛ فالبطش والمشي من أنواع الأفعال، والسمع والبصر من أنواع الصفات[1].

وأيضاً فإن بعض الصفات يتضمن بعضها البعض ويستلزم بعضها الآخر وذلك إنما يُعرف بالعقل؛ فمثلاً صفة الخلق تدل على صفة العلم، والقدرة من لوازم صفة الخلق؛ فثبت أن العقل دلَّ على كثير من هذه الصفات، وأنه لا تعارض بين العقل والنقل.

الطريق الرابع: دليل معجزة الرسل والأنبياء ـ عليهم الصلاة والسلام.

وهذا طريق من طرق إثبات وجود الله تعالى، وقد سلكه أهل السنة في الاستدلال على وجود الله تعالى وربوبيته المستلزم لوجوب توحيده في العبادة. وممن استدل بهذا الطريق على إثبات الصانع: أبو سليمان الخطابي[2] ـ رحمه الله ـ، وأبو يعلى الحنبلي[3]، والبيهقي[4] ـ رحمه الله ـ، وشيخ الإسلام ابن تيمية[5]، وتلميذه ابن القيم[1]، ومن المتأخرين ابن الوزير اليماني ـ رحمه الله[2].

(1) الصواعق المرسلة (3/914 ـ 915) مع تصرف يسير.

(2) انظر: درء التعارض (7/297 ـ 303).

(3) انظر: مجموع الفتاوى (11/377).

(4) انظر: الاعتقاد (ص: 45).

(5) انظر: مجموع الفتاوى (11/379).

يقول ابن القيم ـ رحمه الله ـ: ((وهذه الطريق من أقوى الطرق وأصحها وأدلها على الصانع، وصفاته، وأفعاله، وارتباط أدلة هذه الطريق بمدلولاتها أقوى من ارتباط الأدلة العقلية الصريحة بمدلولاتها، فإنها جمعت بين دلالة الحس والعقل ودلالتها ضرورية بنفسها ولهذا يسميها الله سبحانه آيات بينات، وليس في طرق الأدلة أوثق ولا أقوى منها، فإن انقلاب عصا تَقِلُّها اليد ثعباناً عظيماً يبتلع ما يمر به، ثم يعود عصاً كما كانت من أدل الدليل على وجود الصانع وحياته وقدرته وإرادته وعلمه بالكليات والجزئيات....، وكذلك سائر آيات الأنبياء، فإخراج ناقة عظيمة من صخرة تمخضت بها ثم انصدعت عنها، والناس حولها ينظرون، وكذلك تصوير طائر من طين ثم ينفخ فيه النبي فينقلب طائراً ذا لحم ودم وريش وأجنحة يطير بمشهد من الناس، وكذلك إيماء الرسول إلى القمر فينشق نصفين بحيث يراه الحاضر والغائب، فيخبر به كما رآه الحاضرون، وأمثال ذلك مما هو من أعظم الأدلة على الصانع وصفاته وأفعاله وصدق رسله واليوم الآخر. وهذه من طرق القرآن التي أرشد إليها عباده ودلهم بها، كما دلهم بما يشاهدونه من أحوال الحيوان والنبات والمطر والسحاب، والحوادث التي في الجو وفي الأرض، وأحوال المعلومات من السماء والشمس والقمر والنجوم، وأحوال النطفة وتقلبها طبقاً بعد طبق، حتى صارت إنساناً سميعاً، بصيراً حياً، متكلماً عالماً، قادراً يفعل الأفعال العجيبة، ويعلم العلوم العظيمة، فكل طريق من هذه الطرق أصح وأقرب وأسهل وأوصل من طرق المتكلمين، التي لو صحت لكان فيها من التطويل والتعقيد والتعسير ما يمنع الحكمة الإلهية والرحمة الربانية أن يدل بها عباده عليه، وعلى صدق رسله وعلى اليوم الآخر))[3].

ويقول شيخ الإسلام ابن تيمية ـ رحمه الله ـ في تقرير هذا الدليل: ((...وذلك لأن المعجزة ـ التي هي فعل خارق للعادة ـ تدل بنفسها على ثبوت الصانع، كسائر الحوادث، بل هي أخص من ذلك، لأن الحوادث المعتادة ليست في الدلالة كالحوادث الغريبة؛ ولهذا يسبح الرب عندها، ويمجد ويعظم ما لا يكون عند المعتاد، ويحصل في النفوس ذلة من

(1) انظر: الصواعق المرسلة (3/1197 ـ 1198).

(2) انظر: إيثار الحق على الخلق في رد الخلافات: (ص:54).

(3) الصواعق المرسلة (3/1197 ـ 1198).

ذكر عظمته ما لا يحصل للمعتاد، إذ هي آيات جديدة فتُعطَى حقها، وتدل بظهورها على الرسول، وإذا تبين أنها تدعوا إلى الإقرار بأنه رسول الله فتتقرر بها الربوبية والرسالة))[1].

ويعلل ابن الوزير اليماني ـ رحمه الله ـ كون المعجزة من أقوى الدلالات على إثبات وجود الله تعالى وربوبيته لجمعها بين أمرين:

الأول: الحدوث الضروري. الثاني: المخالفة للطبائع والعادات[2]؛ لأن ما خرج عن العادة والمألوف دلّ على وجود قوة خفية هو صادر عنها. ووجه ذلك أن من كان مشاركاً لغيره في البشرية ولا يقدر من الأشياء المعتادة إلا على مثل ما يقدرون عليه، ويعجز عما يعجزون عنه، ثم ظهر على يديه أمر خارق لعادته وعادتهم دل ذلك على أنه من صنع غيره لا من صُنْعِ نفسِه، واستحال أن يكون هذا الغير من جنسه أو مثلَه، لأنه عاجز مثلُه. فكما أن هذا الغير لم يُشْبِه صنعه صنعهم فكذلك هو غير مشبه إياهم، ولا جائز عليه من معاني النقص ما هو جائز عليهم، فدلت المعجزة على إثبات صانعٍ غيرهم متفردٍ بالكمال ونعوت الجلال[3].

ولذا لما رأى سحرة فرعون معجزة موسى عليه السلام وأنها فوق ما يطيقون ويستطيعون ﴿ٱ ٻ ٻ ٻ ٻ﴾ [الأعراف: 121]؛ فحرَّكت ما كان مقرَّراً في نفوسهم من الإيمان بربوبية الله وتوحيده.

الطريق الخامس: دليل الشرع.

وهذا الطريق هو الطريق الجامع لتلك الطرق كلِّها، فكلّ الطرق السابقة ترجع وتؤول إليه، لأن القرآن قد اشتمل على جميعها.

يقول شيخ الإسلام ـ رحمه الله ـ: ((وقد بيَّنا في غير هذا الموضع أن القرآن ضرب الله فيه الأمثال وهي المقاييس العقلية التي يثبت بها ما يخبر به من أصول الدين كالتوحيد وتصديق الرسل وإمكان المعاد. وأن ذلك مذكور في القرآن على أكمل وجه، وإن عامة ما

---

(1) مجموع الفتاوى (379/11).

(2) إيثار الحق على الخلق في رد الخلافيات: (ص:54).

(3) انظر: المنهاج في شعب الإيمان للحليمي (146/1 ـ 147).

يثبته النظار من المتكلمين والفلاسفة في هذا الباب يأتي القرآن بخلاصته وبما هو أحسن منه على أتم الوجوه بل لا نسبة بينهما لعظم التفاوت))[1]. أ.هـ.

وقال في مقام مشابه: ((... وقد بسطنا الكلام على هؤلاء في غير هذا الموضع، وبينا أن أصول الدين الحق الذي أنزل الله به كتابه وأرسل به رسوله؛ وهي الأدلة والبراهين والآيات الدالة على ذلك، قد بينها الرسول أحسن بيان، وأنه دل الناس وهداهم إلى الأدلة العقلية والبراهين اليقينية التي بها يعلمون المطالب الإلهية، وبها يعلمون إثبات ربوبية الله ووحدانيته وصفاته وصدق رسوله، والمعاد وغير ذلك مما يحتاج إلى معرفته بالأدلة العقلية، بل وما يمكن بيانه بالأدلة العقلية، وإن كان لا يحتاج إليها فإن كثيراً من الأمور تعرف بالخبر الصادق، ومع هذا فالرسول بين الأدلة العقلية الدالة عليها فجمع بين الطريقين السمعي والعقلي. وبينا أن دلالة الكتاب والسنة على أصول الدين ليست بمجرد الخبر كما تظنه طائفة من الغالطين من أهل الكلام والحديث والفقهاء والصوفية وغيرهم بل الكتاب والسنة دلا الخلق وهدياهم إلى الآيات والبراهين والأدلة المبينة لأصول الدين))[2]. انتهى المراد نقله من كلامه رحمه الله.

هذه بعض الطرق عند أهل السنة الدالة على العلم بالله تعالى، وهي تقود إلى العلم الصحيح بالله تعالى وتوحيده الذي يُعتبر شرطاً في شهادة التوحيد "لا إله إلا الله"، لأن هذه الطرق مأخوذة من القرآن المقرِّر لتوحيد العبادة الذي هو معنى لا إله إلا الله. وجميع دلائل القرآن الدالة على العلم بالله ﷻ إنما هي للفت الأنظار إلى وجوب توحيد الله وإفراده بالعبادة، وليس المقصود منها تقرير ربوبية الله تعالى، لأن العلم بربوبية الله تعالى مركوز وكامن في الفطر، والدعوة إليه تحصيل حاصلٍ، وإنما نزل القرآن بالدعوة إلى توحيد العبادة كما قال تعالى: ﴿ٱ ٻ ٻ ٻ ٻ پ پ پ پ ڀ ڀ ڀ ٺ ٺ ٺ ٺ﴾ [الأنبياء: 25].

والطرق الدالة على العلم بالله ﷻ ووجوب توحيده تفوق الحصر والسبر؛ وكما قيل:

إن لله طرائقَ ـ أي للاستدلال على وجوده وتوحيده ـ بعدد أنفاس الخلائق.

---

(1) الفتاوى الكبرى (326/5).

(2) معارج الوصول إلى أن أصول الدين وفروعه قد بينها الرسول ﷺ (ص: 9 ـ 10)، وانظر: النبوات (ص: 241).

وما ذكرته منها يُعتبر مجامع هذه الطرق ومهمَّاتها، ففيه غُنية وكفاية عن غيره ممن لم يُذكر.

فالحاصل أن استحقاق الله للعبادة أعظم الحقائق التي شهدت لها الفطر والعقول والنقول[1] بل ليس في نصوص الشرع أكثر بياناً منه، وذلك لشرفه وعظم مكانته، ولذا كان العلم به شرطاً في شهادة أن لا إله إلا الله لا يُعذر أحد بجهله أو تركه.

المقصد الثاني: اعتراضات المتكلمين على فطرية المعرفة عند أهل السنة ودفعها.

تقدم أن معرفة الله ﷻ فطرية ضرورية، ولا يشترط لحصول أصلها النظر، خلافاً للمتكلمين فإنهم قد أوجبوا النظر لحصول أصلها[2]، ولذا فقد اعترضوا على قول أهل السنة بأن معرفة الله ضرورية باعتراضات عدَّة؛ منها:

الاعتراض الأول:

أن السلف الصالح لا يرون أن الفطرة هي الإسلام، والدليل أنهم يفسِّرون حديث الفطرة: بأنه ما وُلِد عليه المولود وقدره الله عليه من الشقاء أو السعادة[3].

والرد على هذا الاعتراض من وجهين:

الأول: أن هذا القول لا تجوز نسبته إلى عامة السلف بل هو قول ضعيف شاذ قال به بعض السلف كما سبقت الإشارة إلي ذلك[4].

الثاني: أن مقصود القائلين بهذا القول من السلف هو الرد على القدرية[5]، حيث استدلوا بحديث «كل مولود يولد على الفطرة» على نفي خلق أفعال العباد.

---

(1) أي النصوص الشرعية.

(2) سيأتي بيان ذلك عند الحديث على طرق المتكلمين في إثبات وجود الله تعالى.

(3) هذا الاعتراض ذكره صاحب كتاب حقيقة التوحيد بين أهل السنة والمتكلمين (ص:148). ولم أقف على من ذكره من المتكلمين.

(4) انظر: (ص: 277).

(5) القدرية: هم نفاة خلق أفعال العباد، وهم طائفة المعتزلة. يقول القاضي عبد الجبار: ((اتفق كل أهل العدل أن أفعال من تصرفهم وقيامهم وقعودهم حادثة من جهتهم، وأن الله ﷻ أقدرهم على ذلك، ولا فاعل لها، ولا محدثها سواهم، وأن من قال أن سبحانه خالقها ومحدثها، فقد عظم خطؤه)) [المغني في أبواب التوحيد والعدل (3/8)]، وانظر: شرح الأصول الخمسة (ص: 323)، والملل والنحل (ج1/38).

وفي هذا يقول شيخ الإسلام ـ رحمه الله ـ ((وإنما قال الأئمة: وُلِد على ما فطر عليه من شقاء وسعادة، لأن القدرية كانوا يحتجُّون بهذا الحديث على أن الكفر والمعاصي ليس بقدر الله، بل مما فعله الناس، لأن كل مولود يُولَد خلقه الله على الفطرة، وكفره بعد ذلك من الناس. ولهذا قالوا لمالك بن أنس: إن القدرية يحتجون علينا بأوِّلِ الحديث، فقال احتجوا عليهم بآخره. وهو قوله: «الله أعلم بما كانوا عاملين». فبيَّن الأئمة أنه لا حجة فيه للقدرية، فإنهم لا يقولون إن نفس الأبوين خلقا تهوُّدَه وتنصُّرَه، بل هو تهوَّد وتنصَّر باختياره، لكن كانا سبباً في ذلك بالتعليم والتلقين. فإذا أضيف إليهما بهذا الاعتبار، فلأن يضاف إلى الله الذي هو خالق كل شيء بطريق الأوْلى، لأن الله وإن خلقه مولوداً على الفطرة سليماً، فقد قدَّر عليه ما سيكون بعد ذلك من تغييره وعَلِمَ ذلك))[1]. أ. هـ.

ثم بين ـ رحمه الله ـ ضعف تأولهم لهذا الحديث ـ حيث تأوّلوه بما يصلح في الرد على المعتزلة القائلين بنفي خلق أفعال العباد، وهم بذلك قد خالفوا التفسير الصحيح الذي تدل عليه الآيات والأحاديث من أن الفطرة هي الإسلام نظير ما وقع من بعض أهل السنة من تأوّلات ضعيفة لحديث «فحج آدم موسى» لما كذَّب به القدرية ـ فقال رحمه الله: ((مقصود حمَّاد وإسحاق ومالك وابن المبارك، ومن اتّبعهم كابن قتيبة، وابن بطة والقاضي أبي يعلي، وغيرهم هو منع احتجاج القدرية بهذا الحديث على نفي القدر، وهذا مقصود صحيح، ولكن سلكوا في حصوله طُرقاً بعضها صحيح وبعضها ضعيف. كما أن النبي صلى الله عليه وسلم لما ثبت عنه أنه قال: «احتج آدم وموسى، فقال موسى: ربنا أرنا أبانا آدم الذي أخرجنا من الجنة. فقال له: أنت آدم أبو البشر الذي خلقك الله بيده، ونفخ فيك من روحه، وأسجد لك ملائكته، لماذا أخرجتنا ونفسك من الجنة؟ فقال له آدم: أنت موسى الذي كلَّمك الله تكليماً، وخط لك التوراة بيده، فبكم تجد عليَّ مكتوباً قبل أن أخلق ﴿ۓ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ﴾ [طه: 121] قال بأربعين خريفاً. قال فحج آدم موسى».

فهذا الحديث في الصحيحين من حديث أبي هريرة، وهو مروى بإسناد جيد من حديث عمر. فلما توهم من توهم أن ظاهره أن المذنب يحتج بالقدر على من لامه على الذنب، اضطربوا فيه فكذَّب به طائفة من القدرية كالجبَّائي، وتأوَّله طائفة من أهل السنة تأويلات ضعيفة قصداً لتصحيح الحديث، ومقصودهم صحيح لكن طريقهم في رد قول القدرية

(1) درء تعارض العقل والنقل (362/8). وانظر: شفاء العليل (ص: 476).

وتفسير الحديث ضعيفة، كقول بعضهم إنما حجة لكونه أباه، وقول الآخر: لكونه كان قد تاب، وقول الآخر: لكون الذنب كان في شريعة والملام في أخرى، وقول الآخر: حَجَّه لأن الاحتجاج به كان في الآخرة دون الدنيا، وقول الآخر: الاحتجاج بالقدر ينفع الخاصة المشاهدين لجريان القدر عليهم دون العامة، فإن الحديث صريح بأن آدم احتج بالقدر وحج موسى))[1]. أ. هـ.

وحتى على القول الصحيح في تفسيره ـ أعني تفسير قوله ﷺ: «كل مولود يولد على الفطرة» ـ فهو لا يتفق مع مذهب المعتزلة القائلين بنفي خلق أفعال العباد بل هو حجة عليهم. وذلك من وجهين:

الأول: أن المعتزلة ينفون في الأصل أن يكون العبد مولوداً على الإسلام بل يقولون: هو الذي يخلق عمله من الكفر والإيمان[2].

الثاني: أنهم يقولون أن معرفة الله لا تحصل إلا بالنظر المشروط بالعقل[3]؛ فيستحيل أن تكون المعرفة عندهم ضرورية، أو تكون من فعل الله تعالى[4].

الاعتراض الثاني: وهو ما اعترض به القاضي عبد الجبار[5] زاعماً أن لو كان العلم بالله ضروريًّاً لوجب أن لا يمكن نفيه عن النفس بشكٍ أو شبهة؛ والمعلوم خلافه[6].

يقال في الجواب عن هذه الشبهة: أن دفع العلم بوجود الله تعالى عن النفس ونفيَه عنها بشك أو بشبهة أمر لا يمكن وقوعه، ولكن يمكن أن يقول ذلك بلسانه فيكون جَحْداً واستكباراً كما قال

(1) درء التعارض (8/417 ـ 419). وانظر: نفس المصدر (8/377).

(2) انظر: شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار (ص:323).

(3) انظر: المصدر السابق (ص:52).

(4) درء التعارض (8/377 ـ 378)، وانظر: حقيقة التوحيد بين أهل السنة والمتكلمين (ص: 149 ـ 150).

(5) هو: عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار بن أحمد بن خليل العلامة المتكلم، شيخ المعتزلة، أبو الحسن الهمذاني، صاحب التصانيف، من كبار فقهاء الشافعية. حدَّث عنه أبو القاسم التنوخي، والحسن بن علي الصيمري الفقيه، وأبو يوسف عبد السلام القزويني المفسِّر، وجماعة، ولي القضاء بالري. من تصانيفه الكثيرة: ((الأصول الخمسة)).

قال الذهبي: وتصانيفه كثيرة تخرَّج به خلق في الرأي الممقوت. مات في ذي القعدة سنة خمس عشرة وأربع مئة. [سير أعلام النبلاء (17/244 ـ 245)].

(6) شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار (ص:54).

تعالى: ﴿ٱ ٻ ٻ ٻ ٻپ پ پ پ ڀ ڀ ڀ ڀ﴾ [النمل:14]. وكما قال في شأن فرعون لما نفى أن يكون في الكون ربٌّ غيره: ﴿ۋ ۋ ۅ ۅ ۉ ۉ ې ې ې ې ى ى ئا ئا ئە ئە﴾ [الإسراء: 102].

كما أن الله تعالى قد قرّر عباده بقطع الشك في وجوده قائلاً: ﴿ۇ ۇ ۆ﴾ [إبراهيم: 10].

وأما ما يحصل من الشك لبعض الناس في العلم بوجود الله فذلك ليس إنكاراً لأصل الوجود بل هم يحيلون ذلك إلى الطبيعة أو غيرها مما يدل على وجود علوم أولية فطرية في النفس، وإنما حصل ما حصل بسبب المؤثر الخارجي.

يقول شيخ الإسلام: ((وأما ما ذكره ـ يعني الشهرستاني ـ من أن إنكار الصانع ليس مقالة معروفة لصاحب مقالة، فإنه وإن لم يكن مذهباً مشهوراً، عليه أمة من الأمم المعروفة، لكنه ممَّا يعرض لكثير من الناس، ويقوله بعض الناس: إما ظاهراً دون الباطن كحال فرعون ونحوه، وإما باطناً وظاهراً، كما ذكر الله مناظرة إبراهيم صلوات الله عليه وسلامه للذي حاجه في ربه، ومحاجَّة موسى صلوات الله عليه وسلامه لفرعون. لكن هذا لا يمنع أن تكون المعرفة به مستقرة في الفطرة، ثابتة بالضرورة، فإن هذا نوع من السفسطة، والسفسطة حال يعرض لكثير من الناس: إما عمداً وإما خطأً. وكثير من الناس قد ينازع في كثير من القضايا البديهية والمعارف الفطرية في الحسيات والحسابيات، وكذلك في الإلهيات. ومن تأمَّل ما يحكيه الناس من المقالات عن الناس في العلوم الطبيعية والحسابية، رأى عجائب وغرائب. وبنو آدم لا ينضبط ما يخطر لهم من الآراء والإرادات، فإنهم جنس عظيم التفاوت ليس في المخلوقات أعظم تفاضلاً منه))(1).

الاعتراض الثالث: هو ما أشار إليه شيخ الإسلام ـ رحمه الله ـ بقوله: ((فإن قيل: إذا كانت معرفته والإقرار به ثابتاً في كل فطرة فكيف ينكر ذلك كثير من النظار ـ نظار المسلمين وغيرهم ـ وهم يدعون أنهم الذين يقيمون الأدلة العقلية على المطالب الإلهية)).

ثم أجاب عنه من وجهين:

الأول: قال ـ رحمه الله ـ في كلام له: ((أول من عرف في الإسلام بإنكار هذه المعرفة هم أهل الكلام الذي اتفق السلف على ذمهم من الجهمية والقدرية. وهم عند

(1) درء التعارض (403/7 ـ 404). وانظر: مجموع الفتاوى (340/16)، ومنهج أهل السنة والأشاعرة في توحيد الله (288/1 ـ 289).

سلف الأمة من أضل الطوائف وأجهلهم. ولكن انتشر كثير من أصولهم في المتأخرين الذين يوافقون السلف على كثير مما خالفهم فيه سلفهم الجهمية. فصار بعض الناس يظن أن هذا قولٌ صَدَر في الأصل عن علماء المسلمين، وليس كذلك إنما صدر أولاً عمن ذمه أئمة الدين وعلماء المسلمين)). ثم قال:

والثاني: أن الإنسان قد يقوم بنفسه من العلوم والإرادات وغيرها من الصفات ما لا يعلم أنه قائم بنفسه؛ فإن قيام الصفة بالنفس غير شعور صاحبها بأنها قامت به. فوجود الشيء في الإنسان وغيره غير علم الإنسان به. وهذا كصفات بدنه، فإن منها ما لا يراه كوجهه وقفاه. ومنها ما يراه إذا تعمد النظر إليه كبطنه وفخذه وعضديه. وقد يكون بهما آثار من خيلان[1] وغير خيلان، وغير ذلك من الأحوال، وهو لم يره ولم يعرفه، لكن لو تعمد رؤيته لرآه. ومن الناس من لا يستطيع رؤية ذلك لعارض عرض لبصره من العشى أو العمى، أو غير ذلك. كذلك صفات نفسه قد يعرف بعضها، وبعضها لا يعرفه. لكن لو تعمد تأمل حال نفسه لعرفه. ومنها ما لا يعرفه ولو تأمل لفساد بصيرته وما عرض له))[2].

فعزى ـ رحمه الله ـ هذا الإنكار إلى الذهول وعدم العلم بما يقوم في النفس، وهذه حالة سفسوطائية قد تعرض لبعض الناس فينازع في كثير من القضايا البديهية والمعارف الفطرية في الحسيات والحسابيات، وكذلك في الإلهيات، وذلك لا يمنع أن تكون المعرفة بها مستقرة في الفطرة كامنة في النفس.

الاعتراض الرابع: قالوا لو كانت المعرفة ضرورية لكان التكليف بها محالاً، وقد كلَّف الله سبحانه بها. قال تعالى: ﴿□ □ □ □ □ □ □ □﴾ [محمد: 19][3].

فيقال في الجواب عن هذا الاعتراض: أن العلم الذي كلّف الله تعالى به العباد هو العلم بتوحيده وإفراده بالعبادة كما قال تعالى: ﴿□ □ □ □ □ □ □ □﴾، فهذا هو أول الواجبات على المكلَّفين، وأما المعرفة به فلتقرُرها في النفوس لم يكلِّف الله تعالى العباد بالنظر والاستدلال لها، وإن كُلِّفوا باعتقادها؛ ففَرْق بين التكليف باعتقادها

(1) خيلان: جمع أخيل، الأخيلة بثرة تميل إلى السواد تكون في الوجه. انظر: المغرب في ترتيب المعرب (278/1).

(2) مجموع الفتاوى (340/16 ـ 341).

(3) انظر: المواقف (144/1، و229/3).

والتكليف بالنظر والاستدلال لها. ولكن من فسدت فطرته، فشك في وجود الله تعالى فهذا ـ والحال هذه ـ يكلّف بالنظر، لدفع ما طرأ على نفسه من الشك، لا لكون النظر واجباً عليه ابتداءً؛ لأن المعرفة سابقة والشك طارئٌ.

يقول العز ابن عبد السلام: ((النظر لا يكون واجباً على المكلفين إلا أن يكونوا شاكين فيما يجب اعتقاده، فيجب عليهم البحث حينئذٍ))[1].

وأما استدلالهم بقوله تعالى: ﴿□ □ □ □ □ □ □﴾ على وجوب النظر المؤدي للمعرفة بالله تعالى، فهو استدلال بالآية في غير محلِّها؛ إذ الآية في وجوب العلم بتوحيد الله تعالى وإفراده بالعبادة، وليست في وجوب معرفته وإثبات وجوده، لأن العلم بالإلهية غير العلم بالوجود الذي هو توحيد الربوبية؛ فلا وجه إذن للاستدلال بها.

كما أن هذا القول يلزم منه أن لا يُكلَّف الكافر إذا أسلم بالصلاة ولا بالصيام؛ لأنهما ضروريان، وهو باطل قطعاً.

ومن الجدير ذكره هنا: أن قول أهل السنة أن معرفة الله تعالى لا يجب فيها النظر لكونها ضرورية، لا يعني أن الله تعالى ما كلّف أحداً بمعرفته كما يقوله الجاحظ[2] بل الناس مكلَّفون بمعرفته ـ سبحانه وتعالى ـ، ولكن معرفته لا يُشترَط لها النظر؛ لكونها ضرورية أي: تحصل من غير نظر خاص.

الاعتراض الخامس: وهو ما اعترض به الآمدي[3] زاعماً أن لو كانت المعرفة ضرورية لوجد العبد ذلك من نفسه ابتداء، والواقع خلافه؛ فلو خلا وداعي نفسه من مبدء نشئه لم يجد ذلك من نفسه أصلاً، والأصل عدم الدليل المفضي إليه، فمن ادعاه لا بد له من بيانه[4].

والجواب عن هذا الاعتراض من وجهين:

(1) كلام العز بن عبد السلام نقلاً عن هامش الإرشاد والتقريب للباقلاني (223/1).

(2) انظر: المواقف للإيجي (77/1)، ودرء التعارض (354/7).

(3) هو: علي بن أبي علي بن محمد بن سالم، الملقب بسيف الدين، أشعري، متكلم، بارع في علم الأصول، نسبته إلى آمد، وهي مدينة كان لها شأن في الحروب بين العرب والروم. قال الذهبي: قال لي شيخنا ابن تيمية: يغلب على الآمدي الحيرة والوقف، حتى إنه أورد على نفسه سؤالاً في تسلسل العلل وزعم أنه لا يعرف عنه جواباً، وبنى إثبات الصانع على ذلك، فلا يقرر في كتبه إثبات الصانع، ولا حدوث العالم، ولا وحدانية الله ولا النبوات ولا شيئاً من الأصول الكبار. من تآليفه: ((الأحكام في أصول الأحكام)). انظر: سير أعلام النبلاء (364/22 ـ 366).

(4) الأحكام في أصول الأحكام (301/4)، والمواقف للإيجي (78/1).

الوجه الأول: أن الخلو من هذه المعرفة ليس أمراً دائماً، وإنما هو لعارض الصغر وعدم التمييز، ولكن متى ميَّز الصبي عَلِمَ من نفسه ضرورةً أنه مربوب مخلوق لله تعالى. وحصول العارض لا يعارض الأصلية، بل هو رافع لها، ومتى ارتفع العارض رجع الشيء إلى أصله.

الوجه الثاني: قوله أن الأصل عدم الدليل المفضي إليه أي إلى الدليل باطل يعارض ما أخبر الله تبارك وتعالى به من أنه خلق الناس على التوحيد كما في الحديث القدسي: «خلقت عبادي حنفاء كلهم فاجتالتهم الشياطين». وكما في تقريره جل وعلا عبيده وهم في عالم الذر: ﴿ ﭽ ﭾﭿ ﮀ ﮁﮂ ﮃ﴾ [الأعراف: 172].

هذه أهم الاعتراضات التي اعترض بها المتكلمون على فطرية معرفة الله ﷻ، وهي ـ كما مر ـ لا تقدح في أدلة أهل السنة الدالة على فطرية المعرفة، بل ما هي إلا مكابرة للحسيات وجحد للضروريات.

والجدير بالذكر هنا أنَّ ما سلكه المتكلمون من نفي فطرية المعرفة بالله ﷻ ليس ذلك مضطرداً عند بعضهم، فمنهم من قرَّر فطرية المعرفة بالله تارةً ووجوب النظر تارةً.

ومن هؤلاء الشهرستاني[1] حيث قرر في كتابه ((نهاية إقدام العقول))[2]: أن الفطرة الإنسانية شهدت بضرورة فطرتها وبديهة فكرتها على صانع حكيم، عالم قدير، ولهذا لم يرد التكليف بمعرفة وجود الصانع، وإنما ورد بمعرفة التوحيد ونفي الشريك)).

وهو نص صريح يبين فطرية أصل المعرفة بالله ﷻ، وهو موافق لما عليه أهل السنة قاطبة من فطرية هذه المعرفة، وأن التكليف لم يرد بمعرفتها؛ لأنها حاصلة بالفطرة، وإنما جاء التكليف بتقرير التوحيد ونفي الشريك.

ومن الأقوال المقررة لفطرية المعرفة عندهم أيضاً ما جاء عن الرازي ـ وهو من أساطينهم ـ حيث يقول: ((الوجه الثاني: في التنبيه على أن الإقرار بوجود الصانع بديهي، هو

---

(1) هو: أبو الفتح محمد بن أبي القاسم عبد الكريم الشهرستاني، صاحب كتاب الملل والنحل، متكلم، أشعري، تفقه على أحمد الخلوافي وعلي أبي نصر القشيري وغيرهما، وبرع في الفقه، وقرأ الكلام على أبي القاسم الأنصاري وتفرد فيه. صنف كتاب (نهاية الإقدام في علم الكلام) و(المناهج والبيان) وكتاب (المضارعة)، و(تلخيص الأقسام لمذاهب الأنام). ولد سنة (467) أو سنة (479) بشهرستان، وتوفي بها في آخر شعبان سنة (548) أو سنة (549). انظر: أبجد العلوم (3/112 ـ 113)، وكشف الظنون (1/472).

(2) (ص: 124 ـ 125).

أن الفطرة شاهد بأن حدوث دار منقوشة بالنقوش العجيبة، مبنية على التركيبات اللطيفة، الموافقة للحكم والمصلحة يستحيل إلا عند وجود نقاش، عالم، وبانٍ حكيم. ومعلوم أن آثار الحكمة في العالم العلوي والسفلي أكثر من آثار الحكمة في تلك الدار المختصرة، فلما شهدت الفطرة الأصلية بافتقار النقش إلى النقاش، والبناء إلى الباني، فبأن تشهد بافتقار كل هذا العالم إلى الفاعل المختار الحكيم كان أولى.

الوجه الثالث: أن الإنسان إذا وقع في محنة شديدة وبلية قوية لا يبقى في ظنه رجاء المعاونة من أحد، فكأنه بأصل خلقته ومقتضى جبلته يتضرع إلى من يخلِّصه منها ويخرجه عن علائقها وحبائلها، وما ذاك إلا شهادة الفطرة بالافتقار إلى الصانع المدبر))(1).

ولما ذكر ابن تيمية ـ رحمه الله ـ مذاهب الناس وتنازعهم في أصل المعرفة بالله ((هل تحصل ضرورة في قلب العبد، أو لا تحصل إلا بالنظر، أو تحصل بهذا تارة وهذا تارة)) ونسب إلى كثير من الأشعرية وغيرهم من المتكلمين القول بأنها لا تحصل إلا بالنظر قال: ((ومن هؤلاء القائلين بأنها تحصل تارة بالضرورة، وتارة بالنظر أبو حامد، والرازي، والآمدي، وغيرهم))(2).

فالحاصل أن بعض المتكلمين مضطربون في فطرية أصل المعرفة بالله ﷻ، وهذا مما يؤكد قوة هذا الدليل عند أهل السنة، وأن الفطرة تقود إليه، ولذا وقع في كلام بعض أساطينهم، وما ذاك إلا لقوة أصل الباب؛ إذ يهدي إليه عرق الفطرة أي: أصلها.

المقصد الثالث: طرق تحصيل العلم بالله عند المتكلمين مع المناقشة.

المتكلمون لهم طرق في تحصيل العلم بالله تعالى، استقلوا بها عن أهل السنة والجماعة، وهي طرق كلامية تسبقها مقدمات فلسفية وعرة معتاصة(3)، وجلُّها يعتمد على العقل، وما استدلوا به من النقل أوّلوه وأخرجوه عن ظاهره حتى يوافق عقولهم التي جعلوها أصلاً للمنقول، وإذا أخذوا بالنصوص لا يأخذون بها استقلالاً إلا إذا وافقت قضايا العقول

---

(1) التفسير الكبير (94/19).

(2) درء تعارض العقل (354/7).

(3) يقول الشيخ محمد خليل هرَّاس في وصف هذه الطرق: ((فإنها طرق معتاصة يصعب تصورها على كثير من الناس، وفي مقدماتها طول وخفاء ونزاع كثير، بحيث لا يمكن إثباتها بطريق قطعي، فكيف تُجعل سبيلاً لتحصيل أشرف المطالب، وهو الإيمان بالله تعالى!!)). [باعث النهضة الإسلامية ابن تيمية السلفي نقده لمسالك المتكلمين والفلاسفة في الإلهيات (ص: 77)].

عندهم؛ لزعمهم أن دلالات العقول قطعية يقينية بخلاف دلالات النقول، فهي ظنية لا تفيد اليقين.

وبهذا الأصل البِدعي أنكروا دلالات الكتاب والسنة، وخالفوا نهج سلف الأمة الذين أخذوا بظواهر هذه النصوص، وحكموا عليهم بالجهل والبَله، وأنهم يقرؤون كلاماً لا يفهمون معناه، ولا يعرفون مغزاه[1]؛ ولذا دار في كلامهم وتحاورهم أن طريقة الخلف أعلم وأحكم[2]. ومرادهم بطريقة الخلف طريقة المتكلمين التي سلكوها في تأويل الأسماء والصفات حيث إنهم وصفوها بأنها أعلم وأحكم لما فيها من مزيد الإيضاح والبيان، ولما فيها من الرد على الخصوم؛ وهي الأرجح عندهم[3].

وفي هذا المطلب سأتطرق إلى شيءٍ من طرق المتكلمين في تحصيل العلم بالله تعالى مع بيان آثارها.

وقبل الدخول في بيان هذه الطرق لا بد من معرفة مراد المتكلمين بالعلم بالله تعالى، وهل هو موافق لمراد أهل السنة أم مخالف له؟

فبِالنظر في كلام المتكلمين وتقريراتهم التي يوردونها في هذا الباب، فإن مرادهم بالعلم معرفة الصانع ﷻ، والاستدلال العقلي على وجوده وما يجب له، ويمتنع عليه من الصفات[4]. وهذا يخالف ما عليه أهل السنة تأصيلاً وتفصيلاً. أما تأصيلاً: فإن المتكلمين اعتمدوا العقل في باب معرفة الله تعالى ومعرفة صفاته ولم يعوّلوا على النقل لِما قام في أذهانهم من المعارضة بين العقل والنقل، فجعلوا العقل أصلاً في النقل، وحاكماً عليه، والنقلَ محكوماً عليه، لأن دلالة العقل ـ كما مر ـ تفيد اليقين عندهم بخلاف دلالة النقل فهي لا تفيد إلا الظن. وهذا يخالف ما عليه أهل السنة من أن النقل هو الأصل في هذا الباب ومع

(1) يقول ابن القيم ـ رحمه الله ـ: ((فلما ابتنى أمرهم على هاتين المقدمتين الكاذبتين كانت النتيجة استجهال السابقين الذين هم أعلم الأمة بالله وصفاته، واعتقاد أنهم كانوا أميين بمنزلة الصالحين البله الذين لم يتبحروا في حقائق العلم بالله ولم يتفطنوا لدقائق العلم الإلهي، وأن الخلف هم الفضلاء العلماء الذين حازوا قصب السبق واستولوا على الغاية وظفروا من الغنيمة بما فات السابقين الأولين)). الصواعق المرسلة (165/1).

(2) انظر: هذه المقولة في تحفة المريد للبيجوري (ص: 75)، اتحاف السادة المتقين للزبيدي (112/2)، وفتح الباري (352/13).

(3) انظر: مجموع الفتاوى (9/5)، الصواعق المرسلة (163/1).

(4) المواقف للإيجي (148/1 ـ 147).

ذلك فهم لا ينكرون دلالات العقول عليه[1]؛ إذ العقل الصريح ـ عندهم ـ لا يخالف النص الصحيح، ولكن الميزان عندهم هو الشرع، فهو الذي توزن به الأقوال، ويُحكم به على الأعمال.

وأما تفصيلاً: فإن أهل السنة لم يقصروا المعرفة على إثبات الصانع، ومعرفة صفاته فحسب بل جعلوا من أهمّ أقسامها وأعظم مطالبها معرفة استحقاق الله ـ جلَّ وعلا ـ للعبادة؛ إذ ذاك هو محط دعوة المرسلين، وهو أول واجب على المكلَّفين خلافاً لما قرَّره المتكلمون من أن أول الواجبات على المكلَّفين هو النظر والاستدلال على وجود الله تعالى وإثبات ربوبيته[2] لأن غاية التوحيد عندهم هو هذا. ونتج عن هذا الاعتقاد تفسيرهم الخاطئ للاإله إلا الله بمعنى الربوبية. وقد تقدم الكلام عليه[3].

ثم ههنا مقدمتان لا بد من ذكرهما قبل الدخول في بيان طرق المتكلمين في إثبات وجود الله:

الأولى: أن الخوض والبحث لإثبات وجود الله تعالى هو تشكيك في أمر ضروري، والتشكيك في الضروري باطل؛ لأن الإقرار بوجود الله تعالى أمر مركوز في الفطر لا يقبل الشك، ولذا قطع الله ـ سبحانه وتعالى ـ الشكَ في وجوده قائلاً: ﴿ ۏ ۏ ۆ ﴾ [إبراهيم: 10][4]. واستدلال أهل السنة على وجود الله تعالى لا يعني أنهم قد شكُّوا في وجوده ـ تعالى ـ ثم

(1) يقول السمعاني رحمه الله في كتاب الإنتصار لأهل الحديث: (لا ننكر النظر قدر ما ورد به الكتاب والسنة، لينال المؤمن بذلك زيادة اليقين، وثلج الصدر وسكون القلب). [نقلاً عن صون المنطق للسيوطي (ص: 71)]. وانظر: معارج الوصول إلى معرفة أن أصول الدين وفروعه قد بينها الرسول صلى الله عليه وسلم (ص: 10 ـ 11).

(2) انظر: الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار (ص: 39)، والمواقف (1/165 ـ 166).

(3) انظر: (ص:87 ـ 88).

(4) قال ابن القيم: ((فأما الاستدلال بالصنعة. فكثير وأما الاستدلال بالصانع فله شأن، وهو الذي أشارت إليه الرسل بقولهم لأممهم ﴿ ۏ ۏ ۆ ﴾ أي: أيشك في الله حتى يطلب إقامة الدليل على وجوده؟ وأي دليل أصح وأظهر من هذا المدلول؟ فكيف يستدل على الأظهر بالأخفى؟ ثم نبهوا على الدليل بقولهم: ﴿ۆ ۈ ۈ﴾. وسمعت شيخ الإسلام تقي الدين بن تيمية ـ قدس الله روحه ـ يقول: كيف يطلب الدليل على من هو دليل على كل شيء؟ وكان كثيراً ما يتمثل بهذا البيت:

وليس يصح في الأذهان شيء إذا احتاج النهار إلى دليل.

ومعلوم أن وجود الرب تعالى أظهر للعقول والفطر من وجود النهار، ومن لم ير ذلك في عقله وفطرته فليتهمها)). [مدارج السالكين (1/60)].

تطَلَّبُوا الدليل الخارجي لإثبات وجوده كما هي طريقة المتكلمين القائلين بأن أول الواجبات هو الشك في وجود الله تعالى ثم القصد إلى النظر لإثبات وجوده[1]، وذلك لأن أهل السنة لم يعتمدوا العقل المجرّد في إثبات وجود الله تعالى .كما هي طريقة بعض المتكلِّمين .، وإنما استدلوا بالأدلة القرآنية الدالة على وجوده تعالى؛ والاستدلال بالأدلة القرآنية هو فرع الإقرار بوجوده تعالى، لأنهم يقولون عند الاستدلال بها: قال تعالى؛ فوجود الله تعالى أمر متقرِّر عندهم سلفاً، وإنما استدلوا على وجوده من باب المعارضة، ودفع الشُّبَه.

الثانية: أن طرقَ المتكلِّمين في إثبات وجود الله تعالى أكثرها مأخوذ عن الفلاسفة، والفلاسفة مضطربون في إثبات وجود الله تعالى، ومنهم من نفى وجوده؛ كالفلاسفة المشائين[2] القائلين بقدم العالم؛ فلا يجوز للمسلم أن يَعتمد على أقوالٍ تقود إلى الحيرة والاضطراب، أو التوقف في وجود الله تعالى أو في ثبوت صفاته.

وأما بالنسبة لطرق المتكلمين في تحصيل العلم بالله تعالى فهي كثيرة؛ وأهمها ما يلي:

الطريق الأول: الاستدلال العقلي على وجود الله تعالى:

وهذا الطريق أهم الطرق عندهم، وعليه تعويلهم في إثبات وجود الله تعالى.

ومرادهم بالاستدلال العقلي النظر[3] المجرَّد عن الشرع[4]، قالوا: لئلا يلزم الدور؛ لأن الشرع يتوقف ثبوته على إثبات وجود الله تعالى، فلو ثبت وجوده بالشرع للزم الدور؛ لأن كل واحدٍ منهما حينئذ يتوقف على الآخر[5]. والدور عندهم باطل، لأنه يفضي إلى التسلسل الغير متناهي.

(1) المتكلمون اختلفوا في أول الواجبات هل هو الشك أو القصد إلى النظر أو النظر؟ فحذاقهم، كأبي هاشم الجبائي ومن وافقه من المعتزلة ذهبوا إلى أن أول الواجبات هو الشك. وجمهمورهم على أن أول الواجبات هو النظر والاستدلال المؤدي إلى المعرفة. انظر: درء التعارض (353/7).

(2) الفلاسفة المشَّاؤون هم أتباع آرسطو، وهم دهرية منكرون للصانع. سموا بذلك: لأن معلِّمهم الأول (آرسطو) كان من عادته أن يلقي عليهم الدروس وهو يتمشى في رواق، وهم يمشون خلفه. انظر: بيان تلبيس الجهمية (300/1)، وتأريخ الفلسفة اليونانية لأحمد أمين (ص:113).

(3) النظر هو الفكر الذي يطلب به علم أو غلبة ظن، أو هو ترتيب مقدمات علمية أو ظنية ليتوصل بها إلى تحصيل علم أو غلبة ظن. انظر: المواقف للإيجي (116/1)، ومعالم أصول الدين للرازي (ص:22).

(4) وهو النظر في الأعراض وأنها لازمة للأجسام؛ فيمتنع وجود الأجسام بدونها. انظر: مجموع الفتاوى (329/16).

(5) انظر: المواقف (205/1).

ويقال في الجواب عن هذه الشبهة: أن وجود الصانع لو كان واجباً بالنظر العقلي للزم الدور أيضاً، وذلك لأن وجوب النظر غير ضروري؛ إذ هو متوقف على مقدمات مفتقرة إلى أنظار دقيقة، وللمكلَّف أن يقول لا أنظر حتى أعرف وجوب النظر، ولا أعرف وجوب النظر حتى أنظر؛ فيلزم في هذا الدور أيضاً(1).

وعلى القول بأن وجود الله تعالى فطري ضروري ينتفي المحذور في ثبوت وجوده بالشرع أو بالعقل، وهو مذهب أهل السنة كما تقدم من أن وجود الله تعالى فطري ضروري.

ثم إن لهم أربعةَ مسالكٍ في استدلال العقل على وجود الله تعالى، وهي ناتجة عن سبر وتقسيم عقليٍ حاصرٍ؛ حيث قالوا: العالمَ إما جوهر(2) أو عَرَض(3)، وقد يُستدَل بكل واحد منهما؛ إما بإمكانه أو بحدوثه فهذه وجوه أربعة(4).

وهذه الطرق تسبقها مقدمات منطقية عند المتكلمين لم تسلم من القوادح والاعتراضات التي رد بها بعضهم على بعض وأبطل بها بعضهم قول بعض؛ وليس هذا موضع بسطها(5).

وأما هذه المسالك بإيجاز:

المسلك الأول: الاستدلال بحدوث الجوهر على وجود الله تعالى.

قالوا: هذه طريقة الخليل صلوات الله وسلامه عليه حيث قال: ﴿ چچ چچ﴾ [الأنعام: 76]؛ وهي أن العالَم جوهر، والجوهر هو المتحيّز(6) بالذات فهو حادث، وكل حادث لا بد له من محدِث كما تشهد به بديهة العقل؛ فإن من رأى بناء رفيعاً حادثاً جزم بأن له بانياً.

---

(1) انظر: مرهم العلل (ص: 59).

(2) الجوهر في اصطلاح المتكلمين هو اسم لما يتركب منه الشيء. وهو المتناهي الذي لا يقبل الانقسام، كالذرة بالنسبة للأجسام. ومن أخص أوصافه عندهم التحيُّز. انظر: الشامل للجويني (ص:48 ـ 49)، وشرح المقاصد في علم الكلام (287/1، 66/2)، والحدود الأنيقة (ص: 71).

(3) العرض في اصطلاحهم هو: ما يعرض، ويزول؛ كالسواد والبياض؛ ولا يوجد إلا في محل يقوم به، وهو لا يبقى زمانين. انظر: أبجد العلوم (450/2)، شرح المقاصد (180/1)، المواقف (492/1)، والإنصاف للباقلاني (ص:16).

(4) المواقف للإيجي (7/3).

(5) انظر: هذه المقدمات في كتاب الأصول التي بنى عليها المبتدعة مذهبهم في الصفات والرد عليها من كلام شيخ الإسلام ابن تيمية (322/1 ـ 326).

(6) المراد بالتحيز عند المناطقة: الجرم الشاغل قدراً من المساحة. ولا يتمّ ذلك عندهم إلا إذا انتقل في حيز بعد =

وذهب أكثر المعتزلة إلى أن هذه المقدمة استدلالية. واستدلوا عليها من وجهين:

الأول: بأن أفعالنا محدثة ومحتاجة إلى الفاعل؛ لحدوثها، فكذا الجواهر المحدثة، لأن علة الاحتياج مشتركة.

والثاني: بأن الحادث قد اتصف بالوجود بعد العدم، فهو قابل لهما فيكون ممكناً؛ وكل ممكن يحتاج في ترجيح وجوده على عدمه إلى مؤثِر[1].

المسلك الثاني: الاستدلال بإمكان الجوهر.

حيث قالوا: أن العالَم الجوهري ممكن[2]؛ لأنه مركب من الجواهر الفردة الكثيرة، والواجب لا تركيب فيه ولا كثرة بل هو واحد حقيقي، وكلّ ممكن فله علة مؤثرة[3].

الثالث: الاستدلال بحدوث الأعراض:

الأعراض جمع عَرَض، والعَرَض تقدم التعريف به. والأعراض عند المتكلمين أمور حادثة. ويستدلون على حدوثها بتغيُّرها بتعاقب المتضادات منها ـ مثل السواد والبياض ـ على الأجسام، لأن أمارة الحدوث عندهم هي التغيُّر[4].

ودليل الأعراض استدل به المتكلمون على وجود الله تعالى من وجهين:

الوجه الأول: التغير في الأنفس من انقلاب النطفة علقة ثم مضغة ثم لحماً ودماً. قالوا فلا بد لهذه الأحوال الطارئة على النطفة من مؤثر صانع حكيم، لأن حدوث هذه الأطوار لا من فاعل محال، وكذا صدورها عن مؤثر لا شعور له؛ لأنها أفعال عجز العقلاء عن إدراك الحِكَم المودعة فيها.

الوجه الثاني: التغير في الآفاق، وهو ما يشاهد من أحوال الأفلاك والعناصر والحيوان والنبات والمعادن، وغير ذلك[5].

= أن كان في حيز آخر؛ فلا بد له من حركة وسكون. وهما دليلا تغيره. انظر: المواقف (492/1)، والإعلام بما في دين النصارى (ص: 78).

(1) انظر: المواقف (12/3)، وشرح المقاصد (331/1).

(2) الممكن في اصطلاح المناطقة هو القابل للوجود والعدم، ويسمى الجائز. انظر: المصدر السابق (12/3).

(3) المواقف (12/3) بتصرف يسير.

(4) انظر: تمهيد الأوائل للباقلاني (ص: 340)، والفرق بين الفرق (ص: 139).

(5) انظر: المواقف (12/3 ـ 13).

المسلك الرابع: الاستدلال بإمكان الأعراض مقيسة إلى محالها؛ كما استدل به موسى عليه السلام حيث قال ﴿□ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □﴾ [طه: 50] أي أعطى صورته الخاصة وشكله المعين المطابقين للحكمة والمنفعة المنوطة به، وهو أن الأجسام متماثلة متفقة الحقيقة لتركبها من الجواهر المتجانسة على ما عرفت فاختصاص كل من الأجسام بما له من الصفات جائز فلا بد في التخصيص من مخصِّص له[1].

ثم ذكروا بعد هذه الوجوه الأربعة دليلاً على أن وجود الله ذاتي أزلي، فقالوا: أن مدبِّر العالَم إن كان واجب الوجود فهو المطلوب، وإلا كان ممكناً فله مؤثِّر ويعود الكلام فيه، ويلزم إما الدور أو التسلسل[2]، وإما الانتهاء إلى مؤثر واجب الوجود لذاته، والأول

---

(1) المصدر نفسه (13/3).

(2) **الدور** هو توقف الشيء على ما توقف عليه، وهو قسمان: مصرَّح، ومضمر.

فالمصرَّح ما كانت الواسطة فيه واحده، مثاله كأن يقال ـ مثلاً ـ خالد أوجد بكراً، وبكراً أوجد خالداً، فبكر متوقف في وجوده على خالد ثم خالد توقف في وجوده على بكر، والواسطة واحدة، وهي بكر. ويقال له: هذا دور بمرتبة. فإن تعددت المراتب كانت بحسبها. وهذا الدور باطل لما يلزم من التناقض، إذ يلزمه أن يكون الشيء سابقاً مؤثِراً لا مؤثِراً. بل يلزم أن يكون الشيء نقيض نفسه لضرورة المغايرة بين المتقدم والمتأخر، والأثر والمؤثر.

أما الدور المعي مثل: توقف الأبوة على البنوة، والبنوة على الأبوة، فجائز. لأنه من باب الإضافات، وهي اعتبارية لا وجود لها.

والتسلسل: هو ترتيب أمور بعضها على بعض بحيث يكون كل متأخر منها يتوقف في وجوده على سابق عليه. يكون علة لما في وجوده إلى غير نهاية، ويسمى هذا النوع التسلسل في العلل، وفي المؤثرات، وهو باطل باتفاق العقلاء لما يلزمه من عدم وجود شيء من الحوادث، وهذا باطل بالمشاهدة.

وقد عرفه السعد في (شرح المقاصد164/1) بعبارة جامعة فقال: (وهي أن يتراقى عروض العلية والمعلولية لا إلى نهاية، بأن يكون كل ما هو معروض للعلية معروضاً للمعلولية، ولا ينتهي إلى ما تعرض له العلية دون المعلولية؛ فإن كانت المعروضات متناهية فهو الدور بمرتبة إن كانا اثنتين وبمراتب إن كانت فوق الاثنتين وإلا فهو التسلسل). انتهى. وانظر: لما قبله مسائل ومباحث في التوحيد ضمن مجموع فتاوى ورسائل الشيخ عبد الرزاق عفيفي (41/2ـ 42).

بقسميه باطل لما مر في مرصد العلة والمعلول من الأمور العامة[1]، فتعيَّن الثاني ـ أي: الانتهاء إلى موثر واجب الوجود لذاته[2].

قلت: وهو ما يعرف عند أهل العلم بدليل الإمكان والوجوب. وتوضيحه:

أنه تعالى لو كان مستحيل الوجود لم يصح أن يستند إليه الممكن في حدوثه بداهة، لأن المستحيل مالا يتصوّر في العقل وجوده، وفاقد الشيء لا يُعطيه.

ولو كان ممكناً لافتقر في حدوثه إلى من يرجِّح وجوده على عدمه لما تقدم، فإن استمرت الحاجة، فاستند كل في وجوده إلى نظير له من الممكنات لزم إما الدور القبلي، وإما التسلسل في المؤثرات إلى ما لا نهاية، وكلاهما محال.

وإذا انتفى عنه الإمكان والاستحالة ثبت له الوجود ضرورة، لأن أقسام الحكم العقلي ثلاثة، وقد انتفى اثنان، فتعيَّن الثالث، وهو الوجوب، فالله تعالى واجب الوجود؛ فوجوده من نفسه[3].

قلت: ومما يدخل تحت هذه المسالك أيضاً دليل التركيب: «وهو أن ضرورة العقل قاضية بأن كل مركّب، فهو مسبوق بالغير بعد العدم، أما مسبوقيته بالغير فلتقدم أجزائه التي تركب منها كما هو مشاهد في المركبات مثل السرير والجدار. وأما مسبوقيته بالعدم فلأنه مسبوق بعدم التركيب، وكل مسبوق بالغير وموجود بعد العدم، فهو حادث ألبتة، والعالم بأسره من العلويات والسفليات ما بين مركَّب عقلي كالماهية المتعلقة، وما بين مركب خارجي كالأجسام فيكون ـ أي العالم ـ برمته حادثاً، والضرورة قاضية أيضاً بأن كل حادث فهو مفتقر في وجوده إلى موجد، وهو صانعه لامتناع أن يوجد نفسه»[4].

وهذه المسالك التي سلكها المتكلمون لإثبات وجود الله تعالى ردها أهلُ السنة، وأنكروا على القائلين بها، وذلك لأنها طرق مبتدعة مذمومة في الشرع. كما أنها تفتقر إلى مقدمات ليست بيِّنة بنفسها، ولا يمكن إثباتها بطريق القطع مثل قولهم: أن العالم مركب

---

(1) قانون العلة والمعلول تقدم انظر: (ص: 10).

(2) المواقف (3/13 ـ 14).

(3) مسائل ومباحث في التوحيد ضمن مجموع فتاوى ورسائل الشيخ عبد الرزاق عفيفي (2/41 ـ 42).

(4) دلائل التوحيد للقاسمي (ص: 45).

من جواهر فردة وأعراض، وأن الجواهر لا تتعرى عن الأعراض، وأن الأعراض حادثة، وأن ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث.

فإن من الصعوبة بمكان تقرير المقدمات التي يتركب منها هذا الدليل من إثبات الجواهر الفردة التي تتركب منها الأجسام أولاً. ثم إثبات الأعراض التي هي صفات الأجسام ثانياً، ثم إثبات امتناع حوادث لا أول لها، وأن ما لا يخلو عن الحوادث جنساً أو عيناً فهو حادث، إلى غير ذلك مما في مقدمات هذا الدليل من طول وخفاء وتفصيل وتقسيم يتعذر معه ثبوت المُدَّعى.

كما أنها مخُطِرة مخوِّفة في العقل، وأن من اعتمد عليها في أصل دينه يلزمه أحد أمرين:

إما أن يطلع على ضعفها ويقابل بينها وبين أدلة القائلين بقدم العالم فتتكافأ عنده الأدلة، أو يرجح هذا تارة وهذا تارة كما هو حال طوائف من المتكلمين.

وإما أن يلتزم لأجلها لوازم معلومة الفساد في الشرع والعقل، كما التزم جهم لأجلها فناء الجنة والنار، وأبو الهذيل انقطاع حركات أهل الجنة والنار، والتزم قوم ـ وهم الأشاعرة ـ أن الأعراض لا يجوز بقاؤها زمانين بحال على ما في ذلك من مكابرة للحس[1].

وأيضاً هي قد أفضت بأصحابها إلى التعطيل والنفي لصفات الله تعالى الثابتة في كتابه، وعلى لسان رسوله ﷺ حيث جعلوها معوَّل نفيهم لكثير من الصفات[2] كما سيأتي عند ذكر موقف المتكلمين من صفات الله تعالى[3].

وأيضاً فهي مجاراة لقوم لا يثبتون النبوات ولا يروْن أن الله أرسل الرسل وأنزل الكتب، ويقولون إن ذلك ليست حقائق ثابتة في نفسها، فتضمَّن الإعراض عن الشريعة المحمدية إلى مناهج كفرية إلحادية.

يقول الإمام الخطابي ـ رحمه الله ـ: «إنا لا ننكر أدلة العقول والتوصل بها إلى المعارف، ولكنا لا نذهب في استعمالها إلى الطريقة التي سلكتموها في الاستدلال بالأعراض وتعلقها بالجواهر وانقلابها فيها على حدوث العالم وإثبات الصانع ونرغب عنها إلى ما هو أوضح بياناً وأصح برهاناً، وإنما هو الشيء أخذتموه عن الفلاسفة وتابعتموهم

---

(1) باعث النهضة الإسلامية ابن تيمية السلفي نقده لمسالك المتكلمين والفلاسفة في الإلهيات للدكتور محمد خليل هراس (ص: 68). بتصرف. وانظر: درء التعارض (184/3).
(2) انظر: منهاج السنة (303/1 ـ 304).
(3) انظر في ذم هذه الطريقة: الصفدية (275/1).

عليه، وإنما سلكت الفلاسفة هذه الطريقة لأنهم لا يثبتون النبوات ولا يرون لها حقيقة، فكان أقوى شيء عندهم في الدلالة على إثبات هذه الأمور ما تعلَّقوا به من الاستدلال بهذه الأشياء. فأما مثبتو النبوات فقد أغناهم الله تعالى عن ذلك وكفاهم كلفة المؤونة في ركوب هذه الطريقة المنعرجة))[1]. انتهى.

كما أن بعض هذه الطرق قد أفضت ببعض حذّاقهم إلى نفي وجود الله تعالى، لأن ذلك لازمها.

يقول شيخ الإسلام ـ رحمه الله ـ: ((وكذلك ما ابتدعه في هذه الطريق ابن سينا وأتباعه من الاستدلال بالممكن على الواجب أبطل من ذلك، كما قد بسط ذلك في غير هذا الموضع، وحقيقته أن كل موجود فهو ممكن ليس في الوجود موجود بنفسه، مع أنهم جعلوا هذا طريقاً لإثبات الواجب بنفسه، كما يجعل أولئك هذا طريقاً لإثبات القديم. وكلاهما يناقض ثبوت القديم والواجب، فليس في واحد منهما إثبات قديم ولا واجب بنفسه مع أن ثبوت موجود قديم وواجب بنفسه معلوم بالضرورة.

ولهذا صار حذاق هؤلاء إلى أن الموجود الواجب والقديم هو العالم بنفسه. وقالوا: هو الله وأنكروا أن يكون للعالم ربّاً مبايناً للعالم؛ إذ كان ثبوت القديم الواجب بنفسه لابد منه على كل قول، وفرعون ونحوه ممن أنكر الصانع ما كان ينكر هذا الوجود المشهود، فلما كان حقيقة قول أولئك يستلزم أنه ليس موجود قديم ولا واجب، لكنهم لا يعرفون أن هذا يلزمهم، بل يظنون أنهم أقاموا الدليل على إثبات القديم الواجب بنفسه. ولكن وصفوه بصفات الممتنع، فقالوا لا داخل العالم ولا خارجه ولا هو صفة ولا موصوف، ولا يشار إليه، ونحو ذلك من الصفات السلبية التي تستلزم عدمه، وكان هذا مما تنفر عنه العقول والفطر، ويعرف أن هذا صفة المعدوم الممتنع لا صفة الموجود، فدليلهم في نفس الأمر يستلزم أنه ما ثَمَّ قديم ولا واجب، ولكن ظنوا أنهم أثبتوا القديم والواجب، وهذا الذى أثبتوه هو ممتنع، فما أثبتوا قديماً ولا واجباً!!))[2].

ثم إنك تعجب عن هؤلاء المتكلمين حيث يجعلون هذه الطرق هي المُورثة لليقين وأن ما عداها لا يوصل إلى اليقين، ولذا يلزمون الناس بها، ويزعمون أنها أول الواجبات

---

(1) الغنية عن الكلام (ص: 30) أو بيان تلبيس الجهمية (254/1).

(2) مجموع الفتاوى (149/13 ـ 150).

على المكلَّفين، وأن من لم يثبت وجود الله على طريقتهم ليس بمؤمن، فيكلِّفون العوام بفهم هذه الأمور الدقيقة التي قد يعجز حتى بعض علمائهم عن فهمها والقطع بها فيقعون في ظلمات الحيرة ودياجير الشك كما هو واقع كثير من علماء المتكلمين ممن سجلوا اعترافاتهم بأن هذه الطرق لم توصلهم إلى اليقين، لِمَا رأَوْه من فساد أدلتها أو تكافئها. وقد مر شيء من ذلك[1].

الطريق الثاني: الاستدلال النقلي على وجود الله تعالى.

وهذه الأدلة النقلية لم يستدل بها المتكلمون استقلالاً كما هي طريقة أهل السنة، وإنما استدلوا بها لأنها قد وافقت عقولهم؛ فهي للاعتضاد لا للاعتماد.

ومن أشهر ما استدلوا به الآيات الدالة على التمانع[2]، وهي قوله تعالى: ﴿ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ ﭟ ﭠ ﭡ ﭢ ﭣ ﭤ ﭥ ﭦ ﭧ ﭨ ﭩ ﭪ ﭫ﴾ [المؤمنون: 91]، وقوله: ﴿ﯢ ﯣ ﯤ ﯥ ﯦ ﯧ ﯨ﴾ [الأنبياء: 22]، وقوله تعالى: ﴿ﭶ ﭷ ﭸ ﭹ ﭺ ﭻ ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ﴾ [الإسراء:42][3].

قالوا: هذه الآيات دالة على إثبات وجود الله تعالى؛ للتمانع ـ أي: لامتناع صدور هذا العالم عن إلهين اثنين[4]؛ فقصروا دليل التمانع على إثبات الربوبية. والصحيح أن دليل التمانع هو في تقرير توحيد الألوهية، وهو دال بالتضمّن على توحيد الربوبية. وتوحيد الربوبية ـ كما هو معلوم ـ أمر كامن ومركوز في الفطر فلا حاجة إلى إثباته.

يقول شيخ الإسلام ـ رحمه الله ـ: «وكثير من أهل النظر يزعمون أن دليل التمانع هو معنى قوله تعالى ﴿ﯢ ﯣ ﯤ ﯥ ﯦ ﯧ ﯨ﴾ لاعتقادهم أن توحيد الربوبية الذي قرروه هو توحيد الإلهية الذي بيّنه القرآن، ودعت إليه الرسل ـ عليهم السلام ـ، وليس الأمر كذلك

---

(1) انظر: (ص: 278 ـ 279). ولمزيد من هذه الاعترافات انظر: مجموع الفتاوى (28/4)، والصواعق المرسلة (166/1 ـ 168، 1262/4 ـ 1263).

(2) التمانع تقدم التعريف به انظر: (ص: 286).

(3) رسالة أبي الحسن إلى أهل الثغر (ص: 156 ـ 157)، شرح المقاصد (63/2)، والتبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية (ص: 156).

(4) وانظر: ما تقدم في تعريف التمانع (ص:286).

بل التوحيد الذي دعت إليه الرسل ونزلت به الكتب هو توحيد الإلهية المتضمن توحيد الربوبية، وهو عبادة الله وحده لا شريك))[1].

وقال ابن أبي العز . رحمه الله . في تقرير هذا الدليل والرد على المتكلمين في مخالفة وجهه: ((وقد ظن طوائف أن هذا دليل التمانع الذي تقدم ذكره، وهو أنه لو كان للعالم صانعان الخ، وغفلوا عن مضمون الآية، فإنه سبحانه أخبر أنه لو كان فيهما آلهة غيره، ولم يقل أرباب. وأيضاً فإن هذا إنما هو بعد وجودهما، وأنه لو كان فيهما وهما موجودتان آلهة سواه لفسدتا، وأيضاً فإنه قال: ﴿ ى﴾، وهذا فساد بعد الوجود، ولم يقل: لم يوجدا. ودلت الآية على أنه لا يجوز أن يكون فيهما آلهة متعددة، بل لا يكون الإله إلا واحداً، وعلى أنه لا يجوز أن يكون هذا الإله الواحد إلا الله . سبحانه وتعالى .، وأن فساد السموات والأرض يلزم من كون الآلهة فيهما متعددة، ومن كون الإله الواحد غير الله، وأنه لا صلاح لهما إلا بأن يكون الإله فيهما هو الله وحده لا غير. فلو كان للعالم إلهان معبودان لفسد نظامه كله، فإن قيامه إنما هو بالعدل، وبه قامت السموات والأرض. وأظلم الظلم على الإطلاق الشرك، وأعدل العدل التوحيد. وتوحيد الإلهية متضمن لتوحيد الربوبية دون العكس؛ فمن لا يقدر على أن يخلق يكون عاجزاً، والعاجز لا يصلح أن يكون إلهاً. قال تعالى: ﴿ڻ ڻ ۀ ۀ ہ ہ ہ﴾ [الأعراف: 191]، وقال تعالى: ﴿ٹ ٹ ٹ ٹ ڤ ڤ ڤ ڤ﴾ [النحل: 17]، وقال تعالى: ﴿ڇ ڇ ڇ ڇ ڍ ڍ ڌ ڌ ڎ ڎ ڈ ڈ ژ﴾ [الإسراء:42]. وفيها للمتأخرين قولان: أحدهما لاتخذوا سبيلاً إلى مغالبته. والثاني . وهو الصحيح المنقول عن السلف، كقتادة وغيره، وهو الذي ذكره ابن جرير ولم يذكر غيره .: لاتخذوا سبيلاً بالتقرب إليه، كقوله تعالى: ﴿ئۇ ئې ئې ئې ئى ئى ئى ی ی ی ی﴾ [المزمل: 19]، وذلك أنه قال: ﴿ چ ڇ ڇ ڇ ڍ ڍ﴾. وهم لم يقولوا إن العالم له صانعان، بل جعلوا معه آلهة اتخذوهم شفعاء، وقالوا ﴿ ک ک گ گ گ گ ڳ ڳ﴾ [الزمر: 3] بخلاف الآية الأولى)). أ. هـ[2].

---

(1) شرح الأصفهانية، بتحقيق السعوي (ص:104 . 105).

(2) شرح الطحاوية (ص: 39 . 40)، وانظر: بيان تلبيس الجهمية (478/1 . 479)، والصواعق المرسلة (462/2).

فتبيَّن من كلام هؤلاء الأعلام أن دليل التمانع هو في تقرير توحيد الله ﷻ بالعبادة الذي هو معنى لا إله إلا الله، إذ هو مُساق ـ أي التمانع ـ ليقود إلى العلم بالألوهية، الذي هو شرط كلمة التوحيد لا إله إلا الله.

كما بان من كلامهم أيضاً فساد تفسير المتكلمين لهذه الآيات بقصرها على توحيد الربوبية بسبب الخلط عندهم بين توحيد الربوبية وتوحيد الألوهية؛ إذ توحيد الألوهية عندهم هو عين توحيد الربوبية، وهو المطلوب من العباد كما تقدم.

وعلى هذا، فإن هذا الدليل لا يقود المتكلمين إلى المعرفة اليقينية الصحيحة المطلوبة من العباد، والتي هي العلم بالتوحيد الذي هو شرط في نفع كلمة التوحيد لا إله إلا الله، وقد ذكرنا فيما مضى شواهد الإخلال بتوحيد الألوهية عند المتكلمين من الوقوع في الشرك والتصدي للدفاع عن عقائد القبورية عند ذكر الأثر المترتب على تفسيرهم لمعنى لا إله إلا الله بتوحيد الربوبية [1].

موقف المتكلمين من صفات الرب تعالى.

بيان موقف المتكلمين من صفات الله تعالى له تعلُّق وثيق بطرق تحصيل العلم بالله تعالى، وذلك من جهتين:

الأولى: أن العلم بصفات الله تعالى مما يدخل تحت باب العلم بالله تعالى كما تقدم[2].

الثانية: أن المتكلمين بنوا الإثبات والنفي لصفات الله تعالى على تلك المسالك المتقدمة التي اعتمدوا عليها في إثبات وجود الله تعالى، ولذلك يعتبر اعتقادهم في باب الصفات هو أثر من آثار تلك المسالك التي اعتمدوها في باب إثبات وجود الله تعالى.

وقد تقدمت الإشارة إلى أن المسالك التي أثبتوا بها وجود الله ﷻ قد أفضت بهم إلى التعطيل والنفي لصفات الله تعالى. وبقي أن نشير إلى أن المتكلمين في هذا التعطيل هم على درجات، وهي:

1 ـ من نفى نفياً كليّاً وهم المعتزلة[3] من الجهمية.

---

(1) انظر: (ص: 107 ـ 108).

(2) انظر: (ص: 242 ـ 243).

(3) المعتزلة سموا بذلك لاعتزال واصل بن عطاء الغزَّال مجلس الحسن بن أبي الحسن البصري لما اختلف معه في حكم مرتكب الكبيرة؛ ويجمع المعتزلة القول بنفي الصفات، وخلق القرآن، وأن الله لا يُرى في الآخرة، وأن الله ليس خالقاً =

2 ـ من نفى نفياً جزئياً وهم الأشاعرة، ومن وافقهم من الماتريدية[1].

إلا أن شبهة النفي عند الجميع واحدة، وهي: أن إثبات الصفات يقتضي حلول الحوادث بالله ﷻ، والله ـ تعالى ـ منزه عن الحوادث؛ لأن الصفات عندهم من باب الأعراض، والأعراض حادثة أو من خصائص الحادث[2].

وليس المقام هنا مقامَ تفصيل لما نفاه المتكلمون وأثبتوه من الصفات وما تعلَّقوا به من شبهات، وإنما المقصود الإشارة ولو بإجمال إلى موقفهم من صفات الله ﷻ، لأن ذلك يقودنا إلى أن المتكلِّمين لم يعرفوا الله ﷻ المعرفة التامة الصحيحة التي هي من مقتضيات شهادة أن لا إله إلا الله؛ إذ المعرفة بصفات الله تعالى تتعلّق بالعلم بالمشهود له، وهو الله ﷻ.

وسيأتي مزيد بيان لذلك عند مبحث جهل أهل التعطيل بالله ﷻ، فنرجئ الكلام إلى هناك[3].

المطلب الثاني: حكم الإيمان بالتقليد.

هذه المسألة لها تعلُّق وثيق بطرق تحصيل العلم من جهة أن التقليد هل هو طريق لحصول العلم بالتوحيد؟ أو أن التقليد ليس محصِّلاً للعلم بالتوحيد فيكون المقلِّد لم يتحقق فيه شرط العلم بالتوحيد، فلم تصح منه شهادة أنْ لا إله إلا الله.

أو بعبارة أخرى: هل يصح إيمان المقلِّد؟ والبعض يعبِّر فيقول: هل يكون مؤمناً من اعتقد الإسلام دون استدلال، أم لا يكون مؤمناً مسلماً إلا من استدلَّ[4]؟

= لأفعال العباد، وأن صاحب الكبيرة في الدنيا في منزلة بين المنزلتين، لا مؤمن ولا كافر. ويسمون أيضاً: القدرية والعدلية. وافترقوا إلى عشرين فرقة كل فرقة منها تكفر سائرها. انظر: مقالات الإسلاميين (235/1)، والملل والنحل (40/1 ـ 43).

(1) الماتريدية هم: أتباع أبي منصور الماتريدي، وهم معطلة في باب الصفات، مرجئة في باب الإيمان، ومذهبهم في الاعتقاد يُشبه إلى حدٍّ كبير مذهب الأشاعرة إلا أن هناك فروقاً دقيقة نص عليها بعض أهل العلم. انظر: مقدمة الإبانة في أصول الديانة بقلم الشيخ حماد الأنصاري.

(2) انظر: المواقف للإيجي (609/2).

(3) انظر: (ص: 373 ـ 389).

(4) هذا تعبير ابن حزم الظاهري رحمه الله تعالى كما في الفصل والملل (67/4).

وقبل ذكر الخلاف في هذه المسألة، وبيان وجه الحق فيها يحسن بنا أن نعرِّف التقليد، ونوضِّح من هو المقلِّد.

ثم إن من الأصول المسلَّمة التي لا محل للاختلاف عليها: أن تقليد النبي ﷺ غير مقصود بالكلام في أحكام التقليد، لأن تقليد النبي ﷺ هو الدين وهو الشِرعة؛ فمن قلّد النبي ﷺ فقد أتى بالواجب، لأن تقليد النبي ﷺ في ذاته هو الواجب، وإلا لفات مقصود الرسالة والحكمة منها لأن من أعطي الرسالة والنبوة أمر بعرض الإسلام أولاً على الكفرة، فلو كان الإسلام لا يصح بالعرض والتقليد لما كان لإرسال الرسل حكمة أو فائدة[1].

إذا ثبت هذا، فإن التقليد معناه في اللغة: وضع الشيء في العنق محيطاً به كالقلادة[2]؛ ((فكأن المجتهد جعل الفتوى في عنق السائل، أو أن السائل جعل الأمر في عنق المسئول. وكلا الأمرين صحيح))[3].

وفي الاصطلاح عرَّفه الفقهاء بتعاريف كثيرة، ومن أدق ما قيل فيه: قبول قول من ليس قوله دليلاً بغير دليل[4].

وهذا التعريف يعتبر جامعاً مانعاً؛ لأنه يخرج العمل بقول الرسول ﷺ وبالإجماع، فلا يسمَّى ذلك تقليداً بل هو اتباع، لأنه اتباع للحجة، ولكن قد يسمى تقليداً على وجه المجاز والتوسع[5].

وبهذا يظهر الفرق بين المقلِّد والمتبع؛ فالمقلِّد هو الذي يعمل بقول من ليس قوله حجة بلا حجة. وأما المتبع فهو الذي يعمل بما ثبتت عليه الحجة.

---

(1) انظر: شرح الفقه الأكبر (ص: 15)، ومختصر ابن الحاجب (1248/2)، و درء التعارض (442/7).

(2) انظر: الصحاح للجوهري (527/2)، والقاموس المحيط (625/1) باب الدال ـ فصل القاف، ولسان العرب (276/11)، والأصول من علم الأصول لابن عثيمين (ص: 87).

(3) هامش تقريب الوصول إلى علم الأصول لابن جزي الكلبي لمحققه الدكتور محمد المختار بن محمد الأمين الشنقيطي (ص: 444).

(4) انظر: مختصر ابن الحاجب (1248/2)، والإحكام للآمدي (297/4)، والعدة لأبي يعلى (1216/4).

(5) انظر: لوامع الأنوار البهية (جـ267/1)، وإرشاد الفحول (345/2)، والأصول من علم الأصول (ص: 87).

وفي هذا المعنى يقول ابن خواز منداد[1] ـ من علماء المالكية ـ: ((كل من اتبعت قوله من غير أن يجب عليك قبوله لدليل يوجب ذلك فأنت مقلِّده،... وكل من أوجب عليك الدليل اتباع قوله فأنت متبعه))[2] انتهى.

هذا ما يتعلَّق بتعريف التقليد، والفرق بينه وبين الاتباع.

ثم إن التقليد من الاصطلاحات التي حصل فيها الاشتباه بسبب مزايدات علماء الكلام فيه؛ حيث إن التقليد في اصطلاحهم ما خالف طريقتهم في تقرير الأدلة وتحريرها، فمن لم يكن على طريقتهم في النظر والاستدلال فهو المقلِّد ولا إيمان لمقلِّد عندهم[3]. وقد أشاعوا هذه المقالة حتى استقر في كثير من الأذهان أن التقليد مرادف لعدم النظر في علم الكلام، وبهذا صار التقليد يطلق على معنيين، المعنى الأول معنىً حقيقي: وهو الذي تقدم من أن التقليد هو العمل بقول من ليس قوله إحدى الحجج بلا حجة. والمعنى الثاني معنىً مخترع، وهو الاقتصار على النظر على طريقة السلف، بدون نظر خاص[4].

ثم إن التقليد ـ بالمعنى الحقيقي ـ إما أن يكون في ذات المعرفة بالتوحيد أو يكون للمعرفة بالتوحيد؛ فأما التقليد في ذات المعرفة فهذا لا يصح به الإيمان بالاتفاق، لأن الإيمان لا يتحقق إلا بالعلم المفيد للجزم واليقين، والمقلِّد في المعرفة لا يحصل له هذا العلم المفيد لليقين.

وقد نقل الإجماع على ذلك المعلِّمي ـ رحمه الله ـ حيث قال في ((رفع الاشتباه))[5]: ((وعلى هذا لا يكون خلاف حقيقي في أن التقليد بمعناه الحقيقي لا يكفي في أصول الدين، ولا سيما أصل الأصول، وهو لا إله إلا الله)).

---

(1) ابن خواز أو خويز منداد هو: محمد بن علي بن إسحاق بن خويز منداد ويقال خواز منداد، الفقيه المالكي، يكنى أبا عبد الله، وقيل: أبا بكر. تفقه بأبي بكر الأمهري وسمع من أبي بكر بن داسة، وأبي إسحاق الهجيمي وغيرهما، وصنف كتباً كثيرة منها: كتابه الكبير في الخلاف، وكتابه في أصول الفقه، وكتابه في أحكام القرآن، توفي في أواخر المائة الرابعة. انظر: لسان الميزان (291/5).

(2) جامع بيان العلم وفضله (993/2) فقرة (1895).

(3) الحكم بعدم صحة إيمان المقلِّد ليس مذهباً لجميع المتكلمين بل جمهورهم على خلافه، فهو قول لشذاذهم وغلاتهم. انظر: درء التعارض (407/7 ـ 408، 441)، وفتح الباري (362/13 ـ 363).

(4) رفع الاشتباه عن معنى العبادة والإله (ص: 75) بتصرف.

(5) (ص: 75).

وأما التقليد للمعرفة، فإنَّ المتتبع لأقوال أهل العلم يجد أنهم اختلفوا في المقلِّد للمعرفة بالتوحيد، هل يصح توحيده أو لا يصح، وإذا كان صحيحاً هل يأثم بترك النظر والاستدلال أو لا يأثم ؟

والخلاف في هذه المسألة واقع بين أهل السنة والمتكلِّمين من جهة، وبين أهل السنة فيما بينهم من جهة أخرى[1].

ولما كانت مسألتنا تتعلَّق بالعلم بمعنى شهادة أن لا إله إلا الله فلا داعيَ أن نذكر خلاف المتكلِّمين في صحة إيمان المقلِّدين في المعرفة[2]؛ لأن المعرفة عند المتكلِّمين غير المعرفة عند أهل السنة؛ فالمعرفة عند المتكلِّمين ـ كما تقدم[3] ـ هي العلم بوجود الله تعالى وربوبيته، وأما عند أهل السنة فهي العلم بتوحيد الله تعالى وإفراده بالعبادة الذي هو شرط الشهادة؛ إذ المعرفة بوجود الله تعالى وربوبيته ـ عند أهل السنة ـ فطرية ضرورية لا يُتصور فيها التقليد أصلاً، بخلاف هذه المعرفة عند المتكلمين فإنها استدلالية؛ ولذا يمنعون التقليد فيها[4].

فانحصر الخلاف إذن بين أهل السنة في شرط العلم بالتوحيد هل يجب لتحصيله النظر والاستدلال أو يُكتفى بالتقليد بلا إثم؟

وقبل أن نبين خلاف أهل السنة في هذه المسألة ننبه إلى مسائل يحصل فيها الخلط واللبس كثيراً.

---

(1) في تارك النظر، وهو المقلد في التوحيد أقوال ثلاثة:

الأول: أنه مؤمن غير عاصٍ بترك النظر.

الثاني: أنه مؤمن لكن عاصٍ إن ترك النظر مع القدرة.

الثالث: أنه كافر. والقولان الأولان لأهل السنة، والثالث لغلاة المتكلمين. انظر: مختصر الدر الثمين والمورد المعين على منظومة المرشد المعين على الضروري من علوم الدين (ص: 20).

(2) جمهور المتكلمين يوجبون النظر والاستدلال في المعرفة بالله تعالى، والغالية منهم: يقولون بعدم صحة إيمان المقلِّد في المعرفة بالله تعالى. انظر: شرح الأصول الخمسة (ص:39)، والشامل للجويني (ص:32)، والإنصاف للباقلاني (ص:22)، ومختصر الدر الثمين والمورد المعين (ص: 19)، ودرء التعارض (407/7)، وفتح الباري لابن حجر (361/13).

(3) انظر: (ص: 300).

(4) انظر: المصادر المتقدمة.

الأولى: صحة الإيمان بالتقليد. والثانية: تأثيم العامل بالتقليد. والثالثة: أن التقليد طريق وليس تحقيقاً. أما المسألة الأولى، فإن أهل السنة مجمعون ـ في الجملة ـ على أن التقليد إذا قاد إلى العلم الصحيح بالعقائد فإن الإيمان يصح به، وذلك خلافاً لبعض المتكلمين ممن لا يصححون إيمان المقلِّدين.

وأما المسألة الثانية ـ وهي تأثيم العامل بالتقليد ـ فهذه هي التي وقع النزاع فيها بين أهل السنة؛ فالقائلون بوجوب النظر يأثِّمون من يترك النظر ويعمل بالتقليد[1]؛ ومن يرى جواز التقليد لحصول المعرفة بالتوحيد لا يقول بتأثيم تارك النظر والاستدلال للمعرفة مطلقاً[2].

وكثير ممن لا يتنبَّه إلى هاتين المسألتين يُلحق خلاف أهل السنة القائلين بوجوب النظر بخلاف المتكلمين الذين لا يصححون إيمان المقلِّد، فيَنْسِب ـ خطأً ـ إلى أهل السنة القائلين بوجوب النظر القول بعدم صحة إيمان المقلِّد.

وأما المسألة الثالثة ـ وهي أن التقليد طريق وليس تحقيقاً ـ فالمراد أنه طريق يقود إلى العلم الصحيح بالعقائد، وليس المراد أن ذات التقليد يتحقق به الإيمان. ووجه ذلك: أنه إذا حصل للمقلِّد اعتقاد العلم الصحيح بالعقيدة، فلا يسمَّى بعد ذلك مقلِّداً في الحقيقة، لأن الاعتقاد لا يكون إلا عن علمٍ ويقين، وإنما كان تقليده في الطريق المؤدِّي إلى هذا الاعتقاد، وذلك أنه إذا علم الحق واعتقده صار عالماً جازماً؛ فالعلم والتقليد ضدَّان، والضدان لا يجتمعان ولا يرتفعان.

إذا ثبت هذا، فإن جماهير أهل السنة لا يوجبون النظر والاستدلال للمعرفة بالتوحيد، لأن العلم عندهم قد يحصل بالتقليد، والتقليد جائز عندهم في الجملة[3].

---

(1) القائلون بوجوب النظر من أهل السنة: منهم من يوجبه على كل أحد حتى على العامة والنساء، ومنهم من يقصره على القادر دون العاجز. انظر: مجموع الفتاوى (202/20).

(2) ليس مراد أهل السنة بالنظر هنا النظر الذي أحدثه المتكلمون وإنما مرادهم النظر على طريقة السلف، وهو النظر في الأدلة الشرعية واستنباط الأحكام منها، حتى يتوصل الناظر من خلال ذلك إلى المعرفة اليقينية بتوحيد الله عز جل وإفراده بالعبادة. وهو ما يعبر عنه بعض أهل السنة بالنظر الخاص. انظر: مجموع الفتاوى (202/20)، ورفع الاشتباه للمعلمي (ص: 75).

(3) انظر: شرح الفقه الأكبر (ص: 15)، والمفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم (182/1)، ودرء التعارض (441/7)، ومجموع الفتاوى لابن تيمية (202/20، 203 ـ 204)، وإرشاد الفحول للشوكاني (348/2 ـ =

وبعض أهل السنة منع التقليد مطلقاً، ومن ذلك التقليد لتحصيل العلم بمعنى شهادة التوحيد، ويقولون هو عاصٍ بترك ما وجب عليه من النظر[1] والاستدلال[2]. وهو مذهب ابن جرير الطبري[3] ـ رحمه الله ـ، واختاره جمع من المتأخرين، منهم: المعلمي[4] ـ رحمه الله ـ، وأومأ إليه شيخ الإسلام محمد بن عبد الوهاب في الأصول الثلاثة حيث قال: ((يجب على كل مسلم ومسلمة تعلم ثلاثة مسائل)). وذكر منها: ((معرفة الله تعالى بالأدلة))[5].

وفيما يلي نذكر أدلة الفريقين من أهل السنة، ونبيّن الراجح منها:

أولاً: أدلة المجيزين للتقليد للمعرفة بالتوحيد:

استدل أهل السنة المجيزون للتقليد في المعرفة بشهادة التوحيد لا إله إلا الله بأدلة كثيرة منها:

1 ـ عموم قوله تعالى: ﴿ ۀ ۀ ہ ہ ہ ہ ھ ھ ﴾ [النحل: 43].

قالوا: ففي هذه الآية أرشد الله تعالى من لا يعلم إلى سؤال أهل الذكر، وهم العلماء، وذلك في عموم المسائل فدخل أصل الدين، فلو كان العمل بالتقليد في أصول الدين لا يجوز لما أمرنا الله تعالى بالأخذ عنهم.

والآية في سياق إثبات الرسالة، وهو من أصول الدين.

ولأن العامي لا يتمكن من معرفة الحق بأدلته، فإذا تعذر عليه معرفة الحق بنفسه لم يبق إلا التقليد؛ لقوله تعالى: ﴿ ہ ہ ہ ھ ﴾ [التغابن: 16][6].

2 ـ كما استدلوا أيضاً بإجماع السلف على قبول الشهادتين من غير أن يقول لقائلهما: هل نظرت[1]؟

= 351).

(1) المراد بالنظر هنا النظر في النصوص، وليس النظر على طريقة المتكلمين، كما تقدم.

(2) إلا أنهم يصححون إيمان المقلِّد كما تقدم.انظر: شرح الفقه الأكبر (ص:15)، ودرء التعارض (441/7، 35/8)، البحر المحيط للزركشي (278/6)، وإرشاد الفحول (349/2).

(3) انظر: التبصير بمعالم الدين (ص: 113).

(4) انظر: رفع الاشتباه عن معنى العبادة والإله (ص:67، 75).

(5) انظر: الأصول الثلاثة وأدلتها ضمن مجموع مؤلفات الشيخ الإمام محمد بن عبد الوهاب، القسم الأول العقيدة والآداب (ص: 185).

(6) انظر: الأصول من علم الأصول (ص: 88).

وقالوا أيضاً: إن العوام من الأعراب كانوا يحضرون إلى النبي ﷺ ويتلَّفظون بكلمتي الشهادة، وكان ﷺ يحكم بصحة إيمانهم، ولم يكلِّفهم فرضَ نظرٍ في ذلك ولا استدلال، فلو كان النظر واجباً لما ترك الأمر به(2).

3 . واستدلوا أيضاً بإجماع المسلمين على أن المكفوف يقلِّد من يثق بخبره في تعيين جهة القبلة؛ لأنه لا يقدر على أكثر من ذلك(3).

فإذا جاز التقليد في شرط الصلاة، الذي هو القبلة، جاز كذلك في شرط التوحيد الذي هو العلم بمعنى الشهادة بجامع أن كلاًّ من الصَّلاة والشَّهادة من أركان الإسلام وأصول الإيمان(4).

4 . كما استدلوا أيضاً بالقياس، فقالوا: أنه لما كان التقليد طريقاً لمسائل الفروع، كذلك جاز أن يكون طريقاً لمسائل الأصول، من حيث إن كل واحدٍ منهما يتعلَّق بالتكليف من جهة الله . سبحانه وتعالى .؛ فكما كلّفنا اعتقاد الأحكام فقلَّدنا العلماء، كذلك كلّفنا اعتقاد الأصول فقلَّدنا(5).

ثانياً: أدلة من ذهب من أهل السنة إلى منع التقليد لمعرفة أصول الدين ومناقشتها:

استدل أهل السنة المانعون للتقليد في أصول الدين بأدلة كثيرة منها:

1 . عموم الآيات القاضية بذم التقليد مطلقاً، والتي منها قوله تعالى: ﴿ ٱ ٻ ٻ ٻ ٻ پ پ پ پ ڀ ڀ ڀ ڀ ٺ ٺ ٺ ٺ ٿ ٿ ٿ ٿ ٹ ٹ ﴾ [البقرة:170]، وقوله: ﴿ٱ ٻ ٻ ٻ ٻ پ پ پ پ ڀ ڀ ڀ ڀ ٺ ٺ ٺٺ ٿ ٿ ٿ ٿ ٹ ٹ ٹ ڤ ﴾ [المائدة: 104]، وقوله: ﴿ٱ ٻ ٻ ٻ پ پ پ

(1) انظر: درء التعارض (408/7)، وإرشاد الفحول للشوكاني (349/2).

(2) انظر: الدرة فيما يجب اعتقاده لابن حزم (ص: 390 . 391)، والمعيار المعرب (457/2)، ولوامع الأنوار البهية (269/1).

(3) انظر: جامع بيان العلم وفضله (995/2).

(4) انظر: مجموع الفتاوى (71/7).

(5) الواضح في أصول الفقه لابن عقيل (238/5 . 239).



[الزخرف: 23] قالوا: ففي هذه الآيات ذم الله تعالى التقليد، والذم لا يقع إلا على أمرٍ محرَّم(1).

2 ـ كما استدلوا أيضاً بقوله تعالى: ﴿ ﴾ [محمد: 19]. قالوا: في هذه الآية أمرنا الله تعالى بالعلم بلا إله إلا الله ـ أي بتوحيده، والأمر يفيد الوجوب، والعلم لا يحصل إلا بالنظر والاستدلال، فثبت أن المقلِّد آثم بترك ما وجب عليه من النظر والاستدلال لتحصيل العلم(2).

3 ـ وقالوا أيضاً: أن الله تعالى أمر بالتدبر والتفكر، وفي صحيح ابن حبان لما نزل قوله تعالى: ﴿ ﴾ [البقرة: 164] الآية. قال: ويل لمن قرأهن ولم يتدبرهن، ويل له ويل له(3).

4 ـ وأيضاً استدلوا من النظر، فقالوا: إن في تقليد المقلَّد رجوعاً إلى خبره، وخبره يتردد بين الصدق والكذب، فلا يجوز ترك دلالة قاطعة لقول يتردد بين شك وظن(4).

هذه بعض أدلة من منع التقليد في أصول الدين مطلقاً، والذي منه التقليد للمعرفة بمعنى شهادة التوحيد لا إله إلا الله. وفيما يلي مناقشة هذه الأدلة وبيان ضعف مأخذ استدلالهم بها على منع التقليد:

فأما استدلالهم بعموم الآيات القاضية بذم التقليد على تحريم التقليد مطلقاً هو غير مسلَّمٍ؛ وذلك لأن هذه الآيات هي في ذم من قلَّد بعد قيام الحجة وظهور المحجة على بطلان ما عليه مقلَّده. وتوضيح ذلك: أن هذه الآيات نزلت في شأن الكفار الذين قلَّدوا في ترك التصديق برسالة النبي ﷺ، والتقليد في ترك التصديق برسالته ﷺ باطل، لأنه تقليد بعد قيام الحجة وإيضاح المحجة على صحة نبوته ﷺ؛ وذلك أن دلائل نبوته ﷺ واضحة بيِّنة، لا يتمارى فيها اثنان بما أقامه ـ سبحانه وتعالى ـ من البراهين اليقينية الدالة عليها.

وأما استدلالهم بقوله تعالى: ﴿ ﴾ [محمد: 19]، على منع التقليد في أصول الدين فالجواب عنه: أن هذا غير مسلَّم أيضاً؛ لأنه لا دلالة في الآية

---

(1) انظر: رفع الاشتباه عن معنى العبادة والإله (ص: 72).

(2) انظر: لوامع الأنوار البهية للسفاريني (جـ268/1)، ورفع الاشتباه (ص: 67).

(3) مطالب أولي النهي (441/6).

(4) الواضح في أصول الفقه (238/5).

على وجوب النظر والاستدلال، بل غاية ما فيها الأمر بالعلم، وهو يحصل بغير نظر خاص؛ كالتقليد[1].

وعلى فرض أن الآية موجبة للعلم الاستدلالي، فتكون في حق القادر عليه، والعامي عاجز عنه، ففرضه التقليد حينئذٍ كما قال تعالى: ﴿ ﴾ [النحل: 43].

وأما القول بأن الله تعالى أمر بالتدبر والتفكر والنظر فإن ذلك مشروط بالوسع والطاقة، والتقليد لا يجوز إلا مع العجز والضيق.

وأما قولهم: إن في تقليد المقلِّد رجوعاً إلى خبره، وخبره يتردد بين الصدق والكذب... إلى آخره. فيقال فيه: إن المقلِّد فرضه أن يقلِّد من يغلب على ظنه أنه مصيب للحق، وغلبة الظن كالجزم تُنزَّل منزلة القطع كما أشار إليه الحافظ ابن حجر في «الفتح»[2].

فترجح إذن عدم وجوب النظر والاستدلال لتحصيل المعرفة بشهادة التوحيد لا إله إلا الله.

ومما يعضُد ذلك: أن النظر والاستدلال الخاص ليس مقصوداً في نفسه، وإنما هو طريق إلى حصول العلم، حتى يصير بحيث لا يتردد؛ فمن حصل له هذا الاعتقاد الذي لا شك فيه من غير استدلال خاص كتقليد من يعلم أنه مصيب فقد صار مؤمناً[3].

يقول الغزالي ـ رحمه الله ـ: «فإذا بلغ الرجل العاقل بالاحتلام أو السن ضحوة نهاراً مثلاً، فأول واجب عليه تعلم كلمتي الشهادة وفهم معناهما، وهو قول: «لا إله إلا الله محمد

---

(1) يقول شيخ الإسلام ابن تيمية ـ رحمه الله ـ «فالعلم قد يحصل بلا نظر خاص، بل بطرق أخر من اضطرار وكشف، وتقليد من يعلم أنه مصيب، وغير ذلك». [مجموع الفتاوى (202/20)]، وانظر: المفهم (182/1)، وفتح الباري (363/13).

(2) لفظ الحافظ كما في (الفتح) (80/1): «لجواز إطلاق العلم على الظن الغالب، ومنه قوله تعالى: ﴿ ﴾ [الممتحنة: 10]».

وقال شيخ الإسلام رحمه الله: «...العلم يتناول اليقين والاعتقاد الراجح؛ كقوله تعالى ﴿ ﴾ [الممتحنة: 10]. وأن تخصيص لفظ العلم بالقطعيات اصطلاح المتكلمين» انتهى. [الاستقامة: (54/1)].

ووجه الاستشهاد بهذه الآية على تناول العلم لغلبة الظن أن العلم بإيمان هؤلاء المهاجرات لا يكاد يُتصوّر فيه اليقين، وذلك من وجهين: الأول: أن الإيمان فيه جانب قلبي (=الاعتقاد)، وهذا ما لا سبيل إلى معرفته البتة. والثاني: لأن اليقين في معرفة إيمان شخص ـ على فرض تسليمه ـ يحتاج إلى طول من مخالطة ونحو ذلك، وهؤلاء أتين التو من بلاد الشرك.

(3) انظر: البحر المحيط للزركشي (278/6)، وإرشاد الفحول للشوكاني (349/2).

رسول الله». وليس يجب عليه أن يحصل كشف ذلك لنفسه بالنظر والبحث وتحرير الأدلة، بل يكفيه أن يصدِّق به ويعتقده جزماً من غير اختلاج ريب واضطراب نفس، وذلك قد يحصل بمجرَّد التقليد والسماع من غير بحث ولا برهان؛ إذ اكتفى رسول الله ﷺ من أجلاف العرب بالتصديق والإقرار من غير تعلم دليل[1]، فإذا فعل ذلك فقد أدى واجب الوقت، وكان العلم الذي هو فرض عين عليه في الوقت تعلم الكلمتين وفهمهما، وليس يلزمه أمر وراء هذا في الوقت، بدليل أنه لو مات عقيب ذلك مات مطيعاً لله ﷻ غير عاصٍ له))[2].

ويقول شيخ الإسلام ـ رحمه الله ـ: ((أما في المسائل الأصولية فكثير من المتكلمة والفقهاء من أصحابنا وغيرهم من يوجب النظر والاستدلال على كل أحد، حتى على العامة والنساء، حتى يوجبوه في المسائل التي تنازع فيها فضلاء الأمة، قالوا: لأن العلم بها واجب، ولا يحصل العلم إلا بالنظر الخاص. وأما جمهور الأمة فعلى خلاف ذلك؛ فإن ما وجب علمه إنما يجب على من يقدر على تحصيل العلم، وكثير من الناس عاجز عن العلم بهذه الدقائق، فكيف يكلَّف العلم بها؟ وأيضاً فالعلم قد يحصل بلا نظر خاص، بل بطرق أخر من اضطرار وكشف وتقليد من يعلم أنه مصيب، وغير ذلك))[3]. انتهى.

ومما يدل على ضعف القول بوجوب النظر وتحريم التقليد في المعرفة بالتوحيد: أن هذا القول فيه إلزام للعامة بالاجتهاد، وهو تكليف لهم بما لا يطيقون؛ إذ ((لو اشتغلوا بعلم ما يصيرون به مجتهدين لانقطعوا عن المعايش والحراثة والزراعة وخرِّبت الدنيا، وهلك الخلق، وانقطع النسل، وترك الجهاد، وخربت الدنيا، ولا سبيل إلى هذا، وقد قال الله تعالى: ﴿ۇ ۇ ۆ ۆ ۈ ۈ﴾))[4].

ومما تجدر الإشارة إليه هنا: أن التقليد الذي يحصُل به شرط العلم المصحِّح للإيمان هو التقليد المؤدي إلى العلم الصحيح في نفس الأمر؛ فإذا حصل للمقلِّد هذا العلم صح إيمانه ولا إثم عليه، وكان عمله صالحاً ما دام أنه قد اجتهد في تقليد من يقلِّده[5]؛ ((لأنه قد فعل ما

(1) المقصود من غير نظر خاص مجرد عن الدليل.

(2) إحياء علوم الدين (22/1).

(3) مجموع الفتاوى (202/20).

(4) تحريم النظر في كتب الكلام لابن قدامة المقدسي (ص:48).

(5) يقول شيخ الإسلام ـ رحمه الله ـ: ((وأما إن كان المتبع للمجتهد عاجزاً عن معرفة الحق على التفصيل، وقد فعل =

أمره الله تعالى به، واتبع من أمره ﷻ باتباعه))[1]. وأما إذا لم يحصل له هذا العلم بل حصل ما يناقضه، فهل يصح إيمانه أو لا يصح؟ فهذه مسألة الإعذار بالجهالة، وستأتي.

فنخلص مما سبق أن أهل السنة متفقون على أن التقليد ـ على المعنى الحقيقي ـ طريق يحصل به العلم بالتوحيد، إلا أنهم مختلفون في تأثيم من يترك النظر ويعمل بالتقليد، والأكثرون على أنه لا إثم عليه، لأن النظر ليس مقصوداً في نفسه.

ثم إن مما يُبيِّن أن العلم بلا إله إلا الله ليس استدلالياً في أصله أن الله تعالى وضع العلم بتوحيده في العبادة في أصل الفطرة قال تعالى: ﴿ۋ ۅ ۅ ۉ ۉ ې ې ى ى ئا ئا ﴾ [الروم: 30]، وقال ـ كما في الحديث القدسي ـ «خلقت عبادي حنفاء كلهم»[2]. فهذه أدلة أن العلم بلا إله إلا الله فطري، ولكن قد يطرأ عليه من خارج الفطرة ما يفسده، فإذا انجلى هذا الفساد عاد الأمر إلى أصله، فيكون العلم بها من شأن الفطرة وأصل الخِلْقَة، ولا يقال في مثل هذا أنه محتاج إلى استدلال.

كما أنه لا يقال إنه مقلِّد بعد أن عاد الأمر إلى أصله، بل المقصود أن التقليد طريق يحصل به العلم بالتوحيد، فإذا حصل العلم بالتوحيد عاد إلى كونه فطرياً لا استدلالياً.

فثبت أن الصحيح عدم وجوب الاستدلال لمعرفة التوحيد، وأنه بحصول العلم ينتفي التقليد.

مع الأخذ في الاعتبار أن العلم الذي يكون عن نظرٍ واستدلال أعلى درجة من العلم الناشئ عن تقليد[3].

= ما يقدر عليه مثلُه من الاجتهاد في التقليد، فهذا لا يؤاخذ إن أخطأ كما في القبلة، وأما إن قلد شخصاً دون نظيره بمجرد هواه، ونصره بيده ولسانه من غير علم أن معه الحق، فهذا من أهل الجاهلية، وإن كان متبوعه مصيباً لم يكن عمله صالحاً، وإن كان متبوعه مخطئاً كان آثماً، كمن قال في القرآن برأيه، فإن أصاب فقد أخطأ، وإن أخطأ فليتبوأ مقعده من النار)) [مجموع الفتاوى (7/71 ـ 72)].

(1) الدرة فيما يجب اعتقاده (ص:391). وانظر: المحلى (1/61).

(2) تقدم تخريجه في (ص: 277).

(3) انظر: درء التعارض (7/442).

المطلب الثالث: معرفة الله عند غلاة الصوفية.

من المهم ونحن ندرس شرط العلم أن نشير إلى بعض الفرق المنتسبة إلى الإسلام المخالفة في شرط العلم بالله تعالى وتوحيده(1)، وذلك حتى يكون المسلم في بصيرةٍ من تلك الفرق ومقالاتها، فيكون في حذرٍ منها، وتحذيرٍ دائمٍ عنها، قياماً منه بواجب النُصح لنفسه ولغيره من المسلمين.

وأول هذه الفرق المخالفة التي سنبين موقفها من العلم بالله تعالى وتوحيده فرقة الصوفية، وذلك لأن لها أكبر وجودٍ في ساحة الإسلام اليوم؛ فلها انتشار واسع في معظم البلاد الإسلامية وغيرها، بسبب نَشاط دعاتها وحماية بعض الدول والمؤسسات لها.

وقبل الدخول في بيان موقف الصوفية من المعرفة بالله تعالى وتوحيده يجدر بنا أن نعرِّف بالصوفية في اللغة والاصطلاح:

فكلمة «صوفية» في اللغة مختلف في أصل اشتقاقها على أقوال كثيرة؛ أكثرها لا يساعدها القياس اللغوي. فقيل: إن اشتقاقها من الصوف، وقيل: من الصفة، وقيل: من الصفاء، وقيل: من الصف الأول، وقيل غير ذلك(2). والأول أرجحها، وإن كانوا لم يختصوا به، غير أنهم عُرِفوا به في أول منشئهم(3).

وأما هذه الكلمة في الاصطلاح، فقد اختلفت عبارات أهل العلم من أهل التصوف وغيرهم في تحديد مفهومها؛ وذلك راجع ـ في نظري ـ في أن التصوف قد مرَّ بأطوار متباينة؛ فالصوفية في منشأ ظهورها كانت تنزع إلى الزهد، والتقشف، وترك حظوظ النفس، ثم آلت في القرون المتأخرة إلى القول بوحدة الوجود والاتحاد، ولذا جاءت عباراتهم في معنى التصوف متباينة باعتبار ما مرَّ به التصوف من أطوار، وما شهده الصوفي من أحوال.

---

(1) الفرق المنحرفة في شرط المعرفة بالله وتوحيده على نوعين:

النوع الأول: الجفاة في المعرفة، وهم فرقة غلاة الصوفية الذين جهلوا معرفة الله تعالى وتوحيده.

النوع الثاني: الغلاة في المعرفة، وهم فرقة الجهمية، ومن نحا نحوهم من الأشعرية والماتريدية الذين عدّوا المعرفة بالله هي الشرط الأوحد لصحة الإيمان.

(2) انظر: الرسالة القشيرية (550/2)، ومقدمة ابن خلدون (ص:381).

(3) انظر: مجموع الفتاوى (6/11).

ومما جاء في معناه الاصطلاحي قول أبي الحسين النوري[1]: ((التصوف ترك كل حظٍ للنفس))[2]، وقول الجنيد ـ لما سئل عن التصوف ـ: ((أن تكون مع الله تعالى بلا علاقة))[3]، وقول الشبلي[4] ـ من ساداتهم ـ: ((التصوف هو العصمة عن رؤية الكون))[5]. ومن ذلك ما جاء عن أبي الحسين بن سمعون[6] ـ لما سأله رجل عن التصوف ما هو ـ فقال: ((إن له اسماً وحقيقة، فعن أيهما تسأل؟ فقال: عنهما جميعاً. فقال: أما اسمه، فنسيان الدنيا ونسيان أهلها. وأما حقيقته، فالمداراة مع الخلق، واحتمال الأذى منهم من جهة الحق))[7].

هذا ما يتعلق بتعريف التصوف في اللغة والاصطلاح بإيجاز.

والمراد بالصوفية هنا: الصوفية الغالية، أصحاب القول بوحدة الوجود والاتحاد.

وأما ما يتعلَّق ببيان موقفهم من شرط العلم؛ فإن مما يبيّن هذا الموقف أن لأعلام هذه الفرقة عباراتٍ في حدِّ المعرفة بالله وماهيتها، وفي صفات العارف بالله، وهي وإن اختلفت في

---

(1) هو: أحمد بن محمد الخراساني البغوي الزاهد، شيخ الطائفة بالعراق، صحب السري السقطي وغيره، وكان الجنيد يعظمه. كان يقول بفناء الأوصاف النفسانية ونحوها، توفي قبل الجنيد، وذلك في سنة خمس وتسعين ومئتين. انظر: طبقات الصوفية (164 ـ 169)، وحلية الأولياء (10/249 ـ 255)، وسير أعلام النبلاء (14/70 ـ 76).

(2) طبقات الصوفية للسلمي (ص: 166).

(3) نقلاً عن الرسالة القشيرية (2/552).

(4) هو: أبو بكر الشبلي البغدادي. مختلف في اسمه واسم أبيه، فقيل: اسمه دلف بن جحدر، وقيل: جعفر بن يونس، وقيل: جعفر بن دلف. أصله من الشبلية قرية ومولده بسامراء. كان فقيهاً عارفاً بمذهب مالك، تبع القوم وكتب الحديث عنهم، وكانت تحصل له أحوال أقرب ما تكون إلى السكر والغيبة فيقول أشياء منكرة كعادة من سلك هذا الطريق، فأمره فيها إلى الله. وكان رحمه الله لهجاً بشعر الغزل والمحبة، وله ذوق في ذلك، وله مجاهدات عجيبة انحرف منها مزاجه، توفي ببغداد سنة أربع وثلاثين وثلاث مئة عن نيف وثمانين سنة. انظر: طبقات الصوفية (ص: 337 ـ 348)، وحلية الأولياء (10/366 ـ 375)، وسير أعلام النبلاء (15/367 ـ 369).

(5) نقلاً عن المصدر السابق (2/554).

(6) هو: أبو الحسين محمد بن أحمد بن إسماعيل بن عنبس البغدادي شيخ زمانه ببغداد، مولده سنة ثلاث مئة، وسمعون هو لقب جده إسماعيل. سمع أبا بكر بن أبي داود وهو أعلى شيخ له، ومحمد بن مخلد العطار، ومحمد بن عمرو بن البختري، وغيرهم، وكان ثقة ديناً مأموناً. حدَّث عنه أبو عبد الرحمن السلمي وعلي بن طلحة المقرئ، وأبو محمد الخلال. توفي سنة سبع وثمانين وثلاث مئة. انظر: تاريخ بغداد (1/274 ـ 277)، وطبقات الحنابلة (2/155 ـ 162)، وسير أعلام النبلاء (16/505 ـ 510).

(7) شعب الإيمان للبيهقي (6/356) برقم (8501).

اللفظ والمبنى، فهي تتفق في المغزى والمعنى. ولا أكون مجازفاً إذا قلتُ إن جميعها يرمي إلى القول بالاتحاد[1] ووحدة الوجود[2]. وفيما يلي ذكر لبعض هذه العبارات والتعليق عليها.

يقول ابن عربي في صفة العارف بالله: ((العارف من يرى الحق في كل شيء، بل يراه عينَ كلّ شيء))[3].

وهذه العبارة في صفة العارف بالله عند ابن عربي تتضمن ما أشرت إليه آنفاً من عقيدة الاتحاد ووحدة الوجود؛ حيث عدَّ العارف بالله هو من يرى الله في كل شيء، بل هو عين كل شيء، أي مُتَّحِد بجميع الأشياء؛ فوجودها عين وجوده ـ تعالى عن ذلك علوَّاً كبيراً.

وهذا ما تدعو إليه الصوفية الوجودية، وهو إنكار ثنائية الوجود، واعتقاد أن الوجود واحد كما تقدم في تعريف وحدة الوجود[4].

ومن عباراتهم المنخرطة في صفة العارف بالله، والتي تصب في معين عقيدة وحدة الوجود أيضاً: قول الدبّاغ[5] ـ وهو من كبرائهم ـ: ((العارفون أهل الباطن، يشاهدون عبادة كل مخلوق عبادة لله تعالى، وتسبيحه له، لأنه لا يخرج أحد عن عبادته))[6].

وهذه العبارة كسابقتها صريحة في تقرير وحدة الوجود، حيث وصف فيها الدبّاغ العارفين بالله بأنهم الذين يرون الشرك بعبادة المخلوق عبادة لله تعالى؛ لأن العارف عندهم ـ كما مر في عبارة ابن عربي ـ من يرى الحق في كل شيء.

وهذا ما ترمي إليه الصوفية الوجودية من أن عبادة غير الله، هي في الحقيقة تقع عبادة لله؛ إذ لا فرق عندهم بين العابد والمعبود وبين الرب والمربوب، ((فهو العابد باعتبار تعينه

---

(1) الاتحاد تقدم التعريف به. انظر: (ص: 75)

(2) وحدة الوجود تقدم التعريف بها. انظر: (ص: 76).

(3) فصوص الحكم (ص: 395).

(4) انظر: (ص: 76).

(5) هو: عبد العزيز بن مسعود الدباغ، صوفي شاذلي، ولد بفارس سنة (1950) هـ، أخذ التصوف عن عمرو بن محمد الهواري الشاذلي، ثم صار شيخاً من مشايخ الصوفية، مع أنه أمي، ولأتباعه مبالغة في الثناء عليه، ونسبة الخوارق إليه، وقد صنف تلميذه أحمد بن المبارك السلجماسي (الإبريز من كلم سيدي عبد العزيز)، ترجم له، ونقل أقواله، توفي الدباغ بفارس سنة (1132) هـ. انظر: معجم المؤلفين (262/5)، وعقيدة الصوفية وحدة الوجود الخفية (ص: 259).

(6) الإبريز (ص:123).

وتقيده بصور العبد التي هي شأن من شئونه الذاتية، وهو المعبود باعتبار إطلاقه))[1]، وقد مرَّ من عباراتهم ما يشير إلى ذلك عند الكلام على مبحث: معنى لا إله إلا الله عند الاتحادية والوجودية، فلا داعي لتكرارها هنا.

ومن العبارات المنخرطة أيضاً في معنى المعرفة ما جاء عن الواسطي[2] ـ من كبرائهم ـ: ((لا تصح المعرفة، وفي العبد استغناء بالله وافتقار إليه))[3]؛ فجعل من شرط صحة المعرفة الاستغناء عن الله وترك الافتقار إليه.

وقد شرح هذه العبارة القشيري[4] في رسالته، بعد أن نقلها عن الواسطي بما يتفق مع عقيدة وحدة الوجود حيث قال: ((أراد الواسطي بهذا أن الافتقار والاستغناء من أمارات صحو العبد وبقاء رسومه ـ [أي: عدم إحساسه بالوحدة] ـ، لأنها من صفاته، والعارف محو في معروفه ـ [أي الله] ـ، فكيف يصح له ذلك، وهو لاستهلاكه في وجوده ـ [أي: في وجود الله] ـ، أو لاستغراقه في شهوده، إن لم يبالغ الوجود مُختَطف ـ [أي مغيب] ـ عن إحساسه بكل وصف هو له))[5].

وقريب من عبارة الواسطي في معنى المعرفة ما نُسب إلى أبي يزيد البسطامي[6] من القول: ((عجبت ممن عرف الله كيف يعبده؟))[7].

قلت: وهذا غاية التحقيق في المعرفة عند غلاة الصوفية، وهي إسقاط التكاليف عن أنفسهم، حتى قال قائلهم:

---

(1) هامش مصرع التصوف للشيخ عبد الرحمن الوكيل (ص: 65).

(2) لم يتبيّن لي.

(3) الرسالة القشيرية (603/2).

(4) هو: أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن الشافعي، الفقيه المفسر، تفقه على أبي بكر محمد بن أبي بكر الطوسي، والأستاذ أبي إسحاق الإسفراييني، وابن فورك، وحدَّث عن أبي الحسين أحمد بن محمد الخفاف صاحب أبي العباس الثقفي، وأبي نعيم عبد الملك بن الحسن الإسفراييني. وكان حسن الوعظ مليح العبارة، توفي سنة (465). انظر: سير أعلام النبلاء (227/18ـ233)، وكشف الظنون (457/1).

(5) المصدر السابق (603/2).

(6) هو: أبو يزيد طيفور بن عيسى بن شروسان البسطامي، المتوفى سنة (261) هـ، كان جده شروسان مجوسياً فأسلم، وأبو يزيد من غلاة الصوفية المؤمنين بعقيدة بوحدة الوجود، أخذ هذا المذهب عن رجل هندي، اسمه أبو علي السندي. انظر: سير أعلام النبلاء (86/13)، وعقيدة الصوفية وحدة الوجود الخفية (ص: 112).

(7) نقلاً عن عقيدة الصوفية وحدة الوجود الخفية، وعزاه إلى النور من كلمات أبي طيفور للسهلكي (ص: 109).

الـــــرب حـــــق والعبـــــد حـــــق يا ليت شعري من المُكَلَّف؟
إن قلـــت: عبـــد فـــذاك ميـــت[1] أو قلت: رب أنى يُكلّف[2]؟

ومن العبارات المندرجة تحت هذه العقيدة أيضاً في معنى ((االمعرفة)) ما قاله أحمد المستغانمي[3] في حقيقة العارف: ((ينادي لسان حال العارف: إلهي أنت العابد والمعبود))[4].

هذه بعض العبارات عن الصوفية في معنى المعرفة وصفة العارف بالله، وهي ـ كما سبق ـ ترمي إلى عقيدة وحدة الوجود والاتحاد العام المناوئة لعقيدة الإسلام.

وهذه المعرفة مناقضة بلا شك ولا ريب للعلم الصحيح بمعنى كلمة التوحيد لا إله إلا الله، الذي هو شرط في قبولها؛ فكلمة لا إله إلا الله تعني عندهم لا موجود إلا الله، ولا معبود في الكون غير الله، فالذي يعبد الصنم أو الوثن هو عابد لله في الحقيقة. فأي معرفة بالله وتوحيده عند أصحاب هذه العقيدة؟!! فالمعرفة بالله عند هؤلاء هي عين الجهل به بل وبأنفسهم. أعاذنا الله من الضلال.

وسيأتي مزيد تفصيل وبيان أن هذه المعرفة لا تحقِّق المعرفة الصحيحة بالله تعالى وتوحيده عند مبحث جهل أهل الحلول والاتحاد بالله تعالى وتوحيده[5].

---

(1) في بعض الروايات (رب).

(2) الفتوحات المكية لابن عربي (42/1).

(3) هو: أحمد مصطفى العلوي المستغانمي، من صوفية الجزائر، شاذلي الطريقة، ولد في مستغانم (في الجزائر)، سنة (1291) هـ، له مؤلفات منها: المنح القدوسية، ولباب العلم في تفسير سورة النجم، والأبحاث العلوية في الفلسفة الإسلامية، توفي في مستغانم سنة (1353). انظر: الأعلام للزركلي (258/1).

(4) المنح القدوسية (ص: 283).

(5) انظر: (ص: 375 ـ 383).

المبحث الرابع: من زعم أن العلم بالمشهود له كافٍ لصحة الإيمان من المرجئة مع بيان شبههم ونقدها.

المقصود بالعلم بالمشهود له مجرَّد المعرفة العامة بالله تعالى التي تكون فطرية كما تقدم. فلمَّا كانت هذه المعرفة ممَّا يدخل تحت شرط العلم بلا إله إلا الله[1]، ناسب ونحن نتكلم عن شرط العلم أن نذكر من جعل هذه المعرفة كافيةً لصحة التوحيد والإيمان من طوائف أهل الإسلام المنحرفة في باب الإيمان.

وقبل أن أعرِّف بهذه الطوائف وأبيِّن شبههم في اعتبارهم العلم بالله تعالى كافياً لصحة الإيمان، أُقدِّم فأقول: أن المعرفة بالله تعالى غير كافيةٍ لتحقيق شرط العلم بلا إله إلا الله فضلاً عن أن تكون كافيةً لصحة الإيمان.

ووجه ذلك: أن شرط العلم يتضمَّن مع معرفة الله تعالى العلمَ بتوحيده وإفرادِه بالعبادة، الذي هو العلم بحقه على من عرفه. فمن لم يؤدِ له حقه لم يعرفه على الحقيقة، ومن عرفه لزمه تأدية حقه عليه.

كما أن الإيمان عند أهل السنة يتضمَّن قول اللسان، واعتقاد الجنان، وعمل الجوارح والأركان، لا يجزي واحدٌ عن الثلاثة إلا بالآخر .كما مرّت حكاية إجماعهم على ذلك[2].

والمعرفة بالله هي مما يدخل تحت اعتقاد الجنان، وليست هي جملة اعتقاده بل لا بد أن تنضم إليها أعمال القلوب الأخرى[3] التي تضمَّنتها شروط كلمة الإسلام "لا إله إلا الله" التي سيأتي تفصيلها لاحقاً في ثنايا الكلام.

فبان إذن أن مجرَّد العلم بالله تعالى غير كافٍ لصحة الإيمان.

وأما ما يتعلَّق بالتعريف بأصحاب هذه المقالة من المرجئة، وذكر شبههم ونقدها، فسيتضح من خلال المطالب التالية:

المطلب الأول: التعريف بالمرجئة.

كلمة ((المرجئة)) اسم فاعل من الإرجاء، والإرجاء يأتي في اللغة على معنيين:

---

(1) انظر: (ص: 243).

(2) انظر: (ص: 174).

(3) انظر: شرح حديث جبريل عليه السلام (ص: 427)، ومجموع الفتاوى (672/7).

الأول: التأخير؛ تقول: ((أرجأت كذا)) تريد أخرته. وفي التنزيل قوله تعالى: ﴿گ گ گ﴾ [الأعراف: 111] أي: أخره وأمهله.

والمعنى الثاني للإرجاء: إعطاء الرجاء، تقول: ((أرجأت فلاناً)) تريد أنك أعطيته الرجاء[1].

فيجوز أن تكون تسمية هذه الفرقة بالمرجئة مأخوذة عن المعنى الأول؛ لأنهم كانوا يؤخرون العمل عن الإيمان، أو ((لاعتقادهم أن الله تعالى أرجأ تعذيبهم على المعاصي . أي أخره عنهم))[2]. ويجوز أن تكون مأخوذة عن المعنى الثاني؛ لأنهم كانوا يقولون: ((لا يضر مع الإيمان معصية كما لا تنفع مع الكفر الطاعة))[3]، فكانوا يعطون المؤمن العاصي الرجاء في ثواب الله[4].

المطلب الثاني: ذكر أصحاب هذه المقالة من المرجئة.

هذه المقالة في الأصل تُنقل عن الجهم بن صفوان حيث نصَّ على أن الإيمان هو معرفة الله بالقلب فقط؛ قال: فمن أتى بهذه المعرفة ثم جحد بلسانه لم يكفر بجحده، لأن العلم والمعرفة لا يزولان بالجحد في زعمه[5].

وتبع الجهمَ على هذا القول أبو الحسين الصالحي[6]، حيث زعم أن الإيمان هو المعرفة بالله فقط، والكفر هو الجهل به فقط[7].

---

(1) انظر: تهذيب اللغة للأزهري (52/6)، والصحاح للجوهري (2352/6) باب الواو والياء، ولسان العرب (164/5)، وتاج العروس للزبيدي (240/1 . 242، 130/38) مادة (رجأ) و(رجو)، ومقالات الإسلاميين مع تعليق محمد محي الدين عبد الحميد عليه (213/1)، والملل والنحل للشهرستاني (ج137/1).

(2) النهاية في غريب الحديث (206/2).

(3) وهذا القول يذكر شيخ الإسلام ابن تيمية في مجموع الفتاوى (181/7) أنه لا يعلم مُعَيناً حُكي عنه، وإنما الناس يحكونه في الكتب ولا يعينون قائله. قلت: إلا أنه جاء في بعض الكتب نسبته إلى طائفة المقاتلة أصحاب مقاتل بن سليمان زعيم أهل التشبيه كما في البرهان للسكسكي (ص: 40).

(4) انظر: مقالات الإسلاميين بتعليق محمد محي الدين عبد الحميد (213/1).

(5) انظر: مقالات الإسلاميين (214/1)، والملل والنحل (74/1)، والسنة للخلال (ج571/3)، والإيمان لأبي عبيد (ص: 59، 61).

(6) لم أقف له على ترجمة.

(7) انظر: مقالات الإسلاميين (214/1).، ومجموع الفتاوى (544/7).

وممن تبع الصالحي في قوله الأشعري في أشهر قوليه، وعلى هذا أكثر أصحابه، وهو مذهب الماتريدي[1].

إلا أن الأشاعرة[2] والماتريدية[3] يعبِّرون بالتصديق[4] بدلاً عن لفظ ((المعرفة))[5]. وقد ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية ـ رحمه الله ـ أن أكثر العقلاء لا يروْن فرقاً بينهما؛ إذ الفرق بين معرفة القلب وبين مجرّد تصديق القلب الخالي عن الانقياد الذي يجعل قول القلب أمر دقيق؛ فلا فائدة في قول لا يَتصوَّره أكثر الناس[6]، وأن ما قاله ابن كلاب والأشعري من الفرق باطل، لا حقيقة له، وكثير من أصحاب الأشعري اعترف بعدم الفرق[7].

وقد فرَّق الأشعري وابن كلاب بقول القلب. قالا: هو تصديق، وليس بعلم[8].

---

(1) انظر: شرح حديث جبريل عليه السلام لشيخ الإسلام (ص: 378 ـ 379، 382، 493).

(2) الأشاعرة تقدم التعريف بهم. انظر: (ص: 79).

(3) الماتريدية تقدم التعريف بهم. انظر: (ص: 315).

(4) انظر: تمهيد الأوائل للباقلاني (ص:388)، التوحيد للماتريدي (ص: 332)، وشرح الفقه الأكبر (ص: 16)، والإنصاف (ص:33 ـ 34، 85)، وشرح المقاصد في علم الكلام (247/2), إحياء علوم الدين للغزالي (112/1).
ومعنى التصديق عند الأشاعرة كلام النفس الذي هو قول القلب. يقول الجويني في الإرشاد (ص:34): ((والمرضي عندنا أن حقيقة الإيمان التصديق بالله تعالى؛ فالمؤمن من صدَّقه. ثم التصديق على التحقيق كلام النفس، ولكن لا يثبت إلا مع العلم، فإنا أوضحنا أن كلام النفس يثبت على حسب الاعتقاد)).
وانظر: الفتاوى الكبرى (189/5)

(5) والقول بأن الإيمان هو مجرد تصديق القلب هو المشهور عن الأشاعرة، ونسبه البيجوري إلى محققيهم، وذكر قولاً آخر وافق فيه بعض الأشاعرة أبا حنيفة ـ رحمه الله ـ من إدخال القول في الإيمان. وذكر النيسابوري ـ من علماء الأشاعرة ـ أن بعض متقدمي الأشاعرة يذهب إلى قول السلف في الإيمان كأبي علي الثقفي، وأبي العباس القلانسي، وأبي عبد الله بن مجاهد كما نقله عنه شيخ الإسلام في الفتاوى الكبرى (192/5). وانظر: لما قبله: هامش الإيمان لأبي يعلى لمحققه الدكتور سعود بن عبد العزيز الخلف (ص: 159).

(6) قال شيخ الإسلام في مجموع الفتاوى (400/7): ((والمقصود هنا أن الإنسان إذا رجع إلى نفسه عسر عليه التفريق بين علمه بأن الرسول صادق، وبين تصديق قلبه تصديقاً مجرداً عن انقياد وغيره من أعمال القلب بأنه صادق)).

(7) مجموع الفتاوى (398/7) بتصرف. وانظر: الإرشاد للجويني (ص:34)، وشرح المقاصد في علم الكلام (251/2)، والفتاوى الكبرى لابن تيمية (192/5).

(8) مجموع الفتاوى (396/7)، والفتاوى الكبرى (189/5).

وعمدتهم في التفريق هو خبر الكاذب. قالا: ففي قلبه خبر بخلاف علمه[1].

وأجيب: بأنه يستحيل أن يقوم بقلب الإنسان خبر بخلاف علمه، وإنما يمكنه أن يقول بلسانه ما ليس في قلبه، وأما أنه يقوم بقلبه خبر بخلاف ما يعلمه فهذا غير مُتصوَّر؛ إذ يلزم منه وجود العلم مع ضده في نفس الأمر، وهو باطل قطعاً[2].

وقد فرَّق بعض أصحاب الأشعري بين العلم والتصديق، فقالوا: أن من الكفار من كان يعرف الحق ولا يصدِّق به عناداً واستكباراً؛ فاحتيج إلى الفرق بين العلم بما جاء به النبي ﷺ وهو المعرفة، وبين التصديق الذي هو نقيض الجحود؛ ليصح كون الأول حاصلاً للمعاندين دون الثاني، وكون الثاني إيماناً دون الأول[3].

والجواب: أنه لا فرق في الحكم بين من عرف الحق ولم يصدِّق به، ومن صدَّق بالحق ولم يعمل به، بل هما في الكفر سواء. ويتضح ذلك بكفر أبي طالب فإنه لم يكن عن معرفة فقط دون تصديق، بل كان عارفاً، مصدّقاً بقلبه[4] إلا أنه لم يقترن مع علمه وتصديقة

---

(1) انظر: مجموع الفتاوى (398/7).

(2) انظر: المصدر السابق (398/7)، ومنهاج السنة (202/3). بل نصّ الأئمة بأنه لا فرق بين مفهومي التصديق، والمعرفة وكلاهما داخل تحت قول القلب ومما يبين ذلك:

يقول المروزي ـ رحمه الله ـ ((ومعنى التصديق هو المعرفة بالله والاعتراف له بالربوبية بوعده ووعيده وواجب حقه وتحقيق ما صدق به من القول والعمل)). [تعظيم قدر الصلاة (695/2)].

وأضاف أيضاً: ((وإنما المعرفة التي هي إيمان هي معرفة تعظيم الله وجلاله وهيبته...، فإذا كان كذلك فهو المصدق الذي لا يجد محيصاً عن الإجلال والخضوع لله بالربوبية)). [المصدر نفسه (775/2)].

ويذكر ابن تيمية (أن الإيمان أصله تصديق وإقرار ومعرفة) ثم ينص على أن ذلك من باب قول القلب) [مجموع الفتاوى (263/7)] مما يبين اتحاد معنى المعرفة والتصديق وأنهما شيء واحد، وأنه يطلق عليهما قول القلب.

(3) انظر: شرح المقاصد في علم الكلام (250/2 ـ 251).

(4) يدل لذلك ما نسب إليه من قوله:

ولقــد علمــت بــأن ديــن محمــد　　　مــن خيــر أديــان البريــة دينــاً

[تفسير البغوي (64/1)، والإصابة (115/4)].

مع قوله:

لقــد علمــوا أن ابننــا لا مكــذب　　　لــدينا ولا يعنــي بقــول الأباطــل

[البداية والنهاية (ج34/3)، وسيرة ابن هشام (317/1)].

الحب والانقياد الذي يمنع ما يضاد ذلك من محبة الباطل وكراهية الحق، فكان كافراً(1).

إلا أن هذه التفرقة بينهما قد تكون في شأن الحكم على بعض الكفّار؛ فالجاحد عند الأشاعرة والماتريدية يكفر، بخلاف الجاحد عند الجهمية فإنه لا يكفر لأنه عارف بالله في قلبه غير جاهلٍ به.

ويظهر هذا الفرق في الحكم على فرعون حيث يلزم من كلام جهم عدم الحكم بكفره، ولا يلزم ذلك على قول الأشعري والماتريدي؛ لأن الجحد عندهما مما يناقض تصديق القلب فيكفَّر به.

وأما عند أهل السنة فالقولان متفقان؛ لأن الجميع قد أخرجوا الأعمال عن مسمّى الإيمان. وأما ما ذكروه من الفَرْق في شأن المكفِّرات، فهذا خارج عن محل النزاع؛ إذ النزاع في حد الإيمان ما هو؟ لا في ما يكفَّر به وما لا يكفَّر به.

كما يلزم من القولين أن الكفر يكون في القلب كما أن الإيمان في القلب، وهو باطل؛ لأنه لا يمكن والحال هذه الحكم على معيَّن بالكفر إلا بالنص الخاص في شخصٍ شخص؛ لأنه قد يُظهر الكفر ويُبطن الإيمان.

يقول ابن الوزير اليماني بعد أن حكى مذهب المرجئة في الإيمان: «وعلى هذا لا يكون شيء من الأفعال والأقوال كفراً إلا مع الاعتقاد، حتى قتل الأنبياء. والاعتقاد من السرائر المحجوبة، فلا يتحقق كفر كافر قط، إلا بالنص الخاص في شخص شخص، ولا يدل حرب الأنبياء على ذلك لاحتمال أن يكون على الظاهر»(2).

ولأجل ذلك نجد شيخ الإسلام ابن تيمية ـ رحمه الله ـ كثيراً ما يسوق مذهب الجهمية ومذهب الأشعرية والماتريدية في الإيمان مساقاً واحداً، ويقرن بينهما في الذكر، حيث لا يرى فرقاً حقيقياً بينهما؛ فهو كثيراً ما يطلق اسم الجهمية على الأشعرية والماتريدية في قضية الإيمان(3). كما أنه يعبِّر عند حكاية مذهب جهم في الإيمان بالتصديق تارة وبالمعرفة تارة(4).

---

(1) انظر: شرح حديث جبريل عليه السلام (ص: 456).

(2) إيثار الحق على الخلق في رد الخلافيات (ص: 380). وانظر: (ص: 351 ـ 352).

(3) انظر: انظر: على سبيل المثال: مجموع الفتاوى (7/ 204، 510، 583).

(4) انظر: على سبيل مجموع الفتاوى (7/636،582 ـ 637)، وشرح حديث جبريل (ص: 376 ـ =

إلا أنه بالنظر إلى كلام بعض الأشاعرة والماتريدية فهناك فرق في ما يتسع له لفظ المعرفة والتصديق ـ لا في نفس المعرفة والتصديق؛ فالاستثناء منقطع ـ؛ فالتصديق عند بعض الأشاعرة والماتريدية يدخل فيه عمل القلب[1]؛ كالإيمان بالله والملائكة والكتب والرسل بخلاف الجهمية الذين جعلوا الإيمان المعرفة بالله فقط والكفر الجهل به، فقد لا يكون ذلك عندهم من الإيمان.

يقول الإيجي موضحاً مذهب الأشاعرة في الإيمان: ((اعلم أن الإيمان في اللغة هو التصديق مطلقاً.

قال تعالى حكاية عن إخوة يوسف ﴿ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﴾ [يوسف: 17] أي: بمصدِّق فيما حدثناك به.

وقال ﷺ «الإيمان أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله» أي: تصدق))[2].

قلت: وهو فرق غير اعتباري، وذلك لأمرين:

الأول: لأنه ليس في نفس المعرفة والتصديق.

والثاني: لأنه لا يترتب عليه دخول العمل في الإيمان الذي هو مكْمَن الخلاف بين السلف وسائر طوائف المرجئة.

قلت: ومن الفروق التي ذكروها في أن المعرفة غير التصديق ما قاله أبو منصور الماتريدي ـ رحمه الله ـ: ((وظن قوم أن لا يكون بالقلب تصديق وإنما يكون به معرفة خاصة والأصل أنه يكون وإن كان لا يقدر على الإشارة إلى ذلك بحرف يفصل إلا من طريق الدلالة بالمعروف من القول إن الإيمان تصديق في اللغة والكفر تكذيب أو تغطية فضد المعرفة في الحقيقة النكرة والجهالة ولا كان جاهلا بشيء أو منكراً له من حيث المعرفة مكذب على ما قال قوم منكرون أي لا يعرفون وكذلك كل من جهل حقا لا يوصف بالتكذيب له ثبت أن الإيمان بالقلب في التحقيق غير المعرفة على أن المعرفة هي سبب يبعث على التصديق كما قد يبعث الجهالة على التكذيب ربما فكذلك لكل معنى ليس

= 377، 383)، ومقدمة شرح حديث جبريل عليه السلام لمحققه الدكتور على بخيت الزهراني (ص: 125 ـ 126).

(1) أكثر الأشاعرة لا يجعلون أعمال القلوب من الإيمان. انظر: مجموع الفتاوى (195/7).

(2) المواقف (533/3). وانظر: المسائل والرسائل المروية عن الإمام أحمد في العقيدة (75/1).

للآخر في التحقيق))[1]. فجعل ـ رحمه الله ـ المعرفة سبباً للتصديق ليست ذات التصديق. كما أن عمدته في التفريق بين المعرفة والتصديق أن ضد المعرفة الجهل، والجاهل لا يقال في حقه أنه مكذب.

قلت: وهو فرق لغوي لا يترتب عليه فرق شرعي، لأنه لا فرقَ بين معرفة وتصديقٍ عاريَيْن عن انقياد القلب والجوارح. وقد سبق أن ما ذكروه من الفرق باطل؛ فصح إذن أنه لا فرق بين مذهب الأشاعرة والماتريدية وبين مذهب الجهمية.

ومما يؤكد ذلك أنه وُجِد من كبار علماء الأشاعرة من يصرّح بمذهب الجهم بن صفوان في الإيمان، فهذا القاضي أبو بكر الباقلاني[2] ينقل عنه القاضي عياض في ((الشفا))[3] قوله: «أن الكفر بالله هو الجهل بوجوده، والإيمان بالله هو العلم بوجوده، وأنه لا يكفر بقول ولا رأي إلا أن يكون هو الجهل بالله». مما يدل على أنه لا يرى فرقاً بين معرفة القلب وتصديقه الخاليَيْن من الانقياد الذي هو عمل القلب.

المطلب الثالث: شبههم في اعتبار العلم بالله كافياً لصحة الإيمان ونقدها.

في هذا المطلب سيكون الحديث عن شبه المرجئة من الجهمية والأشعرية والماتريدية في اعتبار العلم بالله كافياً لصحة الإيمان، وذلك لما تقرر من اتحاد مذهبهم في الإيمان، وإن اختلفوا في التعبير عنه. فنقدم فنقول: أورد ناقلوا مذهب الجهمية والأشعرية والماتريدية في حدِّ الإيمان بأنه تصديق الجنان وعلمه بالله بعض الشبهات عنهم التي تعلَّقوا بها في تقرير ذلك.

---

(1) التوحيد للماتريدي (ص: 380).

(2) (جـ291/2).

(3) هو: القاضي أبو بكر محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر بن قاسم البصري ثم البغدادي ابن الباقلاني صاحب التصانيف، وكان يضرب المثل بفهمه وذكائه. قال الذهبي: (وكان ثقة إماماً بارعاً. صنف في الرد على الرافضة والمعتزلة والخوارج والجهمية والكرامية، وانتصر لطريقة أبي الحسن الأشعري، وقد يخالفه في مضائق؛ فإنه من نظرائه، وقد أخذ علم النظر عن أصحابه) انتهى. وذكره القاضي عياض في طبقات المالكية فقال: (هو الملقب بسيف السنة ولسان الأمة، المتكلم على مذهب المثبتة وأهل الحديث وطريق أبي الحسن الأشعري إمام وقته). حدث عنه الحافظ أبو ذر الهروي، وأبو جعفر محمد بن أحمد السمناني، وقاضي الموصل، والحسين بن حاتم الأصولي. توفي عام (403). انظر: ترتيب المدارك (44/7 ـ 70)، وسير أعلام النبلاء (190/17 ـ 193).

وهذه الشبهات على نوعين: شبهات عامة تشترك فيها جميع طوائف المرجئة، وشبهات خاصة لبعض الفرق منهم دون أخرى.

أولاً: الشبهات العامة التي تشترك فيها جميع فرق المرجئة:

الشبهة الأولى: أنهم جعلوا الإيمان شيئاً واحداً لا يتجزَّأ؛ إما أن يوجد كلُّه، وإما أن يذهب كلُّه، وإذا ثبت بعضه لا بد أن يثبت كلُّه.

يقول شيخ الإسلام ـ رحمه الله ـ عن هذه الشبهة: ((وأصل نزاع هذه الفرق في الإيمان، من الخوارج، والمرجئة، والمعتزلة، والجهمية، وغيرهم، أنهم جعلوا الإيمان شيئاً واحداً إذا زال بعضه زال جميعه، وإذا ثبت بعضه ثبت جميعه؛ فلم يقولوا بذهاب بعضه وبقاء بعضه كما قال النبي ﷺ: «يخرج من النار من كان في قلبه مثقال حبة من الإيمان»... وقالت المرجئة والجهمية ليس الإيمان إلا شيئاً واحداً لا يتبعَّض، إما مجرد تصديق القلب كقول الجهمية أو تصديق القلب واللسان كقول المرجئة. قالوا لأنا إذا أدخلنا فيه الأعمال صارت جزءاً منه، فإذا ذهبت ذهب بعضه فيلزم إخراج ذي الكبيرة من الإيمان))[1].

فظهر من كلام شيخ الإسلام ـ رحمه الله ـ أن المرجئة على اختلاف طوائفهم قالوا بإخراج الأعمال عن مسمَّى الإيمان؛ لئلا يلزم من تَرْكِ بعضها إخراج صاحب الكبيرة من الإيمان؛ لأن الإيمان ـ عندهم ـ شيء واحد لا يتبعَّض ولا يتجزَّأ، إما أن يوجد كلُّه، وإمَّا أن يذهب كلُّه.

وقد أوضح شيخ الإسلام ـ رحمه الله ـ هذه الشبهة عند المرجئة، فقال: ((وجماع شبهتهم في ذلك: أن الحقيقة المركبة تزول بزوال بعض أجزائها، كالعشرة فإنه إذا زال بعضها، لم تبق عشرة، وكذلك الأجسام المركبة كالسكنجبين[2]، إذا زال أحد جزئيه خرج عن كونه سكنجبيناً.

قالوا: فإذا كان الإيمان مركباً من أقوال، وأعمال ظاهرة وباطنة، لزم زواله، بزوال

(1) شرح حديث جبريل (ص:383 ـ 384).

(2) السكنجبين هو شراب يركب من الخل والعسل، وهو معرب عن ((سركا)) و((انكبين)) بالفارسية، ومعناهما خل وعسل.

قال صاحب القانون: ((يؤخذ عسل جيد يجعله على حجر لين، وتأخذ رغوته، وتلقي عليه الخل)) [القانون لابن سيناء (364/3)].

بعضها، وهذا قول الخوارج والمعتزلة.

قالوا: ولأنه يلزم أن يكون الرجل مؤمناً بما فيه من الإيمان، كافراً بما فيه من الكفر، فيقوم به كفر وإيمان وادعوا أن هذا خلاف الإجماع.

ولهذه الشبهة ـ والله أعلم ـ امتنع من امتنع من أئمة الفقهاء أن يقول: ينقص كأنه ظن إذا قال ذلك يلزم ذهابه كله بخلاف ما إذا زاد))[1].

ثم أجاب عن هذه الشبهة من وجوه:

الوجه الأول: أن الحقيقة الجامعة لأمور أو أجزاء ((كالمركبات)) ـ أعياناً كانت أو أعراضاً ـ إذا زال بعض أجزائها، لم يلزم من ذلك زوال سائر الأجزاء، ولكن الذي يزول هو الهيئة الاجتماعية للمركب.

وهذا يطَّرد في ما أوردوه من أمثلة؛ فإن الواحد من العشرة إذا زال لم يلزم زوال التسعة، وإذا زال أحد جزئي السكنجبين لم يلزم زوال الجزء الباقي.

ولكن زالت الهيئة الاجتماعية لمركب العشرة، ولمركب السكنجبين، وكذا الإيمان فلا ندعي أنه بزوال بعضه بقي كما كان قبل زوال بعضه، ولكن لا يلزم زوال جميعه.

ولكن يبقى النزاع هل يلزم زوال الاسم، بزوال بعض أجزاء المركب؟

فيقال: إن المركبات في ذلك على قسمين، قسمٍ منها يكون التركيب شرطاً في إطلاق الاسم عليها كالمركبات المختلفة؛ فيزول اسمها بزوال بعض أجزائها. ومن ذلك ما مثَّلوا به من مركب السكنجبين ومركب العشرة.

وقسمٍ منها لا يكون التركيب شرطاً لإطلاق الاسم عليها؛ كالمركبات المتشابهة، فلا يلزم من زوال بعض أجزائها زوال اسمها، وأكثر المركبات كذلك. ومنها لفظ العبادة، والطاعة، والخير، والعلم، والقرآن، والصلاة، والمدينة والقرية، ونحو ذلك مما تدخل فيه أمور كثيرة يطلق الاسم على قليلها وكثيرها، وعند زوال بعض الأجزاء وبقاء البعض.

فإذا كانت المركبات على نوعين بل غالبها من هذا النوع[2]، لم يصح قولهم: إنه إذا زال جزؤه لزم أن يزول الاسم، إذا أمكن أن يبقى الاسم مع بقاء الجزء الباقي.

---

(1) شرح حديث جبريل (ص:385). وانظر: مجموع الفتاوى (7/403 ـ 404).

(2) أي النوع الثاني.

ومعلوم أن اسم الإيمان من هذا الباب، فإن النبي ﷺ قال: «الإيمان بضع وسبعون شعبة، أعلاها قول لا إله إلا الله، وأدناها إماطة الأذى عن الطريق، والحياء شعبة من الإيمان»[1] ثم من المعلوم أنه إذا زالت الإماطة ونحوها لم يزل اسم الإيمان.

ومما يعضد ذلك أنه قد ثبت عن النبي ﷺ في الصحيحين أنه قال: «يخرج من النار من كان في قلبه مثقال حبة من خردل من إيمان»[2]، فأخبر أن الإيمان يتبعَّض ويبقى بعضه، فعُلِم أن بعض الإيمان يزول ويبقي بعضه. وهذا ينقض مآخذهم الفاسدة، ويبين أن اسم الإيمان مثل اسم القرآن والصلاة والحج، لا يلزم من زوال بعضها زوال اسمها.

ولكن الذي يزول هو بعض كماله الواجب أو المستحب[3].

الوجه الثاني: أن الإيمان ليس له حقيقة واحدة مثل حقيقة السواد والبياض، يزول بزوالها الاسم، بل الإيمان والكفر يختلف باختلاف المكلَّفين، وبلوغ التكليف، ونزول الخطاب الذي به التكليف، ونحو ذلك.

وتوضيحه: أن الإيمان الواجب على الخلق قبل نزول الأحكام من الصلاة والزكاة والحج والصيام ليس هو نفس الإيمان الواجب عليهم بعد نزول هذه الأحكام. فلو أتى المكلّف بالإيمان الذي قبل نزول الأحكام بعد الهجرة لم يقبل منه، ولو اقتصر عليه كان كافراً. أما لو أتى به قبل الهجرة كان حينئذ مؤمناً تامَّ الإيمان الذي وجب عليه.

وأيضاً فالرجل إذا آمن بالرسول إيماناً جازماً ومات قبل دخول وقت الصلاة، أو وجوب شيء من الأعمال، مات كامل الإيمان الذي وجب عليه، فإذا دخل وقت الصلاة فعليه أن يصلي وصار يجب عليه ما لم يجب عليه قبل ذلك.

وكذلك القادر على الحج والجهاد يجب عليه ما لم يجب على غيره من التصديق المفصَّل، والعمل بذلك. فصار ما يجب من الإيمان يختلف باختلاف حال نزول الوحي من السماء، وبحال المكلّف في البلاغ وعدمه، وهذا مما يتنوع به نفس التصديق، ويختلف حاله باختلاف القدرة والعجز، وغير ذلك من أسباب الوجوب، وهذه يختلف بها

---

(1) سبق تخريجه (ص: 174).

(2) أخرجه البخاري في كتاب الرقاق، باب: صفة الجنة والنار (جـ7/258) ح (6560)، ومسلم في صحيحه (172/1) كتاب الإيمان ح رقم (304).

(3) شرح حديث جبريل عليه السلام (ص: 391. 394) باختصار.

العمل أيضاً.

ومعلوم أن الواجب على كل من هؤلاء لا يماثل الواجب على الآخر، فإذا كان نفس ما وجب من الإيمان في الشريعة الواحدة يختلف ويتفاضل، وإن كان بين جميع هذه الأنواع قدر مشترك موجود في الجميع، كالإقرار بالخالق وإخلاص الدين له، والإقرار برسله، واليوم الآخر على وجه الإجمال، فمن المعلوم أن بعض الناس إذا أتى ببعض ما يجب عليه دون بعض كان قد تبعَّض ما أتى فيه من الإيمان كتبعض سائر الواجبات.

الوجه الثالث: أن أجزاء الشيء تختلف أحكامها شرعاً وطبعاً. مثاله الحج؛ ففيه أجزاء ينقص الحج بزوالها عن كماله الواجب ولا يبطل، كرمي الجمار، والمبيت بمنى، ونحو ذلك، وفيه أجزاء ينقص بزوالها عن كماله المستحب، كرفع الصوت بالإهلال والرمل والاضطباع في الطواف الأول.

وكذلك الصلاة فيها أجزاء تنقص بزوالها عن كمال الاستحباب، وفيها أجزاء واجبة تنقص بزوالها عن الكمال الواجب مع الصحة، وفيها ماله أجزاء إذا زالت جبر نقصها بسجود السهو، وأمور ليست كذلك.

وكذا الإيمان فإن له كمالَيْن كمالاً واجباً، وكمالاً مستحباً، ولا يزول بزوالهما[1].

ومن الوجوه أيضاً: ما أجاب به الإمام أحمد ـ رحمه الله ـ حيث قال: ((وأما من زعم أن الإيمان الإقرار، فما يقول في المعرفة؟ هل يحتاج إلى المعرفة مع الإقرار؟ وهل يحتاج أن يكون مصدقاً بما عرف؟ فإن زعم أنه يحتاج إلى المعرفة مع الإقرار فقد زعم أنه من شيئين، وإن زعم أنه يحتاج أن يكون مقرًّاً ومصدِّقاً بما عرف فهو من ثلاثة أشياء، وإن جحد وقال: لا يحتاج إلى المعرفة والتصديق، فقد قال قولا عظيماً، ولا أحسب أحداً يدفع المعرفة والتصديق وكذلك العمل مع هذه الأشياء))[2].

قلت: وكلام الإمام أحمد ـ رحمه الله ـ هو في الأصل في الرد على من جعل الإيمان هو مجرَّد الإقرار من الكرامية[3] إلا أنه يصلح للرد على من جعل الإيمان شيئاً واحداً لا يذهب بعضه ويبقى بعضه من جميع طوائف المرجئة بما فيهم الكرامية. ولهذا

(1) شرح حديث جبريل عليه السلام (ص: 394 ـ 395). بتصرف يسير.

(2) نقلاً عن مجموع الفتاوى (393/7)، وقد نسبه إلى الخلال في السنة ولم أقف عليه.

(3) الكرامية تقدم بيان مذهبهم، والرد عليهم. انظر: (ص: 197ـ 208).

علّق عليه شيخ الإسلام قائلاً: ((قلت: أحمد وأبو ثور وغيرهما من الأئمة كانوا قد عرفوا أصل قول المرجئة، وهو أن الإيمان لا يذهب بعضه ويبقى بعضه، فلا يكون إلا شيئاً واحداً فلا يكون ذا عدد: اثنين أو ثلاثة، فإنه إذا كان له عدد، أمكن ذهاب بعضه وبقاء بعضه، بل لا يكون إلا شيئاً واحداً، ولهذا قالت الجهمية: إنه شيء واحد في القلب. وقالت الكرامية: إنه شيء واحد على اللسان، كل ذلك فراراً من تبعُّض الإيمان وتعدده، فلهذا صاروا يناظرونهم بما يدل على أنه ليس شيئاً واحداً كما قلتم))[1].

الشبهة الثانية: قالوا: أنه لا يجتمع في الإنسان بعض الإيمان وبعض الكفر[2].

يقول شيخ الإسلام . رحمه الله . في تقرير هذه الشبهة عنهم: ((ومن العجب أن الأصل الذي أوقعهم في هذا، اعتقادهم أنه لا يجتمع في الإنسان بعض الإيمان وبعض الكفر، أو ما هو إيمان وما هو كفر، واعتقدوا أن هذا متفق عليه بين المسلمين كما ذكر أبو الحسن الأشعري وغيره))[3].

والجواب: إن قولهم: لا يجتمع في الإنسان بعض إيمان وبعض كفر فيه إجمال، فلا بد من التفصيل؛ فيقال: إن هذا يختلف باختلاف البعض المتروك من الإيمان، فإن كان البعض المتروك منه شرطاً في وجود الآخر كمن آمن ببعض القرآن وكفر ببعضه أو آمن ببعض الرسل وكفر ببعضهم فهذا كفر كما قال تعالى: ﴿ﭲ ﭳ ﭴ ﭵ ﭶﭷﭸﭹﭺ ﭻ ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈ ﮉ ﮊ ﮋ ﮌﮍ ﮎ ﮏ ﮐ ﮑ ﮒﮓ﴾ [النساء: 150 . 151]. وأما إن كان البعض المتروك منه ليس شرطاً في وجود الآخر ولا قبوله فهذا لا يكون كفراً. ويدل لذلك ما في الصحيحين عن النبي ﷺ أنه قال: «أربع من كن فيه كان منافقاً خالصاً، ومن كانت فيه خصلة منهن كانت فيه خصلة من النفاق حتى يدعها، إذا حدَّث كذب، وإذا ائتمن خان، وإذا عاهد غدر، وإذا خاصم فجر»[4].

---

(1) نفس المصدر (7/393 . 394).

(2) المقالات لأبي الحسن الأشعري (1/218).

(3) مجموع الفتاوى (7/404).

(4) صحيح البخاري (ج1/17)، كتاب الإيمان، باب علامة النفاق ح رقم (34)، وصحيح مسلم (1/78) كتاب الإيمان ح رقم (58).

وفي الصحيحين عنه ﷺ أيضاً أنه قال: «سباب المسلم فسوق، وقتاله كفر»[1].

وعنه أيضاً: «اثنتان في الناس هما بهم كفر: الطعن في الأنساب، والنياحة على الميت»[2].

وأيضاً جاء عنه ﷺ قوله: «لا ترغبوا عن آبائكم، فإنَّ كفراً بكم أن ترغبوا عن آبائكم»[3][4].

فهذه الأعمال المنصوص على أنها كفر، ليست هي بمناقضة لأصل الإيمان بإجماع أهل العلم المعتبرين.

والقول إنما يُعلم بطلانه إذا كان غير متفقٍ مع أدلة الشرع كما هو مقرر عند أهل العلم.

ولما كان الإيمان من الألفاظ الشرعية وجب المصير إلى نصوص الشرع في تحديد مفهومه، وفي معرفة ما يكون ناقضاً له، وما لا يكون كذلك.

هذه بعض الشبهات التي يشترك فيها جميع طوائف المرجئة والجواب عنها باختصار.

وأما النوع الثاني: وهو الشبهات التي تختص ببعض الفرق منهم دون الأخرى، فمنها ما استدلت به الأشعرية والماتريدية على أن الإيمان هو التصديق. قالوا: لإجماع أهل اللغة قاطبة على أن الإيمان في اللغة قبل نزول القرآن وبعثة النبي ﷺ هو مجرَّد التصديق. قالوا: فوجب أن يكون الإيمان في الشريعة هو الإيمان المعروف في اللغة، لأن الله ﷻ ما غيّر لسان العرب ولا قَلَبَه. ويذكرون في ذلك قوله: ﴿ﭽ ﭼ ﭼ ﭽ ﭽ ﭼ ﭽ ﭽ﴾ [يوسف: 17] أي: ما أنت بمصدِّق لنا[5].

---

(1) أخرجه البخاري في كتاب الإيمان، باب خوف المؤمن من أن يحبط عمله وهو لا يشعر (جـ21/1) ح (48)، ومسلم في صحيحه (81/1) كتاب الإيمان ح (116).

(2) أخرجه مسلم في صحيحه (82/1): كتاب الإيمان، باب: إطلاق اسم الكفر على الطعن في النسب والنياحة ح رقم (121).

(3) أخرجه البخاري في كتاب المحاربين من أهل الكفر والردة، باب: رجم الحبلى في الزنا إذا أحصنت (جـ33/8) ح (6829)، ومسلم في كتاب الإيمان (80/1) ح (113).

(4) انظر: شرح حديث جبريل عليه السلام (ص: 398).

(5) انظر: التوحيد للماتريدي (ص: 332، 380)، والتمهيد الأوائل للباقلاني (ص:389)، والإنصاف (ص:84. 85)، =

وقد تقدم أن هذه الشبهة قد استدل بها أيضاً الكرامية في تقرير أن الإيمان الإقرار بالشهادتين دون طمأنينة القلب وأعمال الجوارح[1].

والرد على هذه الشبهة من وجوه بعضها إجمالية، وبعضها تفصيلية.

فأما الوجوه الإجمالية فهي:

الوجه الأول[2]: أننا ننازع في صحة هذا الإجماع: أي إجماع أن الإيمان في اللغة هو مجرَّد التصديق وليس لتصرُّفات الكلمة معانٍ أخرى؛ فإن من أئمة اللغة من نقل في معنى "الإيمان" غير "التصديق". ومن هؤلاء الإمام الأزهري ـ رحمه الله ـ حيث نقل عن الخليل بن أحمد أنه الطمأنينة[3]، وعن اللحياني[4] أنه الثقة[5].

كما أن ابن تيمية ـ رحمه الله ـ قد نقل في معناه قولاً رابعاً غير الطمأنينة والثقة والتصديق، وهو الإقرار، واختار أنه الأقرب[6] ـ كما سيأتي تعليله لذلك[7].

فعلى ما نقله الأزهري وأضافه شيخ الإسلام في معنى الإيمان يكون معنى الآية ﴿ﭺ ﭻ ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ﴾ أي لا تقر بخبرنا، ولا تثق به، ولا تطمئن إليه، ولو كنا صادقين[8].

ثم على فرض صحة إجماع أهل اللغة على أن الإيمان مجرَّد التصديق لا غير؛ فإن

= والإرشاد للجويني (ص: 397)، وشرح المقاصد في علم الكلام (250/2)، ومجموع الفتاوى (289/7).

(1) انظر: (ص: 208).

(2) وقد رد شيخ الإسلام ـ رحمه الله ـ دعوى إجماع اللغة على أن الإيمان هو التصديق من ستة عشر وجهاً. كما في مجموع الفتاوى (123/7 ـ 131).

(3) التهذيب للأزهري (515/15).

(4) هو: النحوي اللغوي علي بن المبارك، وقيل: ابن حازم أبو الحسن اللحياني، من كبار علماء اللغة، أخذ عن الكسائي، وأبو زيد، وأبو عمرو الشيباني والأصمعي وغيرهم، وأخذ عنه القاسم بن سلام وغيره، وله من المصنفات النوادر المشهورة. مختلف في تاريخ وفاته، فقيل سنة (189) هـ، وقيل (194) هـ، وقيل: في حدود سنة (210) هـ. انظر: بغية الوعاة (185/2)، ونزهة الألباء (ص: 89).

(5) التهذيب للأزهري (516/15).

(6) أي الأقرب إلى اشتقاق لفظ الإيمان؛ لأنه مأخوذ من الأمن. انظر: مجموع الفتاوى (291/7، 637).

(7) انظر: الوجه الثاني من الرد التفصيلي (ص: 346).

(8) انظر: مجموع الفتاوى (292/7).

الإطلاق الشرعي يختص بمعنىً مقيَّد كسائر الإطلاقات الشرعية تقيِّد إطلاقات اللغة؛ فالحج ـ مثلاً ـ في الإطلاق الشرعي قيّد مطلق القصد في الإطلاق اللغوي لكلمة الحج بالقصد إلى مكة في زمن معيَّن لأداء شعائر معينة. فكذا الإيمان في إطلاق الشرع قيّد مطلق التصديق في الإطلاق اللغوي لكلمة الإيمان بالتصديق المستلزم للوازمه من أعمال القلوب والجوارح. فهو تصديق مخصوص قيّده الشرع بقيود يجب الأخذ بها. ولا يُعوّل في تمام معناه على اللغة؛ لأن الحقيقة الشرعية مقدَّمة على الحقيقة اللغوية كما هو مقرر في علم الأصول. ومما يوضح ذلك أن الصلاة في اللغة هي الدعاء، ولكنها في الشرع دعاء مخصوص، قُيِّد بأفعال وأقوال، بعضها لا تصح الصلاة إلا بها. وكذا القول في الإيمان فإنه في اللغة هو التصديق إلا أن الشرع قيَّده بأقوال وأفعال لا يصح إلا بها.

فعلى هذا يقال: أن الشرع ما غيَّر اللسان العربي ولا قَلَبَه في معنى الإيمان، ولكن نقل المعنى بإضافة قيودٍ إليه، مع بقاء أصل معناه في اللغة[1].

الوجه الثاني: أن التصديق هو قول القائل لغيره صَدَقتَ، وهذا إنما يتصور باللسان دون القلب[2].

الوجه الثالث: أن التصديق الذي يكون في القلب لا يمكن الحكم به لمدِّعيه، لأنه شيء لا يُعلم ولا يُطَّلع عليه، فهو سريرة، ولا يكون الحكم بصحة دعوى مدِّعيه إلا بما يُظهر من أعمال تصدِّق الدعوى.

الوجه الرابع: أن الإيمان على فرض أن معناه في اللغة التصديق؛ فهو لا يختص بالقلب فقط بل يكون تصديقاً باللسان، وسائر الجوارح كما في قوله ﷺ: «والفرج يُصدِّق ذلك أو يكذبه»[3][4].

الوجه الخامس: أن الإيمان وإن كان أصله التصديق، فالتصديق التام الذي يقوم

---

(1) انظر: تفصيل هذه المسألة في كتاب القاضي أبي يعلى وكتابه مسائل الإيمان دراسة وتحقيقاً للدكتور سعود بن عبد العزيز الخلف (ص: 249) وما بعدها.

(2) شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار (ص: 709).

(3) أخرجه البخاري في كتاب الاستئذان، باب الزنا الجوارح دون البصر (جـ168/7) ح (6243)، ومسلم في كتاب القدر (2046/4) ح (2657).

(4) مجموع الفتاوى (122/7).

بالقلب يستلزم ـ ولا بد ـ الواجب من أعمال القلوب والجوارح، فإنها لوازم الإيمان التام، وانتفاء اللازم دليل على انتفاء الملزوم[1].

الوجه السادس: أن القول بأن التصديق وحده إيماناً يلزم منه أن يكون أهل الشرك زمن النبي ﷺ كلهم مؤمنين.

قال الله تعالى في حق أهل الشرك: ﴿ۆ ۆ ۈ ۈ ۇ ۇ ۋ ۋ ۅ ۅ﴾ [الأنعام: 33].

ومن الوجوه المجملة أيضاً ما ذكره ابن حزم في «الفصل»[2]:

قال أبو محمد: «إن الإيمان هو التصديق في اللغة، فهذا حجة على الأشعرية والجهمية والكرامية مبطلة لأقوالهم إبطالاً تاماً كافياً لا يحتاج معه إلى غيره، وذلك قولهم: إن الإيمان في اللغة التي بها نزل القرآن هو التصديق فليس كما قالوا على الإطلاق، وما سمي قط التصديق بالقلب دون التصديق باللسان إيماناً في لغة العرب، وما قال قط عربي: أن من صدَّق شيئاً بقلبه فأعلن التكذيب به بقلبه وبلسانه فإنه لا يسمى مصدقاً به أصلاً ولا مؤمناً به البتة، وكذلك ما سمي قط التصديق باللسان دون التصديق بالقلب إيماناً في لغة العرب أصلاً على الإطلاق، ولا يسمى تصديقاً في لغة العرب ولا إيماناً مطلقاً إلا من صدَّق بالشيء بقلبه ولسانه معاً(3)؛ فبطل تعلق الجهمية والأشعرية باللغة جملة». انتهى.

ثانياً: وجوه الرد التفصيلية على أن الإيمان في اللغة التصديق:

هذه الوجوه ذكرها شيخ الإسلام ـ رحمه الله تعالى ـ، وهي باختصار:

الوجه الأول: أن لفظ الإيمان ليس مرادفاً للفظ التصديق من جهة اللفظ، وذلك من ناحيتين:

الأولى: أن الفعل في لفظ التصديق يتعدى بنفسه فتقول لمن أخبرك بخبر: صدقته؛ فيتعدى الفعل بنفسه إلى المُصدَّق بخلاف الفعل في لفظ الإيمان فإنه لا يتعدى بنفسه؛

---

(1) مجموع الفتاوى (122/7).

(2) (228/3).

(3) ابن حزم ـ رحمه الله ـ يريد أن يبيِّن حقيقة الإيمان في اللغة. أما حقيقته الشرعية فهي تزيد على ما ذكره ابن حزم ـ رحمه الله ـ لأن الإيمان قول وعمل واعتقاد، وما ذكره ابن حزم ليس هو حقيقة الإيمان الشرعي عند السلف بل هو حقيقة الإيمان الشرعي عند مرجئة الفقهاء. فينبغي أن يُفهم كلام ابن حزم على مراده هنا. وهذا للتنبيه.

فلا يقال: آمنته إلا من الأمان الذي هو ضد الإخافة، بل تقول: آمنت له، وآمنت به؛ فيتعدى باللام والباء.

الثانية: أن لفظ التصديق يستعمل في كل خبر، فيقال لمن أخبر بالأمور المشهودة مثل: الواحد نصف الإثنين، والسماء فوق الأرض صدقت، وصدقنا بذلك، ولا يقال آمنا لك، ولا آمنا بهذا؛ ((لأن الخبر عن المشهود ليس تصديقه إيماناً؛ لأنه من الأمن الذي هو الطمأنينة، وهذا إنما يكون في الخبر الذي قد يقع فيه ريب، والمشهودات لا ريب فيها))(1). وأما إذا كان المُخْبَر به من الأمور الغائبة قيل للمخبر: آمنا له، وللمُخبَر به آمنا به كما قال إخوة يوسف: ﴿ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ﴾ أي بمقر لنا، ومصدق لنا؛ لأنهم أخبروه عن غائب، والإخبار عن الغائب قد يقع فيه الريب عند المخبَر به، ولذا يستعمل فيه لفظ الإيمان.

الوجه الثاني: أن لفظ الإيمان يفارق لفظ التصديق من جهة المعنى؛ فإن لفظ الإيمان مأخوذ من الأمن الذي هو الطمأنينة والثقة والقرار كما أن لفظ الإقرار مأخوذ من قر يقر، وهو قريب من آمن يأمن؛ فالمؤمن داخل في الأمن كما أن المقر داخل في القرار، ولفظ الإقرار يتضمَّن الالتزام، وهو على معنيين:

أحدهما: الإقرار بمعنى الإخبار، وهو من هذا الوجه كلفظ التصديق والشهادة ونحوها، وهذا معنى الإقرار الذي يذكره الفقهاء في كتاب الإقرار.

والثاني: الإقرار بمعنى إنشاء الالتزام كما في قوله تعالى: ﴿ﮱ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ﴾ [آل عمران: 81]. ولفظ الإقرار هنا ليس هو الخبر المجرد؛ يوضحه أول الآية، وهو قوله تعالى: ﴿ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ ﮡ ﮢ ﮣ ﮤ ﮥ ﮦ ﮧ ﮨ ﮩ ﮪ ﮫ ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ﮱ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ﴾ ففيها إنشاء الالتزام بالإيمان، والتعهد بنصرة النبي عليه الصلاة والسلام، وكذلك لفظ الإيمان، فيه إخبار وإنشاء والتزام، بخلاف لفظ التصديق المجرَّد.

ومن الفروق في المعنى أيضاً: أن لفظ التصديق يستعمل في جنس الأخبار؛ فالتصديق إخبار بصدق المخبِر، والتكذيب إخبار بكذب المخبِر، فقد يُصدَّق الرجل

---

(1) مجموع الفتاوى (636/7).

الكاذب تارة، وقد يُكذَّب الرجل الصادق أخري، فالتصديق والتكذيب نوعان من الخبر وهما خبر عن الخبر.

وأما الحقائق الثابتة في نفسها، والتي تعلم بدون خبر لا يكاد يُستعمل فيها لفظ التصديق والتكذيب إن لم يُقَدَّر مُخبِر عنها، بخلاف الإيمان والإقرار والإنكار والجحود، ونحو ذلك، فإنه يتناول الحقائق والإخبار عن الحقائق أيضاً.

ومن الفرق في المعنى أيضاً: أن الذوات التي تحب تارة، وتبغض أخرى، وتوالي تارة وتعادى أخرى تختص بلفظ الإيمان. وأما لفظ التصديق فيستعمل في متعلَّقات هذه الذوات من الحب والبغض والموالاة والمعاداة، وغير ذلك، فيقال: حب صادق، وبغض صادق.

ويشهد لذلك الدعاء المأثور المشهور عند استلام الحجر الأسود: ((اللهم إيماناً بك، وتصديقاً بكتابك، ووفاء بعهدك، وإتباعاً لسنة نبيك محمد صلى الله عليه وسلم))[1][2].

فقال إيماناً بك، ولم يقل تصديقاً بك، كما قال: تصديقاً بكتابك وقال تعالى عن مريم: ﴿ئۇ ئۇ ئۆ ئۆ﴾ [التحريم: 12] فجعل التصديق بالكلمات والكتب.

ومن الفروق في المعنى أيضاً: أن المعروف في الاستعمال أن يقال: آمنت بالله، وفلان آمن بالله، وهو مؤمن بالله، ويا أيها الذين آمنوا ولم يأتِ في دلائل القرآن والسنة أوفي كلام السلف قول: صدقت بالله، أو فلان صدق بالله، أو فلان مصدق بالله، أو يا أيها الذين صدقوا[3].

ومن الفروق في المعنى أيضاً: أن لفظ الإيمان في اللغة لم يقابل بالتكذيب كلفظ التصديق، وإنما قوبل بلفظ الكفر؛ والكفر ليس منحصراً في التكذيب بل يقع بالتكذيب وغيره. بل لو قال للنبي: أنا أعلم أنك صادق لكن لا أتبعك بل أعاديك وأبغضك لكان كفره أعظم؛ فلما كان الكفر المقابِل للإيمان ليس هو التكذيب فقط عُلِم أن الإيمان ليس هو التصديق فقط[4].

---

(1) أخرجه عبد الرزاق في المصنف (5/33)، والطبراني في الأوسط (1/157)، البيهقي في السنن (5/79) وأورده الهيثمي في المجمع (3/240) وقال: رواه الطبراني في الأوسط ورجاله رجال الصحيح.

(2) شرح حديث جبريل (ص: 413 . 417). وانظر: مقدمة التحقيق (ص: 119 . 122).

(3) مجموع الفتاوى (7/533).

(4) مجموع الفتاوى (7/292) بتصرف.

فالحاصل أن لفظ "الإيمان" في اللغة يشمل معنى التصديق والإقرار والثقة، وليس هو مجرَّد التصديق كما ذهبت إليه المرجئة.

أثر هذه المقالة في فهم توحيد الألوهية وتطبيقه:

هذا العنوان يعتبر امتداداً لما تقدَّم من أوجه بطلان هذه المقالة في الإيمان؛ لأن القول إذا كان له أثر سيء على الأمة في معتقداتها أو عباداتها، فإن ذلك مما يُستدل به أيضاً على بطلان ذلك القول؛ لأن فساد اللازم دال على فساد الملزوم.

وبالنظر إلى هذا القول فإن له أثراً سيئاً على فهم توحيد الألوهية وتطبيقه عند بعض الأمة. وقبل أن نبين هذا الأثر يجدر بنا أن نبيِّن الارتباط بين التوحيد والإيمان، لأن بموجبه يتضح هذا الأثر، فنقول:

إن هذا الارتباط إنما يُعلم من خلال معرفة العلاقة بين التوحيد والإيمان، وهذه العلاقة تظهر إذا أخذنا في الاعتبار أن التوحيد في كلام أهل العلم، وفي لسان الشرع قد يَرِد مطلقاً، ويُراد به مجموع التوحيد العلمي الخبري والتوحيد الإرادي الطلبي ((العملي)). وقد يَرِد مقيداً بأحدهما. ففي حال الإطلاق يكون مرادفاً للإيمان؛ لأن الإيمان -كما تقدم- قول وعمل ونية. وفي حال التقييد يكون جزءَ الإيمان لا جملته؛ إما اعتقاد القلب مع قول اللسان، أو قول اللسان مع عمل الجوارح الذي هو الإسلام.

ويدل للأول حديث وفد عبد القيس[1] حيث فسَّر النبي ﷺ فيه الإيمان بأعمال الإسلام، والإسلام هو التوحيد؛ فيكون التوحيد مطابقاً لمسمَّى الإيمان عند الإطلاق.

ويدل للثاني حديث بعث معاذ إلى اليمن، وفيه قوله ﷺ: «فليكن أول ما تدعوهم إليه شهادة أن لا إله إلا الله»، وفي رواية: «إلى أن يوحدوا الله»[2]؛ فإن المراد بالتوحيد هنا اعتقاد القلب وقول اللسان[3] اللذان هما جزء الإيمان، وليسا جملة الإيمان؛ يبيِّن ذلك ما جاء في

---

(1) هو قوله ﷺ لوفد عبد القيس -كما في الصحيحين- «آمركم بأربع وأنهاكم عن أربع. آمركم بالإيمان بالله وحده. أتدرون ما الإيمان بالله وحده؟ قالوا: الله ورسوله أعلم. قال: شهادة أن لا إله إلا الله وأنَّ محمداً رسول الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وصيام رمضان، وأن تعطوا من المغنم الخمس» الحديث.

(2) تقدم تخريجه في (ص: 35).

(3) انظر: المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم (181/1).

بعض روايات الحديث عنه ﷺ أنه قال: «فإذا عرفوا الله»[1].

أما قول اللسان مع عمل الجوارح الذي هو الإسلام فقد ورد في قوله تعالى: ﴿ڑ ک ککک ک گ گ گ گ گ گ گ گ گ گ﴾ [الحجرات: 14].

قال ابن القيم ـ رحمه الله ـ: ((ولهذا كان قوله تعالى: ﴿ ڑ ک ککک ک گ گ گ گ گ﴾ [الحجرات: 14] نفياً للإيمان المطلق لا لمطلق الإيمان لوجوه... منها أنه قال: ﴿گ گ گ گ گ﴾، ولم ينفِ دخول الإسلام في قلوبهم، ولو كانوا منافقين لنفى عنهم الإسلام كما نفى الإيمان))[2]

ثمَّ إن مما يبيِّن أثر هذه المقالة على فهم توحيد الألوهية وتطبيقه أن المرجئة من الأشعرية والجهمية والماتريدية لما حدُّوا الإيمان بأنه مجرَّد تصديق القلب ومعرفته بالله تعالى أخرجوا بذلك التوحيد العملي عن مسمَّى الإيمان؛ فنتج عنه إقرارهم ما يناقض هذا التوحيد من الشرك العملي، والتصدي للدفاع عن عقائد القبورية ـ كما مر عند بيان أثر تعريف توحيد الألوهية عند المتكلمين بتوحيد الربوبية بسبب الخلط عندهم بين مفهوم الربوبية ومفهوم الألوهية؛ حيث جعلوا مسمّى الألوهية هو عين مسمَّى الربوبية.

ومما يوضح هذا الأثر عند أصحاب هذه المقالة أن الجهم والصالحي ومن اتبعهما في الإيمان من الأشعرية والماتريدية قد حصروا الكفر؛ إما في الجهل بالله فقط كقول جهم والصالحي[3]، وإما في تكذيب القلب فقط كقول الأشعري والماتريدي[4]، وكلا النوعين كُفْرُ اعتقاد؛ فلا محلَّ إذن للكفر العملي عند أصحاب هذه المقالة[5]. بل صرَّحت الأشعرية والماتريدية بأن الركن الأول وهو الشهادتان ليس من الإيمان، كما حكى ذلك عنهم سعد الدين التفتازاني[6] في شرح العقائد النسفية ((ص:428)) ـ وهو من أهم مصادرهم ـ حيث

---

(1) هذه الرواية أخرجها البخاري في صحيحه حديث رقم (7372)، وانظر: فتح الباري (377/13).

(2) بدائع الفوائد (1325/4)، وانظر: درء التعارض (435/7).

(3) انظر: مقالات الإسلاميين (214/1)، والملل والنحل للشهرستاني (جـ74/1)، وشرح حديث جبريل عليه السلام (ص:431).

(4) انظر: التوحيد للماتريدي (ص: 380)، ومجموع الفتاوى (189/7).

(5) انظر: المصدر السابق (ص: 431 ـ 433، 449).

(6) هو: مسعود بن القاضي فخر الدين عمر بن برهان الدين الشهير بسعد الدين التفتازاني، عالم بالنحو والتصريف =

ذكر: ((أن لا إله إلا الله ليست جزءاً من الإيمان، لدلالة النصوص على أن محل الإيمان القلب، فلا يكون الإقرار باللسان داخلاً فيه))(1). كما ذكر التفتازاني أيضاً أن ((السجود للصنم كفر في الظاهر، ولكن لا يُحكم بكفره فيما بينه وبين الله))(2)؛ لأنه قد يكون في الباطن عارفاً بالله موحداً له مؤمناً به (3).

ولذا تجد الشرك فاشياً في بيئات الأشعرية والماتريدية، ولا تجد من علماء هذه الفرق إنكاراً لهذا الشرك. وهذا أمر ظاهر يعرفه من عاش في تلك البيئات ممن أنار الله بصيرته بنور التوحيد والإيمان.

يقول شيخ الإسلام ـ رحمه الله ـ: مبيناً أثر مقالة الجهم والصالحي ومن اتبعهما في حد الإيمان: ((وأيضاً فهؤلاء القائلون بقول جهم والصالحي قد صرَّحوا بأن سب الله ورسوله، والتكلُّم بالتثليث، وكل كلمة من كلمات الكفر، ليس هو كفراً(4) في الباطن، ولكنه دليل في الظاهر على الكفر، ويجوز مع هذا أن يكون هذا السباب الشاتم في الباطن عارفاً بالله موحداً له مؤمناً به، فإذا أقيمت عليهم حجة بنص أو إجماع أن هذا كافر باطناً وظاهراً، قالوا: هذا يقتضي أن ذلك مستلزم للتكذيب الباطن، وأن الإيمان يستلزم عدم ذلك))(5).

وقال أيضاً: ((ومن هنا يظهر خطأ قول «جهم بن صفوان» ومن اتبعه حيث ظنوا

= والمعاني والبيان والمنطق وغيرها، شافعي المذهب. قال ابن حجر: (ولد سنة (712) هـ، وأخذ عن القطب وغيره، وتقدم في الفنون، واشتهر ذكره وطار صيته، وانتفع الناس بتصانيفه). من مصنفاته: (شرح التلخيص)، و(التلويح شرح التوضيح)، و(شرح العقائد النسفية)، وله حاشية على الكشاف لم يكملها، مات بسمرقند سنة (791) هـ. انظر: إنباء الغمر (379/2)، وأبجد العلوم (57/3).

(1) بل نص الدسوقي في حاشيته على أم البراهين (ص: 225 ـ 226): أن المعتمد عند الأشاعرة أن النطق بالشهادتين ليس شرطاً في صحة الإيمان ولا جزءاً من مفهومه بل هو شرط لإجراء الأحكام الدنيوية، وعليه فمن صدق بقلبه ولم ينطق بالشهادتين سواء كان قادراً على النطق أو كان عاجزاً عنه، فهو مؤمن عند الله يدخل الجنة.

(2) شرح العقائد النسفية (ص: 427).

(3) شرح حديث جبريل المعروف بالإيمان الأوسط (ص:449).

(4) في الأصل (كفر)، والتصويب من مطبوعة مجموع الفتاوى.

(5) المصدر السابق (ص:449). وانظر: مجموع الفتاوى (582/7).

أن الإيمان مجرد تصديق القلب وعلمه، لم يجعلوا أعمال القلب من الإيمان، وظنوا أنه قد يكون الإنسان مؤمناً كامل الإيمان بقلبه، وهو مع هذا يسب الله ورسوله ويعادي الله ورسوله، ويعادي أولياء الله، ويوالى أعداء الله، ويقتل الأنبياء، ويهدم المساجد، ويهين المصاحف، ويكرم الكفار غاية الكرامة، ويهين المؤمنين غاية الإهانة، قالوا: وهذه كلها معاص لا تنافي الإيمان الذي في قلبه، بل يفعل هذا وهو في الباطن عند الله مؤمن قالوا: وإنما ثبت له في الدنيا أحكام الكفار، لأن هذه الأقوال أمارة على الكفر ليحكم بالظاهر كما يحكم بالإقرار والشهود، وإن كان في الباطن قد يكون بخلاف ما أقر به وبخلاف ما شهد به الشهود، فإذا أورد عليهم الكتاب والسنة والإجماع على أن الواحد من هؤلاء كافر في نفس الأمر معذَّب في الآخرة، قالوا: فهذا دليل على انتفاء التصديق والعلم من قلبه، فالكفر عندهم شيء واحد وهو الجهل، والإيمان شيء واحد وهو العلم، أو تكذيب القلب وتصديقه، فإنهم متنازعون هل تصديق القلب شيء غير العلم أو هو هو[1]))[2]؟

خلاصة المبحث:

بعد عرض أقوال هذه الطوائف الثلاث من المرجئة في الإيمان يظهر لنا أن هذه الطوائف مخالفة لأهل السنة والجماعة في اعتبار شروطٍ لتحقيق كلمة التوحيد "لا إله إلا الله" غير علم القلب أو تصديقه بالله تعالى ـ على ما فيهما ـ كما سيأتي.

ومما يدلّ لذلك أمور عِدَّة:

الأمر الأول: ما ترتب على مقالتهم في الإيمان من أثرٍ في فهم توحيد الألوهية ـ الذي هو معنى لا إله إلا الله ـ وتطبيقه حيث لم يعدُّوا الشرك العملي مناقضاً للتوحيد والإيمان، وذلك نابع من عدم اعتبارهم الانقياد العملي من لوازم الإيمان وشروط كلمة التوحيد.

كما أنه نبع أيضاً من عدم اعتبارهم الإخلاص في كلمة التوحيد بترك الشرك في العبادة من شروطها، لأن الشرك العملي ـ كما سيأتي ـ من لوازم عدم إخلاص العبادة لله تعالى.

الأمر الثاني: أنهم أخرجوا أعمال القلوب غير المعرفة والتصديق من الإيمان. وهذا

---

(1) تقدم أنه لا فرق بينهما، وإن سُلِّم بالفرق فهو فرق لا تترتب عليه الثمرة، لأنه لا يحقق الإيمان، فمجرد التصديق أو المعرفة لا يحقق الإيمان، ولا ينقل صاحبه عن الكفران.

(2) مجموع الفتاوى (188/7 ـ 189).

إنما يستفاد من حصرهم الإيمان في تصديق القلب ومعرفته بالله[1].

ولا يُشكل على ذلك أن جماهيرهم يقولون بدخول أعمال القلوب في الإيمان كما نصّ عليه شيخ الإسلام[2] وذلك لأنهم عند التحصيل فهم يتصوّرون الإيمان مع فقدها بدليل أنهم يخرجون أعمال الجوارح من الإيمان وأعمال الجوارح هي في الواقع لازمة لأعمال القلوب لا تنفك عنها أبداً في عرف الشرع، متى وُجِدت أعمال القلوب وُجِدت أعمال الجوارح[3]، ومتى فُقدت فُقدت، وذلك للتلازم غير المنفك بين الظاهر والباطن كما سيأتي؛ ولذا نجد شيخ الإسلام نفسَه يصرّح أحياناً بأنهم لم يجعلوا أعمال القلب من الإيمان[4] وذلك لملاحظة هذا المعنى، والله تعالى أعلم.

هذا من حيث العموم أما من حيث الخصوص فإن منهم من لا يرى دخول أعمال القلوب في مسمّى الإيمان، وهذا مذهب جهم ومن اتبعه كالصالحي، وذكر شيخ الإسلام أن هذا القول هو الذي نصره الأشعري وأكثر أصحابه[5].

فالحاصل أنهم يخرجون أعمال القلوب من الإيمان إما حاصلاً وإما نصّاً.

الأمر الثالث: أنهم مخالفون في ما اعتبروه من اشتراط العلم لصحة الإيمان حيث خصّوْه بعلم القلب ومعرفته بوجود الله تعالى[6]، وأهملوا الأمر الأهم والمطلب الأعظم، وهو العلم بتوحيده الذي هو العلم بحقه على من عرفه؛ فمن لم يؤدِ له حقه لم يعرفه على الحقيقة.

الأمر الرابع: أنهم أخرجوا قول اللسان أن يكون من الإيمان. ويدخل في ذلك قول لا إله إلا الله حيث لا يعتبرون ذلك جزءاً من الإيمان داخلاً فيه، ولا شرطاً خارجاً عنه، وإنما هو شرط لإجراء الأحكام الدنيوية على المرء[7]، وهذا مخالف لإجماع العلماء أن من لم يتلفظ

---

(1) انظر: مجموع الفتاوى (7/195، 204).

(2) مجموع الفتاوى (7/543).

(3) ومن المعلوم أنه لا يلزم العكس فلا يلزم من أعمال الجوارح أعمال القلوب لاحتمال النفاق، ولكن يلزم من أعمال القلوب أعمال الجوارح. فالحاصل أن أعمال الجوارح لا بد أن تقع من كل من ادعى الإسلام.

(4) انظر: مجموع الفتاوى (7/188، 7/194).

(5) مجموع الفتاوى (7/195).

(6) تقدم بيان مذهبهم في المعرفة. انظر: (ص: 333 . 334).

(7) انظر: إتحاف المريد شرح جوهرة التوحيد (ص: 47 . 57، وشرح الفقه الأكبر (ص: 69 . 70)، ونواقض =

بالشهادتين مع القدرة هو كافر باطناً وظاهراً، وقد تقدمت حكايته[1].

الأمر الخامس: أنهم ينكرون ما يناقض هذه الشروط أن يكون كفراً[2]، فهم يتصوّرون حصول الإيمان مع ما ينافيها ويذهب بأصلها، كتصورهم حصول الإيمان في القلب مع بغض ما أنزل الله مثلاً. وهذا كله متفرّع عن إنكارهم دخول أعمال القلوب في الإيمان.

يقول شيخ الإسلام بعد أن ذكر مذهب المرجئة في الإيمان وأقوالهم فيه: ((وعلى القولين: أعمال القلوب ليست من الإيمان عندهم كأعمال الجوارح، فيمكن أن يكون الرجل مصدِّقاً بلسانه وقلبه مع كراهة ما نَزَّل الله، وحينئذ فلا يكون هذا كافراً عندهم، والآية تتناوله. يعني قوله تعالى: ﴿ﭙ ﭚ د د ئا ئا ئە ئە ئو﴾ [محمد: 9].)) انتهى[3].

فبان إذن أن هؤلاء المرجئة من الجهمية والأشعرية والماتريدية لم يظفروا بشيء من شروط تحقيق هذه الكلمة.

ولعلّ هذا ما دفع الشيخ عبد اللطيف آل الشيخ إلى أن يقول عنهم:

((والجهمية: لم يتصفوا بشرط من هذه الشروط؛ وقد صرَّح أهل السّنة بذلك؛ وحاجة معطلة الصفات، إلى معرفة التوحيد في العبادات، كحاجة من عُدِم الرأس من الحيوانات إلى الرسن؛ قال أبو الطيب:

فَقْـرُ الجَهُـول بـلا عَقْـلٍ إلـى أَدَبٍ ... فَقْرُ الحِمَار بلا رأسٍ إلى رَسَنِ))[4]

ولعلَّه لأجل هذا حَكَم مَنْ حَكم من أهل العلم بتكفير أصحاب هذه المقالة من الجهمية.

قلت: وذلك منهم على سبيل الإطلاق، وليس على سبيل التعيين. أما الحكم

= الإيمان الاعتقادية وضوابط التكفير عند السلف (ج179/1).

(1) انظر: (ص: 182).

(2) وإنكار ما ينافي الشروط هو إنكار لحقيقة هذه الشروط، لأن الشيء لا يتصوَّر وجوده مع ضده ونقيضه.

(3) منهاج السنة (288/5).

(4) الدرر السنية (297/3).

والبيت لأبي الطيب المتنبي كما في ديوانه مع شرحه لأبي البقاء العكبري (ج211/4).

ومعنى البيت على ما قاله العكبري ((يقول: الجاهل لا يحتاج ولا يفتقر إلى أدب، لأنه ليس له عقل. فأول ما يحتاج إليه الإنسان العقل الذي يعقل به. ثم بعد ذلك يتأدب. فإذا عدم العقل لم يحتج إلى أدب كالحمار الذي ليس له رأس، لا يحتاج إلى حبل يقاد به)) انتهى. [المصدر نفسه (ج211/4)].

بتكفير معيَّنٍ منهم، فهو أمر يحتاج إلى تفصيل[1]، ليس هذا موضع بسطه.

قلت: وممن حكم بكفرهم الإمام أحمد ـ رحمه الله ـ؛ فقد أخرج الخلال في السنة[2] بسنده إلى حمدان بن علي الورَّاق[3] قال: سألت أحمد وذكر عنده المرجئة: فقلت إنهم يقولون: إذا عرف الرجل ربه بقلبه فهو مؤمن. فقال: ((المرجئة لا تقول هذا بل الجهمية تقول بهذا، المرجئة تقول: حتى يتكلم بلسانه وجوارحه[4]. والجهمية تقول: إذا عرف ربه بقلبه وإن لم تعمل جوارحه. وهذا كفر، إبليس قد عرف ربه فقال: ((رب بما أغويتني)) قلت: فالمرجئة لم كانوا يجتهدون، وهذا قولهم؟ قال: البلاء)).

وممن قال بكفرهم أيضاً: أبو عبيد القاسم بن سلام حيث قال بعد أن ذكر لوازم هذه المقالة: ((وهذا عندنا كفر لن يبلغه إبليس فمن دونه من الكفار قط!))[5].

كما نجد شيخ الإسلام ـ رحمه الله ـ يحكي كفرهم عند السلف، فيقول: ((وقول جهم في الإيمان قول خارج عن إجماع المسلمين قبله، بل السلف كفروا من يقول بقول جهم في الإيمان))[6]. انتهى.

وبذلك يُعلم أهمية هذه الشروط ومكانتها عند السلف حيث يحكمون بكفر من لم يعتبرها، ويشنِّعون عليه.

---

(1) انظر: الاستقامة لشيخ الإسلام (164/1).

(2) (جـ571/3)

(3) هو: حمدان بن علي الورَّاق الجرجاني، اسمه محمد، من أصحاب الإمام أحمد، توفي سنه اثنتين وسبعين ومائتين. انظر: الإكمال (509/2).

(4) لعله يريد مرجئة الفقهاء أبا حنيفه وشيخه حماد، ومن وافقهم حيث يجعلون الإيمان إقرار اللسان وعمل القلب ولا يجعلون أعمال الجوارح داخلة فيه، وإن كان لها أثر في النعيم والعذاب يوم القيامة؛ فيرون أن مرتكب الكبيرة معرَّض للوعيد من جهة تركه الواجب الذي أُمِرَ به لا من جهة تركه لبعض الإيمان الواجب عليه. وقولهم متناقض كيف يقال: كامل الإيمان وهو معرَّض للوعيد؟!

(5) [كتاب الإيمان لأبي عبيد (ص: 62]. وانظر: نفس المصدر (ص: 63)، ومجموع الفتاوى (120/7، 405).

(6) مجموع الفتاوى (141/7).

المبحث الخامس: زيادة العلم بشهادة أن لا إله إلا الله وأثره في تكميل شهادة أن لا إله إلا الله، وتحته ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: تفاضل الناس في العلم والمعرفة التي في قلوبهم بالشهادة.

من المناسب ونحن نتكلم عن شرط العلم بشهادة كلمة التوحيد "لا إله إلا الله" أن نذكر تفاضل الناس في العلم الذي في قلوبهم بمعنى هذه الشهادة، وذلك نظراً لأهمية هذا التفاضل، وما يترتب عليه من آثار وثمار تزيد في تكميل هذه الشهادة؛ لأن العلم بشهادة التوحيد لا إله إلا الله منه ما هو أصل[1] لا يصح الإسلام إلا به، ومنه ما هو فرع زائد على الشرط، به يتحقق كمال العلم بهذه الشهادة؛ إذ ((ليس من شرط الإيمان بالله تعالى وجود العلم التام))[2]، ولذا كان هذا العلم سبباً في رِفعة درجات المؤمنين في الجنة، وذلك لما يقع بسببه من التفاضل بينهم في الإيمان، وليس بلازمٍ لدخولهم الجنان، لأن الله تعالى يُدخل الجنة بقدر وزن الشعيرة والحبة من الإيمان كما صح عن النبي ﷺ[3].

وقبل أن ندخل في تفاصيل هذا التفاضل لا بد أن نبين أن المعرفة بشهادة كلمة التوحيد "لا إله إلا الله" قسمان: منها ما يستوي جميع الناس فيها. ومنها ما يتفاضل الناس فيها.

فأما التي يستوي جميع الناس فيها، فهي المعرفة العامة، والتي تكون فطرية[4].

---

(1) أي شرط.

(2) اقتباس من شرح حديث جبريل عليه السلام لشيخ الإسلام ابن تيمية (ص: 423).

(3) كما في قوله ﷺ: «يخرج من النار من كان في قلبه مثقال حبة من خردل من إيمان». وقد تقدم تخريجه في (ص: 339).

(4) وهذا بخلاف المعرفة المكتسبة، فهذه يتفاضل الناس فيها تفاضلاً عظيماً، وذلك في الأصل والكمال؛ فليس التفاضل مقصوراً على الكمال دون الأصل كما تقوله مرجئة الفقهاء؛ ومما يبين ذلك: أن الإيمان الواجب يختلف باختلاف المكلف وبلوغ التكليف له وبزوال الخطاب الذي به التكليف ونحو ذلك؛ فإن الإيمان الواجب قبل الهجرة لو اقتصر عليه العبد بعد الهجرة كان كافراً؛ بيانه: أن الله بعث محمداً رسولاً إلى الخلق فكان الواجب على الخلق تصديقه فيما أخبر وطاعته فيما أمر، ولم يأمرهم حينئذ بالصلوات الخمس ولا صيام شهر رمضان، ولا حج البيت، ولا حرم عليهم الخمر والربا ونحو ذلك، ولا كان أكثر القرآن قد نزل فمن صدقه حينئذ فيما نزل من القرآن وأقر بما أمر به من الشهادتين وتوابع ذلك كان ذلك الشخص حينئذ مؤمناً تام الإيمان الذي وجب عليه، وإن كان مثل ذلك الإيمان لو أتى به بعد الهجرة لم يقبل منه، ولو اقتصر عليه كان كافراً، =

ويدل لذلك قوله ﷺ فيما يرويه عن ربه ـ عز وجل ـ: «خلقت عبادي حنفاء كلهم» أي: مائلون جميعهم عن الشرك إلى التوحيد؛ فعلمهم بأن الله ربهم المستحق أن يعبدوه فطري ضروري كما تقدم. وهذا مما لا يتفاضل الناس فيه.

ومما يدل على ذلك أيضاً قوله تعالى: ﴿ﯚ ﯛ ﯜ ۇ ۇ ۆ ۆ ۈ ۈ ۇٴ ۋ ۋ ۅ ۅ ۉ ۉ ې ې ى ى ئا ئا ئە ئە﴾ [الروم:30]. فإقامة الوجه بوجوب إخلاص العبادة لله تعالى مما يستوي في العلم به جميع الناس، ما داموا على الفطرة السليمة التي خلقوا عليها، والتي لم يطرأ عليها ما يغيِّرها.

وأما المعرفة التي يتفاضل الناس فيها، فهي ما زاد عن المعرفة العامة، فهذه مما يتفاوت الناس فيها تفاوتاً عظيماً؛ فبيْن محصِّلٍ لأعلى كمالاتها وبين حائزٍ لأدنى درجاتها. وبين هذين الطرفين درجات ومقامات لا يعلمها ويحصيها إلا الله تبارك وتعالى.

يقول شيخ الإسلام ـ رحمه الله ـ: ((أن العلم والتصديق نفسه، يكون بعضه أقوى من بعض، وأثبت وأبعد عن الشك والريب، وهذا أمر يشهده كل أحد من نفسه؛ كما أن الحس الظاهر بالشيء الواحد، مثل رؤية الناس للهلال، وإن اشتركوا فيها فبعضهم تكون رؤيته أتم من بعض، وكذلك سماع الصوت الواحد، وشم الرائحة الواحدة، وذوق النوع

= قال الإمام أحمد: ((كان بدء الإيمان ناقصاً فجعل يزيد حتى كمل))، ولهذا لا يجب في أول الأمر ما وجب بعد نزول القرآن كله، ولا يجب على كل عبد من الإيمان المفصَّل مما أخبر به الرسول ما يجب على من بلغ غيره؛ فمن عرف القرآن والسنن ومعانيها لزمه من الإيمان المفصل بذلك ما لا يلزم غيره، ولو آمن الرجل بالله وبالرسول باطناً وظاهراً ثم مات قبل أن يعرف شرائع الدين مات مؤمناً بما وجب عليه من الإيمان، وليس ما وجب عليه ولا ما وقع عنه مثل إيمان من عرف الشرائع فآمن بها وعمل بها، بل إيمان هذا أكمل وجوباً ووقوعاً؛ فإن ما وجب عليه من الإيمان أكمل، وما وقع منه أكمل.

ويدل لذلك قصة ذاك الرجل الذي قال لبنيه: «إذا مت فاسحقوني ثم أذروني في اليم، فوالله لئن قدر الله عليَّ ليعذبني عذاباً ما عذبه أحداً من العالمين»؛ فإن الإيمان بقدرة الله على كل شيء ومعاد الأبدان من أصول الإيمان، ومع هذا فهذا لما كان مؤمناً بالله وأمره ونهيه وكان إيمانه بالقدرة، والمعاد مجملاً فظن أن تحريقه يمنع ذلك فعل ذلك ومع ذلك غفر الله له، ومعلوم أنه لو كان قد بلغه من العلم أن الله يعيده وإن حُرِّق كما بلغه أنه يعيد الأبدان لكان كافراً.

وأيضاً قصة أصحاب ذات أنواط حيث طلبوا من النبي ﷺ أن يجعل لهم ذاتَ أنواط كذات أنواط المشركين ومع ذلك لم يطالبهم النبي ﷺ بتجديد إسلامهم، لأنه لم يبلغهم أن ذلك شرك مناقض للتوحيد.

انظر: مجموع الفتاوى (232/7، 518)، وبغية المرتاد (ص: 342)

الواحد من الطعام، فكذلك معرفة القلب وتصديقه يتفاضل أعظم من ذلك من وجوه متعددة! والمعاني التي يؤمن بها من معاني أسماء الرب وكلامه، يتفاضل الناس في معرفتها، أعظم من تفاضلهم في معرفة غيرها))[1]. انتهى.

وقال في موضع آخر: ((فإن ألوهية الله متفاوتة في قلوبهم على درجات عظيمة تزيد وتنقص، ويتفاوتون فيها تفاوتاً لا ينضبط طرفاه، حتى قد ثبت في الصحيح عن النبي ﷺ في حق شخصين: «هذا خير من ملء الأرض[2] مثل هذا»[3] فصار واحد من الآدميين خيراً من ملء الأرض من بنى جنسه؛ وهذا تباين عظيم لا يحصل مثله في سائر الحيوان))[4].

وهذا التقرير في زيادة المعرفة وتفاضلها سبقه إليه الإمام المروزي ـ رحمه الله ـ حيث يقول: ((أن الإيمان يوجب الإجلال لله والتعظيم له والخوف منه والتسارع إليه بالطاعة، على قدر ما وجب في القلب في عظيم المعرفة وقدر المعروف))[5].

فإذا تقرَّر هذا، فإن مما يدل على وقوع هذا التفاضل وجوه؛ منها:

الوجه الأول: أن الإيمان بالله تعالى كما هو معتقد أهل السنة والجماعة يزيد وينقص باعتبار أفراده وأجزائه، فزيادة الإيمان دليل على زيادةٍ في بعض تلك الأفراد. والمعرفة ـ كما ـ تقدم من أفراد الإيمان، فدل على أنها مما تقبل الزيادة والنقصان؛ فيحصل للناس التفاضل فيها بحسب تلك الزيادة والنقصان.

الوجه الثاني: أن العلم بالشهادة ـ كما تقدم ـ منه ما هو مجمل، ومنه ما هو مفصَّل؛ فالعلم المفصَّل أعلى وأتم من العلم المجمل.

يقول شيخ الإسلام ـ رحمه الله: ((... نفس المعرفة تختلف بالإجمال والتفصيل، والقوة والضعف، ودوام الحضور، ومع الغفلة، فليست المفصَّلة المستحضرة الثابتة التي يثبِّت الله صاحبها بالقول الثابت في الحياة الدنيا وفي الآخرة، كالمجملة التي غفل عنها،

---

(1) مجموع الفتاوى (234/7).

(2) في مجموع الفتاوى زيادة كلمة (من) وهي ليست في الحديث كما في البخاري.

(3) أخرجه البخاري في كتاب النكاح، باب الأكفاء في الدين (ج150/6) ح (5091).

(4) نفس المصدر (384/2 ـ 385).

(5) تعظيم قدر الصلاة (776/2).

وإذا حصل له ما يريبه فيها وذكرها في قلبه ثم رغب إلى الله في كشف الريب))[1].

الوجه الثالث: أن من مراتب العلم بالشهادة اليقين، وهو ـ كما سيأتي ـ العلم التام الذي ينتفي معه الريب والشك.

كما أن اليقين نفسَه مراتب ودرجات بعضها أعلى من بعض؛ فمرتبة حق اليقين أعلى من مرتبة عين اليقين، ومرتبة عين اليقين أعلى من مرتبة علم اليقين[2].

الوجه الرابع: أن الناس يتفاوتون في العلم والمعرفة التي في قلوبهم بحسب الطريق التي يحصل العلم بها؛ فعلم المشاهدة أقوى من علم الإخبار، ولذا جاء في الحديث: «ليس المخبر كالمعاين»[3]؛ ((فإن موسى لما أخبره ربه أن قومه عبدوا العجل، لم يلق الألواح. فلما رآهم قد عبدوه ألقاها؛ وليس ذلك لشك موسى في خبر الله، لكن المخبر وإن جزم بصدق المخبر، فقد لا يتصور المخبر به في نفسه، كما يتصوره إذا عاينه، بل يكون قلبه مشغولاً عن تصور المخبر به، وإن كان مصدقاً به؛ ومعلوم أنه عند المعاينة، يحصل له من تصور المخبر به ما لم يكن عند الخبر، فهذا التصديق أكمل من ذلك التصديق))[4].

ولذا كان أصحاب النبي ﷺ أكمل إيماناً ممن جاء بعدهم، وذلك لِمَا شاهدوا وعاينوا من الآيات الدالة على صدق نبوة النبي ﷺ. والعلم التام بصدق النبوة ينعكس طرداً على قوة العلم والمعرفة التي في قلوبهم بما جاء به النبي ﷺ من التوحيد والإيمان.

ولذا قال النبي ﷺ في بيان فضلهم: «لو أنفق أحدكم مثل جبل أُحِد ذهباً ما بلغ مدَّ صحابي ولا نصيفَه»[5] الحديث.

وما ذاك إلا لقوة إخلاصهم ويقينهم ورسوخ العلم بالتوحيد في قلوبهم.

---

(1) مجموع الفتاوى (408/7 ـ 409). وانظر: نفس المصدر (232/7).

(2) انظر: مجموع الفتاوى (645/10 ـ 646).

(3) أخرجه الطبراني في الأوسط (104/7)، وقال: لم يرو هذا الحديث عن حكيم بن حكيم إلا محمدُ بن إسحاق، ولا عن محمدٍ إلا حفصُ بن عبد الرحمن، تفرد به: إسحاق بن الخشك. والحديث حكم الألباني بأنه صحيح كما في صحيح الجامع (5373).

(4) مجموع الفتاوى (234/7 ـ 235).

(5) أخرجه البخاري في كتاب فضائل الصحابة، باب قول النبي ﷺ «لو كنت متخذاً خليلاً» (ج236/4) ح (3673)، ومسلم في كتاب فضائل الصحابة رضي الله عنهم (1967/4) ح (2540).

الوجه الخامس: أن علم الأنبياء والملائكة بالله تعالى وتوحيده ـ على اختلاف مراتبهم فيه ـ أكمل من علم غيرهم بلا نزاع أو شك.

ويشهد لذلك: ما قاله النبي ﷺ في حق نفسه مقارنة بأصحابه: «إن أتقاكم وأعلمكم بالله أنا»[1].

فهذا الحديث ظاهر في أن العلم بالله درجات، وأن بعض الناس فيه أفضل من بعض، وأن النبي ﷺ منه في أعلى الدرجات[2].

الوجه السادس: أن الله ـ سبحانه ـ أمر نبيه أن يسأله مزيدَ العلم، فقال: ﴿ٱ ب ب ٻ پ پ پ ڀ ڀ ڀ ٺ ٺ ٺ ٺ ٿ ٿ ٿ﴾ [طه:114][3]. وهذا عام في كل علم، ويدخل فيه دخولاً أولويًّا العلم بشهادة أن لا إله إلا الله. فدل ذلك على أن العلم بها مما يقبل الزيادة ويحصل فيه التفاضل، وإلا كان يأمر بما لا يقبله، وهذا عبث لا يليق بجلال الله تعالى؛ فالله منزّه عنه.

الوجه السابع: أنَّا نرى في الشاهد أن الناس يتفاضلون في معرفة الملائكة وصفاتهم والتصديق بهم، ويتفاضلون في معرفة روح الإنسان وصفاتها والتصديق بها، وفي معرفة الجن وصفاتهم وفي التصديق بهم، وفي معرفة ما في الآخرة من النعيم والعذاب وفي التصديق بذلك؛ فتفاضلهم في المعرفة بالله ﷻ من باب أولى أن يكون أعظم وأعظم من ذلك[4].

الوجه الثامن: أن الله تعالى قد قرن شهادته على نفسه بالتوحيد بشهادة أُوْلي العلم على ذلك كما في قوله تعالى: ﴿ٹ ٹ ٹ ٹ ٹ ٹ ڤ ڤ ڤ ڤ ڤ ڤ ڤ ڦ ڦ ڄ ڄ ڄ ڄ ڃ ڃ﴾ [آل عمران:18]. وما ذاك إلا لأن شهادتهم أتم وأكمل من شهادة غيرهم.

الوجه التاسع: أن الله تعالى قد قال في شأن أهل العلم: ﴿□ □ □ □ □ □ □ □ □﴾ [المجادلة: 11]. أي في الجنة، وذلك لكمال علمهم بالله تعالى وتوحيده.

---

(1) أخرجه البخاري في كتاب الإيمان، باب قول النبي ﷺ «أنا أعلمكم بالله» وأن المعرفة فعل القلب (جـ12/1 ح (20).

(2) فتح الباري (70/1).

(3) مفتاح دار السعادة (223/1).

(4) مجموع الفتاوى (569/7).

قال الشيخ عبد الرحمن بن سعدي ـ رحمه الله ـ في تفسير هذه الآية ـ: ((يرفع أهل العلم والإيمان درجات، بحسب ما خصَّهم به، من العلم والإيمان))[1].

الوجه العاشر: أن الله تعالى قد فرَّق في الإيمان بين الجاهل الذي لا يعلم والعالم الذي يعلم كما في قوله تعالى: ﴿ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈ ﮉ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﮐ ﮑ ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ ﮡ ﮢ ﮣ ﮤ ﮥ ﮦ ﮧ ﮨ ﮩ ﮪ ﮫ ﮬ ﮭ﴾ [الرعد:16]، وقوله: ﴿ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ﴾ [الزمر: 9]. وما ذاك إلا لكمال علمهم به وبتوحيده.

الوجه الحادي عشر: يقول شيخ الإسلام: ((فالعلم الذي يعمل به صاحبه، أكمل من العلم الذي لا يُعمل به، وإذا كان شخصان يعلمان أن الله حق، ورسوله حق، والجنة حق، والنار حق، وهذا علمه أوجب له محبة الله، وخشيته، والرغبة في الجنة، والهرب من النار والآخر علمه لم يوجب ذلك فعلم الأول أكمل؛ فإن قوة المسبب دل على قوة السبب، وهذه الأمور نشأت عن العلم، فالعلم بالمحبوب يستلزم طلبه، والعلم بالمخوف، يستلزم الهرب منه، فإذا لم يحصل اللازم، دل على ضعف الملزوم))[2].

الوجه الثاني عشر: أن التفاضل في العلم يحصل أيضاً من جهة أسبابه؛ فالعلم الذي يكون بكثرة الأدلة وقوتها، وبفساد الشُّبه المعارضة له أكمل من العلم الحاصل عن دليل واحد من غير أن يعلم الشُّبه المعارضة له؛ فإن الشيء كلما قويت أسبابه وتعددت وانقطعت موانعه واضمحلت كان أوجب لكماله وقوته وتمامه[3].

يقول شيخ الإسلام: ((فمن كان مستند تصديقه ومحبته أدلة توجب اليقين وتبين فساد الشبهة العارضة لم يكن بمنزلة من كان تصديقه لأسباب دون ذلك))[4].

الوجه الثالث عشر: ما جاء عن النبي ﷺ من قوله فيما يرويه عن ربه ﷻ: «أخرجوا من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من إيمان»[5].

---

(1) تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام الرحمن (ص: 846).

(2) مجموع الفتاوى (234/7).

(3) مجموع الفتاوى (566/7).

(4) مجموع الفتاوى (565/7).

(5) سبق تخريجه في (ص: 341).

فقد دل الحديث على أن الإيمان يتفاضل فيكون بعضه أكمل من بعض؛ فلما كانت المعرفة من الإيمان فهي مما يشملها هذا التفاضل أيضاً.

يقول شيخ الإسلام ـ رحمه الله ـ: ((والذي مضى عليه سلف الأمة وأئمتها أن نفس الإيمان الذي في القلوب يتفاضل كما قال النبي ﷺ حكاية عن ربه: «أخرجوا من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من إيمان»))[1].

ومن الجدير بالذكر هنا أنه قد ورد عن الإمام أحمد ـ رحمه الله ـ في تفاضل الناس في المعرفة روايتان؛ رواية يذهب فيها إلى التفاضل[2]، وأخرى يذهب فيها إلى عدمه[3].

والسؤال الطبعي الذي قد يرد هنا: هل إنكاره لعدم التفاضل في احدي الروايتين عنه، هو إنكار حقيقي أو أن له وجهاً يُمكن أن يحمل عليه كلامه في الإنكار؟

قد أجاب عن ذلك القاضي أبو يعلي الفراء ـ رحمه الله ـ قائلاً: ((وعندي أن المسألة ليست على روايتين، وإنما هي على اختلاف حالين، فالموضع الذي قال: لا تزيد ولا تنقص يعني به نفس المعرفة، لأن المعرفة: هي معرفة المعلوم على ما هو به، وذلك لا يختلف بحال ((...))[4]. والموضع الذي قال: تزيد وتنقص يعني بالزيادة في معرفة الأدلة، وذلك قد يزيد وينقص، فمنهم من يعرف الشيء من جهة واحدة، ومنهم من يعرفه من جهات كثيرة))[5].

قلت: وقد ذكر شيخنا الدكتور عبد الرزاق البدر ـ حفظه الله ـ كلاماً قريباً مما ذكره أبو يعلى الفراء في الجمع بين الروايتين يتضح به المقصود، وهو قوله: ((قلت: ولا تعارض عندي بين هاتين الروايتين عن الإمام، فهو ـ رحمه الله ـ جزم في الرواية الأولى بالإثبات

---

(1) مجموع الفتاوى (479/6).

(2) وهذه الرواية أخرجها الخلال في السنة (جـ580/3) بإسناد صحيح، ولفظه: ((أخبرنا أبو بكر المروزي قال: قلت لأبي عبد الله في معرفة الله عز وجل في القلب يُتفاضل فيه؟ قال: نعم. قلت: ويزيد؟. قال: نعم)).

(3) وهذه الرواية أخرجها أيضاً الخلال في السنة (جـ581/3) ولفظه: ((أخبرنا أبو بكر محمد بن علي أن يعقوب بن بختان حدثهم قال: سألت أبا عبد الله عن المعرفة والقول، تزيد وتنقص؟ قال: لا، قد جئنا بالقول والمعرفة، وبقي العمل)). وانظر: درء التعارض (451/7)، ومجموع الفتاوى (408/7).

(4) كلام بمقدار نصف سطر غير واضح في المخطوط.

(5) الروايتين والوجهين لأبي يعلى الفراء (251/ق) الوجه (ب). وقد طُبع منه الجزء المتعلق بالمسائل الفقهية، في ثلاث مجلدات بتحقيق عبد الكريم بن محمد اللاحم، طبع: دار المعارف، الرياض، ط: الأولى (1415) هـ.

بالمعرفة والقول، وهذا مما لا يجوز لمسلم أن يرتاب فيه، إذ إن من شك في إتيانه بالمعرفة والقول يكفر، لكن المعرفة تختلف من شخص لآخر قوة وضعفاً بحسب قوة الأدلة وكثرة النظر، وهذا ما بيَّنه ـ رحمه الله ـ في الرواية الثانية، حيث بيَّن أن الناس يتفاضلون في المعرفة وأنها تزيد، وهذا لا يتنافى مع الجزم بالإتيان بالمعرفة، لأن القدر الواجب من المعرفة يجزم به المسلم، ولا يمكنه أن يجزم بأنه بلغ أعلى درجات المعرفة، لأن المعرفة درجات الناس متفاضلون فيها، والله أعلم»[1].

قلت: وما تقدم ذكره في التوفيق بين الروايتين هو المتعيِّن، وذلك لأن الإمام أحمد ـ رحمه الله ـ أراد في رواية الإنكار أصل المعرفة[2]، وأن الناس لا يتفاضلون فيها، ولذا لا يجوز الاستثناء فيها، لأن ذلك شك في الإيمان وهو كفر، وأما رواية الإثبات فإنه قد أراد بها كمال المعرفة، وهي ما زاد عن الأصل، فهذه مما يتفاضل الناس فيها.

ومما يبين ذلك أنه في رواية النفي سُئل عن الزيادة والنقصان، ففهم من السائل أنه أراد أصل المعرفة، وهل يجوز أن يقع فيها الاستثناء، فنفى.

وأما في رواية الإثبات سُئل عن الزيادة فقط، ففهم من السائل أنه أراد الكمال؛ فأثبتَ التفاضل.

ومما يدل على أنه قصد الاستثناء في رواية النفي أنه قال: «قد جئنا بالمعرفة والقول» أي: اللازمان على وجه الجزم والإيقان فلا نستثني، «وبقي العمل» أي: فنستثني فيه، لأنه لا حدَّ لأكثره؛ فلا يجزم به المسلم.

ومن المسائل المتعلِّقة بتفاضل المعرفة أيضاً: هل يلزم من زيادة الإيمان زيادة المعرفة التي في القلوب بالشهادة؟

وهذه المسألة تنبني على مسألة معروفة، وهي هل يلزم من الزيادة في الجنس الزيادة في كل النوع؟

والجواب عن ذلك: أن الأجناس في ذلك على نوعين. منها: ما تكون أنواعه متميزة؛ كأجناس المتفرِّقات، فهذه لا يلزم من زيادة الجنس فيها زيادة كل النوع. ومنها: ما تكون

(1) زيادة الإيمان ونقصانه وحكم الاستثناء فيه (162).

(2) تقدم أنها المعرفة الإجمالية العامة والتي تكون فطرية.

أنواعه غير متميزة؛ كأجناس المركبات، فهذه قد يلزم من زيادة الجنس فيها الزيادة في كل النوع.
فالأول: كجنس الإنسان فهو يتكون من نوع الذكورة، ونوع الإناث، فلا يلزم من زيادة جنس الإنسان بسبب زيادة نوع الذكور ـ مثلاً ـ الزيادة في نوع الإناث.

والثاني: كجنس الإيمان فإنه قد يلزم من زيادته الزيادة في شعبه وأفراده.

يقول شيخ الإسلام ـ رحمه الله ـ: ((أن شعب الإيمان قد تتلازم عند القوة، ولا تتلازم عند الضعف، فإذا قوي ما في القلب من التصديق والمعرفة والمحبة لله ورسوله، أوجب بغض أعداء الله، كما قال تعالى: ﴿ گ ں ں ڻ ڻ ڻ ڻ ۀ]ۀ ہ ہ [(1)﴾))(2) [المائدة: 81].

وعلى هذا فقد يلزم من زيادة الإيمان زيادة المعرفة التي في القلب بالشهادة.

قلت: ولعل قوله تعالى: ﴿ ئۇ ئۆ ئۆ ئۈ ئۈ ئې ئې ﴾ [محمد:17] مما يشهد لذلك.

يقول العلامة السعدي ـ رحمه الله ـ في تفسير هذه الآية: ((﴿ ئۇ ئۆ ﴾ بالإيمان والانقياد، واتباع ما يرضي الله ﴿ ئۆ ئۈ ﴾ شكراً منه تعالى لهم على ذلك، ﴿ ئۈ ئې ﴾ أي: وفقهم للخير، وحفظهم من الشر، فذكر للمهتدين جزاءين: العلم النافع، والعمل الصالح))(3). أ. هـ.

المطلب الثاني: الأسباب المقتضية لهذا التفاضل.

بعد أن ذكرنا وجوهَ إثبات وقوع تفاضل الناس في العلم والمعرفة التي في قلوبهم بالشهادة لزم أن نذكر الأسباب المقتضية لهذا التفاضل، وذلك لأن تلك الأسباب مما يُستدَل بها أيضاً على وقوع هذا التفاضل.

ووجه ذلك: أن قوة المُسبَّب دليل على قوة سببه، وقوة السبب يترتب عليها قوة المُسبَّب؛ فكلما قوي السبب أو تعدَّد قوي المسبَّب(4).

إذا تقرَّر هذا، فهناك أسباب كثيرة بسطها أهل العلم تزيد في قوة العلم الذي في

---

(1) تمام الآية ليس في المصدر المنقول عنه.

(2) شرح حديث جبريل عليه السلام (ص: 402).

(3) تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان (ص: 787).

(4) انظر: الوجه الحادي عشر من أوجه وقوع التفاضل.

القلوب بالشهادة وتكميله.

وفيما يلي سأستعرض بعض هذه الأسباب على وجهٍ من الإيجاز، لأنني مهما ذكرت منها فلن أُحيطَ بجميعِها، لأن أحوال القلوب وتقلُّباتها مما لا يحيط بجميع أسبابها إلا مقلِّبها ومصرِّفها ـ سبحانه وتعالى ..

كما أن الناس في كمال المعرفة التي في قلوبهم بمعنى الشهادة درجات لا يحصيها إلا الله ﷻ، وكل درجة من هذه الدرجات يكون لها أسباب لا يعلمها إلا هو ـ سبحانه وتعالى ..

ومن هذه الأسباب المقتضية للتفاضل في العلم بالشهادة ما ذكره العلامة السَّعدي ـ رحمه الله ـ عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿ □ □ □ □ □ □ □ ﴾ [محمد: 19]. حيث قال: «العلم لابد فيه من إقرار القلب ومعرفته، بمعنى ما طلب منه علمه، وتمامه أن يعمل بمقتضاه. وهذا العلم، الذي أمر الله به ـ وهو العلم بتوحيد الله ـ فرض عين على كل إنسان، لا يسقط عن أحد، كائناً من كان، بل كلٌّ مضطرٌّ إلى ذلك.

والطريق إلى العلم بأنه لا إله إلا الله، أمور:

أحدها بل أعظمهما: تدبر أسمائه وصفاته، وأفعاله الدالة على كماله، وعظمته، وجلالته، فإنها توجب بذل الجهد في التأله له، والتعبد للرب الكامل، الذي له كل حمد ومجد، وجلال وجمال.

الثاني: العلم بأنه تعالى هو المنفرد بالخلق والتدبير، فيعلم بذلك أنه المنفرد بالألوهية.

الثالث: العلم بأنه المنفرد بالنعم الظاهرة والباطنة، الدينية والدنيوية، فإن ذلك يوجب تعلّق القلب به ومحبته، والتألّه له وحده لا شريك له.

الرابع: ما نراه ونسمعه، من الثواب لأوليائه القائمين بتوحيده، من النصر، والنعم العاجلة، ومن عقوبته لأعدائه المشركين به، فإن هذا داعٍ إلى العلم، بأنه تعالى وحده المستحق للعبادة كلها.

الخامس: معرفة أوصاف الأوثان والأنداد التي عبدت مع الله، واتخذت آلهة، وأنها ناقصة من جميع الوجوه، فقيرة بالذات، لا تملك لنفسها ولا لعابديها نفعاً ولا ضرّاً، ولا موتاً، ولا حياةً، ولا نشوراً، ولا ينصرون من عبدهم، ولا ينفعونهم بمثقال ذرة، من جلب خير، أو

دفع شر، فإن العلم بذلك يوجب العلم بأنه لا إله إلا هو وبطلان إلهية ما سواه.

السادس: اتفاق كتب الله على ذلك، وتواطؤها عليه.

السابع: أن خواص الخلق، الذين هم أكمل الخليقة أخلاقاً وعقولاً، ورأياً، وصواباً، وعلماً ـ وهم الرسل والأنبياء والعلماء الربانيون ـ قد شهدوا لله بذلك.

الثامن: ما أقامه الله من الأدلة الأفقية والنفسية، التي تدل على التوحيد أعظم دلالة، وتنادي عليه بلسان حالها، بما أودعها من لطائف صنعته، وبديع حكمته، وغرائب خلقه.

فهذه الطرق، التي أكثر الله من دعوة الخلق بها إلى أنه لا إله إلا الله، وأبداها في كتابه وأعادها: عند تأمل العبد في بعضها لابد أن يكون عنده يقين، وعلم بذلك، فكيف إذا اجتمعت وتواطأت واتفقت، وقامت أدلة للتوحيد من كل جانب. فهناك يرسخ الإيمان والعلم بذلك في قلب العبد، بحيث يكون كالجبال الرواسي، لا تزلزله الشبه والخيالات، ولا يزداد ـ على تكرر الباطل والشبه ـ إلا نمواً وكمالاً.

هذا، وإن نظرت إلى الدليل العظيم، والأمر الكبير ـ وهو تدبر هذا القرآن العظيم، والتأمل في آياته ـ فإنه الباب الأعظم إلى العلم بالتوحيد ويحصل به من تفاصيله وجمله ما لا يحصل في غيره))[1]. انتهى كلامه ـ رحمه الله.

قلت: ومن الأسباب المقتضية للتفاضل في العلم بالشهادة أيضاً: العمل بمقتضى الشهادة؛ فكلما ازداد الإنسان عملاً بمقتضى العلم بالشهادة ازداد علماً وبصيرة ومعرفة بالتوحيد الذي هو معنى الشهادة. ومصداق ذلك عموم قوله تعالى: ﴿ئۇ ئۆ ئۆ ئۈ ئۈ ئې ئې﴾ [محمد: 17].

يقول الشيخ عبد الرحمن بن سعدي ـ رحمه الله ـ: ((العلم لابد فيه من إقرار القلب ومعرفته، بمعنى ما طلب منه علمه؛ وتمامه أن يعمل بمقتضاه))[2].

ومن الأسباب أيضاً: الإكثار من ذكر الله تعالى بلفظ الشهادة مع استحضار معناها

---

(1) تفسير ابن سعدي (ص:787).

(2) المصدر نفسه (ص: 787). وانظر: الوجه التاسع من أوجه وقوع التفاضل، وكتاب العلم للشيخ ابن عثيمين (ص: 163).

في القلب، لأن الذكر مع الاستحضار القلبي من مكمِّلات العلم واليقين(1).

المطلب الثالث: أثر الزيادة في المعرفة التي بالقلب بالشهادة في تكميل الشهادة.

المعرفة التي في القلوب بشهادة التوحيد كلما قويت ورسخت أثمرت من زيادة المحبة لله تعالى، والخَشية له، وكمال الذِّلة والخضوع لله ما يوجب كمال التعلُّق به، والتفاني في إخلاص العبادة له وحده لا شريك له، فتنتفي بذلك جميع الأغيار من القلب، فتكون حياة العبد كلُّها لله ومماته لله ونسكه وصلاته كما قال تعالى آمراً نبيَّه ﷺ وصفيَّه من خلقه الإعلان بذلك في قوله: ﮋﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠﯡ ﯢ ﯣ ﯤ ﯥ ﯦ ﯧ ﮊ [الأنعام:162 . 163]. وهذا هو تحقيق التوحيد الذي قال النبي ﷺ في شأن أهله: أنهم «يدخلون الجنة بلا حساب ولا عذاب»(2)؛ وذلك لأن تحقيق العبد لهذا التوحيد يكون سبباً لإحراق جميع الذنوب التي اقترفها العبد؛ فلا يترك له ذنباً إلا أحرقه ومحا أثره حتى يمشي العبد على الأرض وليس عليه خطيئة، فيلقَ الله تعالى وقد طُهر من جميع ذنوبه فيُدخله الله الجنة بغير حساب ولا عذاب.

وهذا التوحيد هو الذي أطلق عليه بعض العلماء الإكسيرَ الأعظم(3) الذي لا يغادر ذنباً صغيراً أو كبيراً إلا محا أثره وقلبه حسنات.

يقول ابن رجب . رحمه الله .: ((فإن كمل توحيد العبد وإخلاصه لله تعالى فيه، وقام بشروطه كلِّها بقلبه ولسانه وجوارحه، أو بقلبه ولسانه عندَ الموت، أوجبَ ذلك مغفرةَ ما سلف من الذنوب كلِّها، ومنعه من دخول النار بالكلية.

فمن تحقَّق بكلمة التوحيد قلبُه، أخرجت منه كلَّ ما سوى الله محبةً وتعظيماً وإجلالاً ومهابةً، وخشية، ورجاءً وتوكلاً. وحينئذ تُحرَق ذنوبُه وخطاياه كلُّها ولو كانت مثلَ زبد البحر، وربما

---

(1) انظر: مجموع الفتاوى (236/7).

(2) أخرجه البخاري في كتاب الطب، باب من لم يرق (جـ34/7) ح (5752)، ومسلم في كتاب الإيمان (199/1) ح (220). وانظر: تيسير العزيز الحميد (باب من حقق التوحيد التوحيد دخل الجنة بغير حساب) (ص: 76 . 89).

(3) الإكسير الأعظم مادة كيماوية شديدة التفاعل إذا وضع منها شيء يسير في قناطير من نحاس تقلبها ذهباً. والمراد هنا مطلق التشبيه بين هذه المادة والتوحيد التام الكامل في القَلْبِ في التغيير. انظر: مدارج السالكين (332/1).

قلبتها حسناتٍ، كما سبق ذكره في تبديل السيئات حسنات، فإن هذا التوحيد هو الإكسيرُ الأعظم؛ فلو وضع ذرة منه على جبال الذنوب والخطايا، لقلبها حسنات، كما في «المسند» وغيره، عن أم هانيء، عن النبي ﷺ، قال: «لا إله إلا الله لا تترك ذنباً ولا يسبقها عمل»[1]))[2].

ويقول ابن القيم ـ رحمه الله ـ: ((فإن المعرفة الصحيحة تقطع من القلب العلائق كلها، وتعلقه بمعروفه، فلا يبقى فيه علاقة بغيره، ولا تمر به العلائق إلا وهي مجتازة، لا تمر مرور استيطان.

وقال أحمد بن عاصم[3]: من كان بالله أعرف كان منه أخوف. ويدل على هذا قوله تعالى: ﴿ۋ ۋ ۅ ۅ ۉ ۉې﴾ [فاطر: 28] وقول النبي ﷺ «أنا أعرفكم بالله وأشدُّكم له خشية»[4]))[5]

ونَقَلَ عن بعض العارفين قوله: ((فمن عرف الله أحبه على قدر معرفته به، وخافه ورجاه، وتوكل عليه، وأناب إليه، ولهج بذكره، واشتاق إلى لقائه، واستحيا منه، وأَجَلَّه وعظَّمه على قدر معرفته به))[6] انتهى.

قلت: وليس بأدلّ من قوله تعالى: ﴿ۋ ۋ ۅ ۅ ۉ ۉې﴾ [فاطر: 28]؛ فمن كانت معرفته بالله أقوى كان لربه أتقى وأخشى، وإيمانه به أقوى. قال تعالى:

(1) أخرجه ابن ماجة في كتاب الأدب، باب: فضل الذكر (1248/2) ح (3797)، وأحمد في المسند (425/6) من وجه آخر بنحوه، والمزي في تهذيب الكمال (122/26 ـ 123) قال في الزوائد (1248/2): (وفي إسناده زكريا بن منظور، وهو ضعيف)، والحديث ضعفه الألباني كما في ضعيف ابن ماجة (827)، وتخريج كلمة الإخلاص لابن رجب (ص: 56).

(2) جامع العلوم والحكم (ص: 743 ـ 744).

(3) قال الذهبي في ترجمته: (الزاهد الرباني الولي أبو عبد الله الأنطاكي، صاحب مواعظ وسلوك،... روى عنه أبوزرعة الدمشقي، وأحمد بن أبي الحواري، وكان يقول: غَنيمَة باردة: أصلح فيما بقي يغفر لك ما مضى. وقال: إذا صارت المعاملة إلى القلب استراحت الجوارح. لم أظفر له بتاريخ وفاة، ولعله بقي إلى نحو الثلاثين ومئتين) انتهى. وانظر: ترجمته في حلية الأولياء (جـ280/9 ـ 297).

(4) أخرجه مسلم في كتاب الصيام (781/2) ح (1110).

(5) مدارج السالكين (338/3). وكلام أحمد بن عاصم الأنطاكي أخرجه المروزي في تعظيم قدر الصلاة (728/2) وصدّقه الإمام أحمد.

(6) نفس المصدر (339/3).

﴿ئۇ ئۆ ئۆ ئۈ ئۈ ئې ئې﴾ [محمد: 17]. وقال في سورة مريم: ﴿ ى ي ي □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □﴾ [مريم: 76].

يقول ابن باز ـ رحمه الله ـ: ((فكلما قوي علم العبد بالله كان ذلك سبباً لكمال تقواه وإخلاصه ووقوفه عند الحدود وحذره من المعاصي. ولهذا قال الله سبحانه وتعالى: ﴿ۋ ۋ ۅ ۅ ۉ ۉې﴾ [فاطر: 28] ـ يعني: الخشية الكاملة ـ فالعلماء بالله وبدينه، هم أخشى الناس لله وأتقاهم له، وأقومهم بدينه، وعلى رأسهم الرسل والأنبياء عليهم الصلاة والسلام، ثم أتباعهم بإحسان. ولهذا أخبر النبي ﷺ أن من علامات السعادة أن يفقه العبد في دين الله، فقال عليه الصلاة والسلام: «من يرد الله به خيراً يفقهه في الدين» أخرجاه في الصحيحين من حديث معاوية رضي الله عنه، وما ذاك إلا لأن الفقه في الدين يحفز العبد على القيام بأمر الله، وخشيته وأداء فرائضه، والحذر من مساخطه ويدعوه إلى مكارم الأخلاق، ومحاسن الأعمال، والنصح لله ولعباده)) انتهى[1].

كما أن هذه المعرفة تجلب للعبد النور والبصيرة التي تحصنه من الشبهات المضلِّلة والشهوات المحرَّمة، فكلما قويت هذه المعرفة ازداد بصيرة بالتوحيد، وبالأقوال المخالفة والمناقضة له[2].

---

(1) نصيحة موجهة إلى طلبة الجامعة الإسلامية لسماحة الشيخ ابن باز ضمن نصائح هامة لسماحة الشيخ (ص: 18 ـ 19)، نشر الجامعة الإسلامية، ط: الأولى (1427) هـ.

(2) انظر: معتقد أهل السنة والجماعة في توحيد الأسماء والصفات (ص: 19 ـ 20).

المبحث السادس: ما يُضادّ شرط العلم أو ينافيه.

تمهيد:

من المباحث العقدية المتعلِّقة بشرط العلم أيضاً ما يُضادّ شرط العلم أو ينافيه من الجهل(1) بمعنى شهادة التوحيد لا إله إلا الله.

وقبل الدخول في تفاصيل هذا الجهل وأحكامه نذكر أنواع الجهل بذكر أسبابه ومتعلَّقاته، وذلك حتى نتصوَّر حقيقة الجهل المتعلِّق بمعنى هذه الشهادة. ثم على ضوء ذلك نبيِّن صور هذا الجهل وأحكامه.

فأشرع فأقول: الجهل بمعنى شهادة التوحيد «لا إله إلا الله» يتضمَّن أمرين:

الأول: الجهل بمعنى الشهادة نفسِها ـ أي: المشهود به ..

والثاني: الجهل بالمشهود له سبحانه وتعالى(2).

فأما الجهل بالمشهود به فله أحكام تخصُّه، ونرجئ الحديثَ عليه فيما بعد.

وأما الجهل بالمشهود له ـ وهو الله ﷻ ـ فهو يختلف نوعه باختلاف سببه.

وبالنظر إلى أسباب الجهل بالله تعالى، فإن المتحصّل منه نوعان:

النوع الأول: جهل سببه التعطيل العام(3).

والنوع الثاني: جهل سببه التشبيه التام.

فأما النوع الأول، وهو الذي سببه التعطيل العام، فهو كذلك نوعان؛ وذلك باعتبار متعلَّقه؛ فمتعلَّقه إما أن يكون تعطيلَ الذات، وإما أن يكون تعطيلَ الصفات. فالأول هو

---

(1) الجهل نقيض العلم، وهو نوعان: بسيط، ومركب. فالجهل البسيط هو عدم العلم بالشيء أصلاً، والمركب هو اعتقاد الشيء على خلاف هيئته في الواقع؛ وسُمِّي مركباً، لأنه تركب من جهلين: جهل المدرك بما في الواقع، وجهله بأنه جاهل به؛ كاعتقاد الفلسفي قدم العالم.

انظر: الحدود الأنيقة (1/67 ـ 68)، والمصباح المنير (ص: 44).

(2) الجهل بالمشهود له ليس المراد به هنا نفي العلم بالوجود، فهذا غير متصوَّر؛ لأن العلم بوجود الله تعالى فطري ضروري لا يُتصوَّر الجهل فيه. وإنما المراد بالجهل هنا الجهل بالحقيقة التي يجب أن يكون عليها المشهود له ـ سبحانه وتعالى ـ من اتصافه بالصفات، وتميزه في الذات بمباينته لسائر الذوات.

(3) أي المحض.

جهل أهل الوحدة والاتحاد[1]، والثاني هو جهل نفاة الصفات من الجهمية الغلاة.

وفي هذا النوع ومتعلَّقه يقول شيخ الإسلام ـ رحمه الله ـ: ((والجهمية نفاة الصفات تارة يقولون بما يستلزم الحلول والاتحاد، أو يصرِّحون بذلك، وتارة بما يستلزم الجحود والتعطيل؛ فنفاتهم لا يعبدون شيئاً، ومثبتيهم يعبدون كلَّ شيء[2]))[3]. انتهى.

---

(1) ليس المراد من تعطيل الذات هنا نفي أن تكون لله ذات، ولكن المراد نفيهم حقيقة هذه الذات. لأن القول بالحلول والاتحاد يستلزم تعطيل ذات الله تعالى، لأن ذات الله تعالى ذات مباينة لسائر الموجودات ففي اعتقاد أنها الوجود الكلي أو العام تعطيل لحقيقتها ونفي لماهيتها؛ فحقيقة قولهم تعطيل ذات الله تعالى..

يقول شيخ الإسلام ـ رحمه الله ـ: ((...وكان منتهى أمرهم تعطيل الخالق، وتكذيب رسله، وإبطال دينه. ودخل في ذلك باطنية الصوفية، أهل الحلول والاتحاد، وسموه تحقيقاً ومعرفة وتوحيداً. ومنتهى أمرهم هو إلحاد باطنية الشيعة، وهو أنه ليس إلا الفلك وما حواه وما وراء ذلك شيء. وكلام ابن عربي ـ صاحب «فصوص الحكم»، وأمثاله من الاتحادية القائلين بوحدة الوجود، يدور على ذلك لمن فهمه، ولكن يسمُّون هذا العالَم الله. فمذهبهم في الحقيقة مذهب المعطلِّة، كفرعون وأمثاله، ولكن هؤلاء يطلقون عليه هذا الاسم، بخلاف أولئك)). [درء التعارض (243/8)]. وانظر: المصدر نفسه (9/5)، ومدارج السالكين (264/1، و446/3).

(2) المراد بالنفاة هنا متكلمة الجهمية، والمراد بمثبتيهم متفلسفة الاتحادية: وفي هذا يقول شيخ الإسلام ـ رحمه الله ـ: ((وأما هؤلاء الاتحادية فهم أخبث وأكفر من أولئك الجهمية ولكن السلف والأئمة أعلم بالإسلام وبحقائقه؛ فإن كثيرا من الناس قد لا يفهم تغليظهم في ذم المقالة حتى يتدبرها ويرزق نور الهدى فلما أطلع السلف على سر القول نفروا منه، وهذا كما قال بعض الناس متكلمة الجهمية لا يعبدون شيئاً، ومتعبدة الجهمية يعبدون كل شيء، وذلك لأن متكلمهم ليس في قلبه تأله ولا تعبد، فهو يصف ربه بصفات العدم والموات، وأما المتعبد ففي قلبه تأله وتعبُّد، والقلب لا يقصد إلا موجوداً لا معدوماً فيحتاج أن يعبد المخلوقات؛ إما الوجود المطلق، وإما بعض المظاهر؛ كالشمس والقمر والبشر والأوثان وغير ذلك، فإن قول الاتحادية يجمع كل شرك في العالم، وهم لا يوحدون الله ـ سبحانه وتعالى ـ، إنما يوحدون القدر المشترك بينه وبين المخلوقات، فهم بربهم يعدلون. ولهذا حدثني الثقة: أن ابن سبعين كان يريد الذهاب إلى الهند، وقال: إن أرض الإسلام لا تسعه، لأن الهند مشركون يعبدون كل شيء حتى النبات والحيوان، وهذا حقيقة قول الاتحادية، وأعرف ناساً لهم اشتغال بالفلسفة والكلام، وقد تألهوا على طريق هؤلاء الاتحادية فإذا أخذوا يصفون الرب سبحانه بالكلام، قالوا: ليس بكذا، ليس بكذا ووصفوه بأنه ليس هو رب المخلوقات كما يقوله المسلمون، لكن يجحدون صفات الخالق التي جاءت بها الرسل عليهم السلام، وإذا صار لأحدهم ذوق ووجد تأله وسلك طريق الاتحادية وقال: إنه هو الموجودات كلها، إذا قيل له: أين ذلك النفي من هذا الإثبات قال: ذلك وجدي، وهذا ذوقي)) [مجموع الفتاوى (477/2 ـ 478)].

(3) مجموع الفتاوى (38/6 ـ 39). وانظر: الفتاوى الكبرى (24/5).

وأما النوع الثاني، وهو الجهل الذي سببه التشبيه التام، فهو كذلك نوعان.

النوع الأول: تشبيه الخالق بالمخلوق. والثاني: تشبيه المخلوق بالخالق.

والفرق بين الجهل الذي سببه التعطيل والآخر الذي سببه التمثيل، هو: أن الأول يؤدي إلى عدمٍ محض[1]، فلا محل فيه للمشهود به، فتقع الشهادة فيه على غير مشهودٍ له[2]. وهذا الجهل يصدق عليه الجهل البسيط؛ لأنه نفي وإنكار لحقيقة الشيء.

وأما الثاني: فهو يؤدي إلى وقوع الشَّهادة على مشهود له آخر غير الله ﷻ، وهو المشبَّه به في النوع الأول، والمشبَّه في النوع الثاني[3]. وهذا الجهل يصدق عليه الجهل المركب، لأنه قلب وإبدال لحقيقة الشيء.

إذا ثبت هذا، فإن الكلام على الجهل الذي يُضَادّ شرط العلم وينافيه سيكون تحت المطالب والمقاصد التالية.

المطلب الأول: الجهل بالمشهود له وهو الله تعالى، وتحته ثلاثة مقاصد:

المقصد الأول: جهل أهل الوحدة والاتحاد بالله تعالى[4].

---

(1) انظر: بغية المرتاد (ص: 473)، ومجموع الفتاوى (7/3).

(2) لأن الله عندهم هو الوجود المطلق الذي لا يتعيَّن، وما كان كذلك فلا وجود له في الخارج بلا ريب [بغية المرتاد: (ص: 473)].

(3) تشبيه المخلوق بالخالق من أسباب الشرك في الألوهية، فالمشبِّه على هذا النحو يكون عابداً لله ولغيره، فشهادته تقع على الله تارة وعلى غير الله تارة؛ باعتبار المعبود. أما باعتبار المعنى فهي غير صادقة لكونها مخالفة للواقع؛ لأن معنى الشهادة تجريد العبادة لمعبودٍ واحدٍ عظيم، وهو الله ﷻ كما تقدم، بخلاف الشهادة في النوع الأول فهي واقعة لما تصوره في قلبه من الصورة لربه بمخلوق ما.

(4) جهل أهل الوحدة والاتحاد بالله تعالى صادر عن عناد واستكبار في الواقع ـ كما قال ابن القيم ـ [طريق الهجرتين (ص: 430)]، فحقه أن يوضع ضمن ((كفر العناد)) المناقض لشرط القبول، ولكن مناسبة وضعه هنا:

أن كفر الجهل أعم من كفر العناد، لأنه ما عصي الله تبارك وتعالى إلا بجهل كما جاء عن ابن عباس ـ رضي الله عنهما ـ في تفسير قوله تعالى: ﴿ﭻ ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ﴾ [النساء: 17]: قال: ((من عمل السوء فهو جاهل من جهالته عمل السوء)) أخرجه ابن جرير الطبري في تفسيره (299/4)، وعن مجاهد في قوله {جهالة} قال: ((كل من عصى ربه فهو جاهل حتى ينزع عن معصيته)) أخرجه ابن أبي حاتم في التفسير (897/3). وعن أبي العالية أنه كان يحدث: ((أن أصحاب رسول الله ﷺ كانوا يقولون: كل ذنب أصابه عبد فهو بجهالة)) أخرجه ابن جرير الطبري في تفسيره (298/4).

ولأنه ـ أي القول بالاتحاد ـ قد يكون جهلاً حقيقةً إذا قويت الشبهة وتمكَّن الوارد. =

أهل الوحدة والاتحاد تقدم التعريف بهم، وبيان شيء من جهلهم بالله تعالى، وذلك من خلال عباراتهم في حدِّ المعرفة بالله ومعناها عندهم[1]. وقد ذكرت حينها أن هذه المعرفة عندهم، هي عين الجهل بالله تعالى[2].

وفي هذا المقصد سيكون التفصيل أكثر في ذكر ما يبيِّن هذا الجهل عندهم، وذلك من خلال عباراتهم في تقرير عقيدة الوحدة والاتحاد. وسأقتصر على ذكر أقوال أشهر دعاة هذه الطائفة؛ لأن في ذكر أقوال الأشهر تحصيلاً للمقصود من التنفير من هذه الفرقة، والبعد والنأي عنها، لأن الأشهر يكون ذا حظوة ومكانة عند أتباع هذه العقيدة، فإذا علموا من كلامه ما يصادم القرآن والسنة كان ذلك أرجى في هدايتهم إلى الصواب.

ومن تلك الأقوال:

أولاً: أقوال الحلاج الدالة على جهله بالله تعالى.

الحلاج من أشهر أعلام الصوفية الاتحادية، وكانت له جرأة شديدة في نشر المذهب الاتحادي، حتى أنه قُتِلَ بسببه[3]. وقد عاب عليه بعض الصوفية أنه كان يبوح بالسِّر، حتى أخرجوه من الطريق تمويهاً وتَقِيَّة[4]. وأقواله الدالة على جهله بالله تعالى من منظور هذه العقيدة كثيرة جداً؛ فمنها:

يقول الحلاج: ((رأيت ربي بعين ربي، فقال: من أنت؟ فقلت: أنت))[5].

وأكَّد ذلك في أبيات له، قال فيها:

أنـــا أنـــت بـــلا شـــك   ســـبحانك ســـبحاني

= وأيضاً: فالحكم عليهم بالجهل أوجه من جهة أن كفر العناد والاستكبار أمر قلبي فلا يظهر إلا عن معرفة بالشخص وأقواله، ولذا لا يُحكم به إلا في حق من ورد النص بجحودهم كفرعون القائل: ((أنا ربكم الأعلى)) قال تعالى في شأنه: ﴿ ٱ ٻ ٻ ٻ ٻ پ﴾ [النمل: 14]، وكذا مَنْ علم من شخص مقالةً هو مخالف لما في قرارة نفسه فيها، والله تعالى أعلم.

(1) انظر: (ص: 329 . 331).

(2) انظر: (ص: 331).

(3) انظر: واقعة قتله في البداية والنهاية (جـ118/11 . 122).

(4) انظر: مجموع الفتاوى (483/2)، وعقيدة الصوفية وحدة الوجود الخفية ص: (129).

(5) طواسين (ص: 167).

توحيدك توحيدي وعصيانك عصياني[1]

ثم زاد ذلك تأكيداً فقال:

لست بالتوحيد ألهو غير أني عنه ألهو

كيف أسهو كيف ألهو وصحيح أني هو[2]

كما أن الحلاج قد ادّعى الربوبية لنفسه قائلاً: ((أنا الحق، وما في الجبة سوى الله))[3].

وقد كتب إليه أحد أصحابه يسأله عن الطريق. فأجابه قائلاً: ((الطريق بين اثنين، وليس مع الله أحد)). قال: فقلت بيِّن. قال: ((من لم يقف على إشارتنا لم ترشده عبارتنا. ثم قال:

أأنت أم أنا هذا في إلهين حاشاك حاشاك من إثبات اثنين))[4]

ويقول مصرِّحاً بهذه العقيدة: ((وجود المحدثات المخلوقات هو عين وجود الخالق))[5].

وكان أتباعه يكتبون إليه: ((يا ذات الذات، ومنتهى غاية اللذات، نشهد أنك تتصوَّر فيما شئت من الصور، وأنك الآن متصوِّر في صورة الحسين بن منصور، ونحن نستجيرك يا علاَّم الغيوب))[6].

فهذه العبارات بمجموعها دالة على ما وصل إليه أصحاب هذه العقيدة من الجهل بالله تعالى حيث يصوِّر لنا الحلاج وأتباعه الذات الإلهية بأنها تتجسَّد في كل شيء، وأن كل ما في الكون هو مظاهر تجليَّات الوجود الإلهي؛ فلا غضاضة عند هؤلاء أن يقول الرجل: أنه هو الله، أو يعتقد ذلك في غيره.

---

(1) ديوان الحلاج (ص: 5).

(2) نفس المصدر (ص: 62).

(3) جمهرة الأولياء وأعلام التصوف (جـ266/1). وأورد جزءاً من هذه العبارة الاسفراييني في التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية (ص: 133).

(4) أخبار الحلاج (ص: 57).

(5) الطواسين (ص: 183).

(6) التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية (ص: 134).

فهل هذا هو حقيقة الذات الإلهية كما يصوّرِها الحلاج وغيره من دعاة الاتحادية؟ لا شك أنه عين الجهل بها؛ فذات الله تعالى ـ كما يَعْرِفُها أهل الإيمان ـ ذات كاملة، قائمة بنفسها، يستحيل أن تكون عينَ شيء من المخلوقات فضلاً عن أن تكون عينَ جميع الموجودات؛ فضرورة العقل تشهد بالتمايز بين ذات الخالق وذوات المخلوقين، وذلك في الوجود والكمال.

ولهذا لما أدرك العلماء حقيقة قول الحلاج في الذات الإلهية أجمعوا على قتله وصلبه[1].

وهكذا تبقى أقوال الحلاج شاهدة عليه بالكفر والزندقة والمروق من دين الإسلام؛ فيشارك المتأخر المتقدم في الحكم عليه بالكفران. فهل لقائل بعد ذلك أن يقول: أن الحلاج قد قُتل ظلماً، وأن قاتلوه قد أتوْا جرماً؟!! هذا لا يقوله إلا جاهل بالحقيقة أو مجارٍ في العقيدة.

يقول شيخ الإسلام ـ رحمه الله ـ: ((ولكن بعض الناس يقف فيه؛ لأنه لم يعرف أمره، وأبلغ من يحسن به الظن يقول: إنه وجب قتله في الظاهر؛ فالقاتل مجاهد والمقتول شهيد، وهذا أيضاً خطأ. وقول القائل: إنه قتل ظلماً قول باطل، فإن وجوب قتله على ما أظهره من الإلحاد أمر واجب باتفاق المسلمين))[2].

ثانياً: أقوال ابن سبعين الدالة على جهله بالله تعالى من منظور عقيدة الوحدة والاتحاد:

ابن سبعين من أعلام هذا المذهب أيضاً، وإن كان في الشُّهرة دون الحلاج. وأقواله في تقرير هذا المذهب رموزٌ وإشاراتٌ خفية، لا يعرفها إلا من أحاط باصطلاحاته، وتمكَّن من فهم إشاراته.

ومن أقواله التي تدل على أنه قائل بالاتحاد الدال على جهله بالله تعالى قوله: ((الله فقط،... وهو الكل بالمطابقة))[3].

وأيضاً قوله: ((اختلط في الإحاطة الزوج مع الفرد، واتحد فيه النَّجو مع الورد))[4].

---

(1) انظر: لحادثة قتله وصلبه (البداية والنهاية) (جـ11/118 ـ 122).

(2) مجموع الفتاوى (2/483).

(3) انظر: رسائل ابن سبعين (ص: 192).

(4) رسائل ابن سبعين (ص: 143).

والإحاطة هي من الاصطلاحات التي يستخدمها ابن سبعين حين يشير إلى وحدة الوجود[1].

ومن أقواله أيضاً: ((فالوجود واحد، وهو القائم بجميع الصور))[2].

ففي هذه الأقوال يصوِّر لنا ابن سبعين حقيقة الذات الإلهية بأنها متجسِّدة في جميع الموجودات، وأنها متجليَّة في صور جميع الكائنات حتى في الأقذار والنجاسات.

ولذا كان هو وأتباعه يقولون: ((ليس إلا الله)) بدل قول المسلمين: ((لا إله إلا الله))[3]. تعالى الله عن قولهم علوَّاً كبيراً.

ثالثاً: أقوال ابن الفارض الدالة على جهله بالله تعالى:

ابن الفارض من مشاهير أعلام المذهب الاتحادي، وله ديوان كامل في تقرير هذا المذهب، وفلسفته فيه واضحة جدّاً؛ حيث كان يصرِّح بأن الذات الإلهية كشفت له عن حقيقة الكون، فكل ما يرى ببصره فهو مظهر للوجود الإلهي بزعمه[4].

ومن أقواله الدالة على ذلك:

جَلَت في تجلِّيها الوجود لناظري ... ففي كلِّ مَرْئي أَرَاهَا بِرؤيةِ[5]

ومن تلك الأقوال أيضاً:

ففي الصَّحو[6] بعد المحو[7] لم أكُ غَيْرَها ... وذاتي بذاتي إذا تحلَّت

ففي هذا البيت يرى أنه دائم على هذه العقيدة في حال الصحو وفي حال المحو

---

(1) عقيدة الصوفية وحدة الوجود الخفية (ص: 35)، وانظر: مجموع الفتاوى (472/2).

(2) رسائل ابن سبعين (ص: 242).

(3) عقيدة الصوفية وحدة الوجود الخفية (ص: 165)، وعزاه إلى كتاب ابن سبعين وفلسفته الصوفية للتفتازاني (ص: 449).

(4) انظر: عقيدة الصوفية وحدة الوجود الخفية (ص: 148).

(5) ديوان ابن الفارض (ص: 38).

(6) الصحو في عقيدة الصوفية رجوع العارف إلى الإحساس بعد غيبته بوارد قوي. وفيه يشهد العارف المغايرة بين الذات الإلهية ومظاهرها أو صفاتها، يشهد أن الكون ليس هو الذات الإلهية، وإنما هو تجليات أسمائها وصفاتها ومجالٍ لأفعالها. انظر: التعاريف للمناوي (ص: 449).

(7) المحو في عقيدة الصوفية إسقاط إضافة الوجود إلى الأعيان، وتجلي الوحدة المطلقة؛ فيرى الصوفي في الخلق عين الحق، والمربوب عين الرب. انظر: هامش مصرع التصوف لعبد الرحمن الوكيل (ص: 65).

(8) ديوان ابن الفارض (ص: 38).

الذي هو الغيبوبة، فهو غير مفارق لها في الحالين بل مشاهد لها في كِلتيْهما.

ومن أقواله الدالة على جهله بالله أيضاً:

ولو أنني وحَّدتُ ألحدتُ وانسلختُ ... من آي جمعي مشركاً بي صنعتي[1].

فهو يرى أن التوحيد الذي هو عقيدة المسلمين شرك، لأنه مثبت للأغيار، وهذا عين الشرك عنده؛ فالتوحيد في نظره أن لا ترى في الكون غير الله.

وهذا ما صرَّح به أيضاً في قوله:

وليس معي في الملك شيء سواي ... والمعية لم تخطر على ألمعيتي[2]

كما يرى أن العبادة لله تعالى إنما تقع عليه ((لأنه بحسب اعتقاده في الوحدة هو الإله المعبود، فهو العابد باعتبار ظاهره، وهو المعبود باعتبار باطنه، والظاهر والباطن شيء واحد عنده هو الله!))[3]، ومما يبين ذلك قوله:

فإن دُعِيتُ كنتُ المجيبَ، وإنْ أكن ... منادَىً أجابتْ من دعاني ولبَّتِ[4]

وقوله:

لها صلواتي بالمقام أُقيمها ... وأشهد فيها أنها لي صلَّتِ

كلانا مُصَلٍّ واحد ساجد إلى ... حقيقته بالجمع في كل سجدة

وما كان لي صلّى سواي ولم تكن ... صلاتي لغيري في أداء كل ركعتي[5]

فانظر كيف وصل به الجهل إلى هذه الغاية من الإلحاد والكفر والعناد حيث يزعم أن قيامه بالعبادة لله تعالى إنما هو في الحقيقة قيامٌ بها له، فهو الذي يُصَلِّي لنفسه، وإليها يَسجُد، وهو الذي يُدعَى ويُرجَى، وهو المجيب وهو الدَّاعِي!!

رابعاً: أقوال ابن عربي الطائي في تقرير عقيدة وحدة الوجود الدالة على الجهل بالله تعالى:

---

(1) نفس المصدر (ص: 38).

(2) نفس المصدر (ص: 38).

(3) اقتباس من عقيدة الصوفية وحدة الوجود الخفية (ص: 607) مع تصرف.

(4) نقس المصدر: (ص: 38).

(5) نفس المصدر (ص:38).

ابن عربي من أبرز دعاة هذه العقيدة، بل يُعتبر رائد هذا الفكر الضالّ، وقد حاول أن يصبغ هذه العقيدة بصفة الشَّرعية، حيث يورد الآيات والأحاديث ثم يفسِّرها تفسيراً إشارياً باطنياً يتفق وَعقيدة وحدة الوجود. ولكن هيهات أن يجد في القرآن أو في السنة أو في كلام الأئمة ما ينصر هذه العقيدة أو يدل عليها، ولو من طرفٍ بعيدٍ خفي.

ومن الأقوال التي تدل على ضلاله وجهله بماهية الذات العلية: قوله في فص ((حكمة قدوسية في كلمة إدريسية)): ((ومن أسمائه الحسنى: العلي. على من؟ وما ثم إلا هو!! فهو العلي لذاته، أو عن ماذا؟ وما هو إلا هو!! فعلوه لنفسه، وهو من حيث الوجود عين الموجودات. فالمسمى محدثات هي العلية لذاتها، وليست إلا هو. فهو العلي، لا علو إضافة، لأن الأعيان التي لها العدم الثابتة فيه، ما شمت رائحة من الوجود، فهي على حالها مع تعداد الصور في الموجودات. والعين واحدة من المجموع في الموجود، فوجود الكثرة في الأسماء، وهي النسب، وهي أمور عدمية، وليس إلا العين الذي هو الذات... إلى أن قال: فهو الأول والظاهر والباطن، فهو عين ما ظهر وهو عين ما بطن في حال ظهوره، وما ثم من يراه غيره، وما ثم من يبطن عنه، فهو ظاهر لنفسه، باطن عنه، وهو المسمى أبا سعيد الخرَّاز، وغير ذلك من أسماء المحدثات))[1].

وهذا نص صريح واضح جلي من ابن عربي لا يحتمل التأويل أنه يؤمن بأن الله سبحانه وتعالى عين كل شيء مادي أو روحي[2].

قال زين الدين العراقي[3] ـ رحمه الله ـ: ((وأما قوله ـ يعني ابن عربي ـ فهو عين ما ظهر وعين ما بطن، فهو كلام مسموم، ظاهره: القول بالوحدة المطلقة، وأن جميع مخلوقاته هي عينه، ويدل على إرادته لذلك صريحاً قوله بعد ذلك: ((وهو المسمَّى أبا سعيد

(1) فصوص الحكم (ص: 76 ـ 77).

(2) هامش مصرع التصوف للمحقق عبد الرحمن الوكيل (ص: 63).

(3) هو: عبد الرحيم بن الحسين بن عبد الرحمن الكردي الشافعي، المعروف بالزين العراقي، حافظ محدِّث فقيه، ولد بمصر سنة (725) هـ، أخذ الحديث عن جماعة منهم الحافظ العلائي، وتقي الدين السبكي. من أبرز تلاميذه الحافظ ابن حجر العسقلاني. من تصانيفه الكثيرة: ((التبصرة والتذكرة))، ((تنزيه الشريعة المرفوعة))، و((نظم الدرر السنية في السيرة الزكية)). توفي سنة (806) هـ. انظر: إنباء الغمر (170/5)، وحسن المحاضرة (360/1).

الخرَّاز، وغير ذلك من أسماء وغير ذلك من المحدثات))[1].

قلت: ويؤكده أيضاً ما قاله في فص ((حكمة علية في كلمة إسماعيلية)): ((والعبد من كان عند ربه مرضياً، وما ثم إلا من هو مرضي عند ربه، لأنه الذي يبقي عليه ربوبيته، فهو عنده مرضي، فهو سعيد. ثم قال ـ شعر:

فأنت عبد، وأنت رب — لمن له فيه أنت عبد

وأنت رب وأنت عبد — لمن له في الخطاب عهد

فكل عقد عليه شخص — يحله من سواه عقد

فرضي الله عن عبيده، فهم مرضيون، ورضوا عنه، فهو مرضي، فتقابلت الحضرتان[2] تقابل الأمثال، والأمثال أضداد، لأن المثلين حقيقة لا يجتمعان، إذ لا يتميزان، وما ثم إلا متميز، فما ثم مثل، فما في الوجود مثل، فما في الوجود ضده، فإن الوجود حقيقة واحدة، والشيء لا يضاد نفسه.

فلم يبق إلا الحق ولم يبق كائن — فما ثم موصول وما ثم بائن

بذا جان برهان العيان فما أرى — بعيني إلا عينه إذ عاين[3]

وأصرح من ذلك أنه كان يرى شهود الله في كل شيء حتى في النساء، بل يراهن أكمل وأعظم مظاهر الوجود الإلهي؛ ولذا كانت المرأة عنده أحق بالعبادة من سائر مظاهر الوجود، حيث يرى فيها وصفَ الحُسْن ونعتَ الجمال[4].

ولما قرَّر ابن عربي هذه العقيدة أسقط عبادة الله وتوحيدَه، وصوَّب كل ملة وشريعة. ومما يدل على ذلك قوله:

العبد حق والعبد حق — يا ليت شعري من المُكَلَّف؟

---

(1) نقلاً عن مصرع التصوف للبقاعي (ص: 64).

(2) يعني حضرة الربوبية، وحضرة العبودية ويقرر ابن عربي: أن من يغاير بينهما محجوب أعمى البصيرة، جاهل بحقيقة الله سبحانه. نقلاً عن هامش مصرع التصوف لمحققه عبد الرحمن الوكيل (ص: 72).

(3) فصوص الحكم (ص: 92 ـ 93).

(4) انظر: فصوص الحكم (ص: 217 ـ 218)، وشرح نونية ابن القيم لمحمد خليل هرَّاس (150/1).

إن قلـــت: عبـــد فـــذاك ميـــت   أو قلـــت: رب أنـــى يُكلّـــف[1]؟

مع قوله:

عقــد النــاس فــي الإلــه عقائــداً   وأنـا اعتقـدت جميع مـا عقـدوه[2]

وقوله: ((فكل شيء ماشٍ فعلى صراط الرب المستقيم، فهم غير مغضوب عليهم من هذا الوجه))[3].

وقوله: ((فما من أحد إلا على صراط مستقيم، وهو صراط الرب تعالى))[4] اهـ.

خامساً: أقوال التلمساني:

التلمساني من أعلام المذهب الاتحادي، وأقوالُه فيه أعمق في الكفر والضلالة من أقوال غيره كما قرر ذلك شيخ الإسلام ـ رحمه الله ـ[5]؛ وعلل ذلك بأنه كان لا يفرِّق بين الوجود والثبوت[6] كما يفرّق غيره، ولا يرى الكثرة والتفرقة إلا في ذهن الإنسان، فعنده ما ثَمَّ غير ولا سِوى بوجه من الوجوه، وأن العبد إنما يشهد السِوى ما دام محجوباً عن شهود الحقيقة، فإذا انكشف عنه الحجاب رأى أنه لم يكن غير، وأن الرائي عين المرئي[7].

وهذا بخلاف ما يعتقده غيره من إثبات التفرقة والكثرة مع الجمع[8].

ولهذا كان يستحل جميع المحرَّمات، حتى كان يقول البنت والأم والأجنبية شيء واحد، وليس في ذلك حرام علينا، وإنما هؤلاء المحجوبون قالوا: حراماً. فقلنا: حرام عليكم.

وكان يقول: ((القرآن كله شرك ليس فيه توحيد وإنما التوحيد في كلامنا))[9]؛ لأن التوحيد الذي جاء به القرآن مثبتٌ للأغيار، وهذا عين الشرك عنده؛ فالتوحيد عنده أن لا

---

(1) الفتوحات المكية لابن عربي (42/1).

(2) فصوص الحكم بتحقيق أبي العلا عفيفي (192/1).

(3) فصوص الحكم (ص: 106).

(4) نفس المصدر (ص: 108).

(5) كما في مجموع الفتاوى (169/2، 170).

(6) أي الكثرة والتعدد الثابت في الأعيان.

(7) انظر: مجموع الفتاوى (170/2، 472).

(8) انظر: تقديس الأشخاص في الفكر الصوفي (542/1).

(9) مجموع الفتاوى (472/2).

ترى في الكون غير الله بوجهٍ ما من الوجوه.

سادساً: أقوال عبد الغني النابلسي[1]:

عبد الغني النابلسي من متأخري هذه الطائفة، وله كلام قبيح في تقرير هذه العقيدة قرّر فيه كفرَ وضلال من سبقه من أعيان الاتحادية.

فمن أقواله الدالة على جهله بالله تعالى من خلال اعتقاده للوحدة والاتحاد ما يلي:

يقول النابلسي: ((الذات الإلهية: هو الوجود المحض، الخالي عن قيود الماهيات، والمحسوسات، والمعقولات، وليس له تعالى ماهية أصلاً؛ غير الوجود المحض))[2].

ومن أقواله أيضاً: ((كل ما سوى الله تعالى صور قائمة بالوجود الحق سبحانه وتعالى، لا غير))[3].

كما أنه يرى أن الأشياء المتعددة ما هي إلا خيال فيقول: ((اعلم أن الأشياء كلها أمور لطيفة، بحيث إنها بمنزلة الخيال أو السراب، الذي يُرى من بعيد، وهو ليس بشيء))[4].

ثم بنى على ذلك قوله بأن الأشياء في الحقيقة تجسُّدات وتجليّات للذات الإلهية حيث قال: ((ثبت كون الأشياء قائمة بالوجود، وإذا كانت قائمة بالوجود يجوز أن تكون صفات للوجود؛ من حيث تجليه وظهوره بها))[5].

ويقول أيضاً:

جميع الكون مظهره   فيخفيه ويظهره[6]

وهذه الأقوال دالة على الجهل العظيم بالله تعالى الذي وصل إليها أعلام هذه الطائفة حيث صاروا لا يميِّزون بين ذوات المخلوقين والذات العليَّة بل الجميع عندهم عين

---

(1) عبد الغني النابلسي، تقدّم.

(2) نقلاً عن عقيدة الصوفية وحدة الوجود الخفية (ص: 174) وعزاه إلى التصوف الإسلامي في عصر النابلسي لعبد القادر عطا (ص: 123).

(3) نقلاً عن عقيدة الصوفية وحدة الوجود الخفية (ص: 174)، وعزاه إلى الوجود الحق للنابلسي (ص: 37).

(4) نقلاً عن عقيدة الصوفية وحدة الوجود الخفية (ص: 174)، وعزاه إلى الوجود الحق للنابلسي (ص: 193).

(5) نقلاً عن عقيدة الصوفية وحدة الوجود الخفية (ص:175)، وعزاه إلى الوجود الحق للنابلسي (ص: 97).

(6) نقلاً عن عقيدة الصوفية وحدة الوجود الخفية (ص: 175)، وعزاه إلى ديوان الحقائق (255/1).

واحدة، وأن الكثرة وهم وخيال، والحقيقة هي الوحدة.

ولأجل ذلك حكم العلماء بكفرهم ومروقهم من دين الإسلام.

وممن حكم عليهم بالكفر شيخ الإسلام ـ رحمه الله ـ حيث قال: ((هم من أعظم الناس زندقة ونفاقاً قديماً وحديثاً))(1).

وشاركه في هذا الحكم تلميذه ابن القيم فقال: ((فناء القائلين بوحدة الوجود، هو فناء باطل في نفسه، مستلزم جحد الصانع وإنكار ربوبيته وخلقه وشرعه، وهو غاية الإلحاد والزندقة وهذا هو الذي يشير إليه علماء الاتحادية ويسمونه التحقيق. وغاية أحدهم فيه أن لا يشهد رباً وعبداً وخالقاً ومخلوقاً وآمراً ومأموراً وطاعة ومعصية، بل الأمر كله واحد))(2).

وقال عن كفرهم: ((وهذا أكفر من كل كفر. وأعظم من كل إلحاد))(3).

وممن حكم عليهم بالكفر أيضاً زين الدين الكتاني(4) حيث قال: ((قوله [أي: ابن عربي]: الحق هو الخلق، فهو قول معتقد الوحدة، وهو قول كأقوال المجانين، بل أسخف من هذا، للعلم الضروري بأن الصانع غير المصنوع... ومن صدَّق المذكور في هذه الأمور أو بعضها مما هو كفر يكفر))(5). انتهى.

قلت: والحكم عليهم بالكفر أمر ظاهر؛ وذلك لأن قولهم بالوحدة والاتحاد هو في حد ذاته عين الكفر وعين الإلحاد، وليس لهذا القول أيُّ تأويلٍ أو مَسَاغ.

بل كفر قائله مما يُعلم بالضرورة من دين الإسلام؛ فإنْ لم يكن هذا القول كفراً، فلا كفر في الأكوان.

يقول الذهبي عن "فصوص الحكم" لابن عربي: ((فإن كان لا كفر فيه، فما في

---

(1) الاستقامة (394/1).

(2) طريق الهجرتين لابن القيم (ص: 430). ط: دار ابن القيم. ط الأولى (1409) هـ.

(3) مدارج السالكين (214/3).

(4) هو: زين الدين عمر بن أبي الحزم بن عبد الرحمن الكتاني، من فقهاء الشافعية، ولد سنة (653) هـ، تفقه على المراغي وأخذ عنه التحصيل، وتاج الدين الفزاري وغيرهما، كان بارعاً في الفقه قليل البضاعة في الحديث، توفي في شهر رمضان سنة (738) هـ. انظر: الدرر الكامنة (161/3 ـ 164).

(5) العقد الثمين للفاسي (174/2 ـ 175).

الدنيا كفر، نسأل الله العفو والنجاة، فوا غوثاه بالله))[1].

ولكن ينبغي أن يُعلم أن إطلاق القول بتكفيرهم لا يستلزم تكفير أعيانهم، لأن منهم من يصدر منه هذا القول وهو في حال سُكْرٍ ونقصِ عقلٍ وزوالِ تمييزٍ، لقوة وارد المحبة والذكر ليس لسببٍ محظور، وإلا لو قال ذلك وهو في حال صحوه وكمال عقله لكان مؤاخذاً بما يصدر منه من كلام، ولذا لا بد من توفر الشروط وانتفاء الموانع في تحقيق كفرهم.

يقول شيخ الإسلام: ((وقد يقع لبعض المصطلمين من أهل الفناء في المحبة أن يغيب بمحبوبه عن نفسه وحبه، ويغيب بمذكوره عن ذكره، وبمعروفة عن معرفته، وبموجوده عن وجوده، حتى لا يشهد إلا محبوبه؛ فيَظن في زوال تمييزه ونقص عقله وسكره أنه هو محبوبه كما قيل: إن محبوباً وقع في اليم فألقى المحب نفسه خلفه فقال: أنا وقعت فأنت ما الذي أوقعك؟ فقال: غبت بك عني فظننت أنك إني. فلا ريب أن هذا خطأ وضلال، لكن إن كان هذا لقوة المحبة والذكر من غير أن يحصل عن سبب محظور زال به عقله كان معذوراً في زوال عقله، فلا يكون مؤاخذاً بما يصدر منه من الكلام في هذه الحال التي زال فيها عقله بغير سبب محظور، كما قيل في عقلاء المجانين: إنهم قوم آتاهم الله عقولاً وأحوالاً فسلب عقولهم وأبقى أحوالهم وأسقط ما فرض بما سلب....

وبكل حال فالفناء الذي يفضي بصاحبه إلى مثل هذا حال ناقص، وإن كان صاحبه غير مكلف، ولهذا لم يرد مثل هذا عن الصحابة الذين هم أفضل هذه الأمة، ولا عن نبينا محمد ﷺ، وهو أفضل الرسل، وإن كان لهؤلاء في صعق موسى نوع تعلق. وإنما حدث زوال العقل عند الواردات الإلهية على بعض التابعين ومن بعدهم)) انتهى محل الغرض[2].

المقصد الثاني: جهل غلاة أهل التعطيل بالله تعالى.

التعطيل في اللغة مأخوذ من (العطل). وهي كلمة تدور في اللغة على معنى الخلو والفراغ، والترك[3].

---

(1) سير أعلام النبلاء (48/23).

(2) مجموع الفتاوى (59/10 ـ 60). وانظر: نفس المصدر (313/8).

(3) انظر: معجم مقاييس اللغة (351/4 ـ 352)، ولسان العرب (271/9).

وأما التعطيل في الاصطلاح، فهو نفي الصفات الإلهية، وإنكار قيامها بذاته تعالى[1].

والمعطلة الغلاة مصطلحٌ يُطلَق على من نفوا جميع الأسماء والصفات.

يقول شيخ الإسلام ـ رحمه الله ـ: (والتحقيق أن التجهم المحض، وهو نفي الأسماء والصفات، كما يُحكى عن جهم والغالية من الملاحدة، ونحوهم من نفي أسماء الله الحسنى...)[2] أ. هـ.

فالتعطيل إذن ضد الإثبات، وذلك نوع جهل بالله تعالى، ووجهه ظاهر، وهو: أن المعطِّل لم يعرف الله تعالى على الحقيقة التي هو عليها من اتصافه بالصفات، فالله تعالى إنما يُعرف بصفاته التي هي تحقيق ذاته، فالذي لم يعرف صفاته جاهل بذاته، فالمعرفة بصفاته ـ سبحانه وتعالى ـ هي التي تُخرِج عن حدِّ الجهل بالذات[3].

يقول ابن القيم ـ رحمه الله ـ: ((لا يستقر للعبد قدم في المعرفة ـ بل ولا في الإيمان ـ حتى يؤمن بصفات الرب ـ جل جلاله ـ، ويعرفها معرفة تخرجه عن حد الجهل بربه؛ فالإيمان بالصفات وتعرُّفها: هو أساس الإسلام، وقاعدة الإيمان، وثمرة شجرة الإحسان. فمن جحد الصفات فقد هدم أساس الإسلام والإيمان وثمرة شجرة الإحسان، فضلاً عن أن يكون من أهل العرفان))[4]. انتهى.

وأما جهل أهل التعطيل بالله تعالى فسيتضح من خلال ذكر مقالات طوائفهم، وتصوير مذاهبهم في باب صفات الله ﷻ.

فالمعطلة الغلاة أقسام ودرجات في التعطيل:

الدرجة الأولى: المعطِّلة المحضة.

وهؤلاء هم الذين نَفَوْا جميع الأسماء والصفات، وأنكروا قيامها بالذات الإلهية.

وهم قسمان:

---

(1) شرح الواسطية للدكتور محمد خليل هراس (ص: 67). ط: دار الهجرة.

(2) النبوات (ص:224).

(3) الجهل بالذات هنا نسبي.

(4) مدارج السالكين (347/3).

القسم الأول: أصحاب السَّلوب والإضافات[1]:

وهؤلاء يصفون الله تعالى بالصفات السَّلبية على وجه التفصيل، ولا يثبتون لله تعالى إلا وجوداً مطلقاً لا حقيقة له عند التحصيل، وإنما يرجع إلى وجودٍ في الأذهان، يمتنع تحققه في الأعيان؛ فالله عندهم هو الوجود المطلق بشرط الإطلاق، وهذا لا يكون إلا في الذهن لا في ما خرج عنه من الموجودات[2]، فهم يُقدِّرون ذاتاً لا صفة لها، أو وجوداً مطلقاً لا يختص بأمر؛ فهذا لا يعقل فيه كمال ولا نقص[3].

وهؤلاء هم طائفة الفلاسفة كابن سيناء والفارابي، وأمثالهما[4]، وهو حاصل مذهب غلاة الجهمية أتباع الجهم بن صفوان[5].

وهذا القول يستلزم غاية الجهل بالله تعالى والتعطيل لذاته.

يقول ابن الجوزي ـ رحمه الله ـ: ((ومعلوم أن هذا إنما هو خيال مقدَّر في الذهن لا حقيقة له، وإنما غايته أن يفرضه الذهن ويقدِّره كما تُفرض الأشياء المقدَّرة، وليس هو الرب الذي دعى إليه الرسل وعرفته الأمم، بل بين هذا الرب الذي دعى إليه الملاحدة، وبين رب العالمين وإله المرسلين من الفرق ما بين الوجود والعدم، والنفي والإثبات))[6].

قلت: وهو كذلك، فإن قولهم يتضمن غاية التعطيل المستلزم لنفي وجوده عند التحصيل.

وفي ذلك يقول شيخ الإسلام ـ رحمه الله ـ: ((ولهذا كان قول من لم يصف الرب إلا بالصفات السلبية أعظم مناقضة لوجوده ممن لم يصفه لا بالسلبيات ولا بالثبوتيات، فقول هؤلاء المتفلسفة كابن سينا وأمثاله الذين يجعلونه مقيداً بالأمور السلبية والإضافة دون

---

(1) الإضافات هي الصفات المتضايفة التي لا تفهم إلا مع تركيبها الإضافي، كقول الفلاسفة عن الله بأنه مبدأ الكائنات، ومنشأ الحادثات، والعلة الفاعلة، وأول الواجبات...إلخ، وهي صفات اعتبارية لا وجود لها في الخارج. انظر: مصطلحات في كتب العقائد دراسة وتحليل (ص: 52).

(2) انظر: ومجموع الفتاوى (3/7 ـ 8).

(3) درء تعارض العقل والنقل (9/419).

(4) انظر: نفس المصدر (3/7 ـ 8)، ومنهاج السنة النبوية (2/187، 3/296)، ودرء التعارض (10/38).

(5) انظر: درء التعارض (9/419)، والصواعق المرسلة (4/1370).

(6) مكايد الشيطان لابن الجوزي (ص: 80).

الثبوتية أبلغ في التعطيل ممن يقول لا يقيد لا بأمور سلبية ولا ثبوتية»[1].

وأوضح ذلك ابن القيم فقال: «ولا ريب أن أصولهم التي عارضوا بها الوحي تنفي وجود الصانع فضلاً عن كونه صانعاً للعالم، بل تجعله ممتنع الوجود فضلاً عن كونه واجب الوجود؛ لأن الصفات التي وصفوه بها صفات معدوم ممتنع في العقل والخارج، فلا العقل يتصوره إلا على سبيل الفرض الممتنع كما يفرض المستحيلات، ولا يمكن في الخارج وجوده؛ فإن ذاتاً هي وجود مطلق لا ماهية لها سوى الوجود المطلق المجرد على كل ماهية ولا صفة لها البتة، ولا فيها معنيان متغايران في المفهوم، ولا هي هذا العالم ولا صفة من صفاته، ولا داخلة فيه، ولا خارجة عنه، ولا متصلة به، ولا منفصلة عنه، ولا مجانبة له، ولا مباينة، ولا فوقه، ولا تحته، ولا يمينه، ولا يسرته، ولا ترى، ولا يمكن أن ترى، ولا تدرك شيئاً، ولا تُدرك هي بشيء من الحواس، ولا هي متحركة ولا ساكنة، ولا توصف بغير السلوب والإضافات العدمية، ولا نعتت بشيء من الأمور الثبوتية هي بامتناع الوجود أحق منها بإمكان الوجود فضلاً عن وجوبه وتكليف العقل بالاعتراف بوجود هذه الذات ووجوبها كتكليفه الجمعَ بين النقيضين، ومعلوم أن مثل هذه الذات لا تصلح لفعل ولا ربوبية ولا إلهية، وأي ذات فرضت في الوجود فهي أكمل منها، فالذي جعلوه واجب الوجود هو أعظم استحالة من كل ما يُقَدَّر مستحيلاً، فلا يكثر عليهم بعد هذا إنكارهم لصفاته؛ كعلمه وقدرته وحياته وسمعه وبصره، ولا إنكارهم لكلامه وتكليمه، فضلاً عن استوائه على عرشه، ونزوله إلى سماء الدنيا، ومجيئه وإتيانه، وفرحه وحبه، وغضبه ورضاه، فمن هدم قواعد البيت من أصلها هان عليه هدم السقف والجدران. ولهذا كان حقيقة قول هؤلاء القول بالدهر وإنكار الخالق بالكلية وقولهم: ﴿ ڤ ڤ ڦ ڦ ڦ ڦ ڄ ڄ ڃ ڃ ڃ ﴾ [الجاثية: 24] وإنما صانعوا المسلمين بألفاظ لا حقيقة لها واشتق إخوانهم الجهمية النفي والتعطيل من أصولهم فسدوا على أنفسهم طريق العلم بإثبات الخالق وتوحيده بمشاركتهم لهم في الأصل المذكور»[2].

القسم الثاني: غلاة الغلاة[3]:

---

(1) الصفدية (299/1 . 300). وانظر: والصواعق المرسلة (1369/4 . 1370).

(2) الصواعق المرسلة (971/3 . 973).

(3) مجموع الفتاوى (100/3).

وهؤلاء نوعان:

النوع الأول: من يسلب النقيضين؛ فيمتنع عن إثبات أحدهما لله تعالى؛ فيقول: ((لا يوصف بأنه حي ولا ميت، ولا عالم ولا جاهل، ولا قادر ولا عاجز بل قالوا: لا يوصف بالإيجاب ولا بالسلب، فلا يقال هو حي عالم، ولا يقال ليس بحي عالم، ولا يقال هو عليم قدير، ولا يقال ليس بقدير عليم، ولا يقال هو متكلِّم مريد، ولا يقال ليس بمتكلم مريد))[1]. قالوا: ((لأن في الإثبات تشبيهاً له بالموجودات، وفي النفي تشبيهاً له بالمعدومات وكل ذلك تشبيه))[2].

وهؤلاء هم غلاة المعطلة من القرامطة الباطنية المتفلسفة؛ كأصحاب رسائل إخوان الصفا[3][4].

فهؤلاء قد سلبوا عن الله النقيضين، فشبهوه بالممتنعات؛ إذ سلب النقيضين كجمع النقيضين كلاهما من الممتنعات؛ ففرُّوا من تشبيه الله بالموجودات ووقعوا في تشبيهٍ شرٍّ منه، وهو تشبيهه ـ سبحانه وتعالى ـ بالممتنعات والمعدومات[5]، وذلك يقتضي الجهلَ بحقيقة الذات بل ووجود تلك الذات.

يقول شيخ الإسلام ـ رحمه الله ـ عن مذهب القرامطة الباطنية في نفي أسماء الله وصفاته: ((...**وذلك لا يقتضي إلا الجهل بالله تعالى** والغفلة عن ذكر الله، والإعراض عنه والكفر به، وذلك يقتضي أنه في نفسه ليس حقاً موجوداً له الأسماء الحسنى والصفات العلى)).

ثم أعرب عنهم فقال: ((ولا ريب أن هذا هو غاية القرامطة الباطنية والمعطلة الدهرية

---

(1) نفس المصدر (ص: 106). وانظر: الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح (465/4)

(2) مجموع الفتاوى (35/6). وانظر: نفس المصدر (100/3).

(3) أصحاب رسائل إخوان الصفا من طوائف الباطنية الإسماعلية، وضعوا هذه الرسائل لما ظهرت دولة الإسماعيلية الباطنية الذين بنوا القاهرة المعزية سنة بضع وخمسين وثلاثمائة، فأظهروا فيها اتباع الشريعة، ولكن لها باطناً مخالفاً لظاهرها، وباطن أمرهم مذهب الفلاسفة بل هي أصل مذهب القرامطة، وربما نسبوها إلى جعفر الصادق ـ رحمه الله ـ ترويجاً. انظر: منهاج السنة (54/4 ـ 55)، وشرح نونية ابن القيم لأحمد بن عيسى (248/1).

(4) الأصفهانية (ص: 77)، والملل والنحل (جـ192/1 ـ 193).

(5) انظر: مجموع الفتاوى (7/3 ـ 8، 100).

أنهم يبقون في **ظلمة الجهل وضلال الكفر**، لا يعرفون الله ولا يذكرونه، ليس لهم دليل على نفيه ونفي أسمائه وصفاته. فإن هذا جزم بالنفي وهم لا يجزمون ولا دليل لهم على النفي، وقد أعرضوا عن أسمائه وآياته وصاروا جهالاً به، كافرين به غافلين عن ذكره، موتى القلوب عن معرفته ومحبته وعبادته))[1].

النوع الثاني: من يمتنع عن نفي أحد النقيضين، فيقول: لا نقول ليس بموجود ولا معدوم ولا حي ولا ميت؛ فلا ننفي النقيضين، بل نسكت عن هذا وهذا فنمتنع عن كل من المتناقضين لا نحكم لا بهذا ولا بهذا؛ فلا نقول ليس بموجود ولا معدوم[2].

قال شيخ الإسلام: ((ومن الناس من يحكي نحو هذا عن الحلاج. وحقيقة هذا القول هو **الجهل البسيط** والكفر البسيط الذي مضمونه الإعراض عن الإقرار بالله ومعرفته وحبه، وذكره وعبادته، ودعائه))[3].

الدرجة الثانية من درجات التعطيل: المعطلة للصفات دون الأسماء:

وهؤلاء هم المعتزلة.

يقول ابن المرتضى المعتزلي[4]: ((فقد أجمعت المعتزلة على أن للعالم مُحدِثاً قديماً، قادراً عالماً حياً لا لمعانٍ))[5].

قال أبو الحسن الأشعري: ((وزعمت الجهمية ـ يعني المعتزلة ـ أن الله تعالى لا علم له، ولا قدرة، ولا حياة، ولا سمع، ولا بصر له، وأرادوا أن ينفوا أن الله تعالى عالم قادر حيٌّ سميع بصير، فمنعهم خوف السيف من إظهارهم نفي ذلك فأتوا بمعناه؛ لأنهم إذا قالوا: لا علم لله ولا قدرة له فقد قالوا: إنه ليس بعالم ولا قادر ووجب ذلك عليهم، وهذا إنما أخذوه عن أهل الزندقة والتعطيل؛ لأن الزنادقة قد قال كثير منهم: إن الله تعالى ليس بعالم ولا قادر

---

(1) نفس المصدر (48/6).

(2) انظر: الصفدية (96/1)، ومنهاج السنة النبوية (525/2)، والجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح (465/4).

(3) الصفدية (97/1).

(4) هو: أحمد بن يحيى بن أحمد بن المرتضى، الملقب ب(المهدي لدين الله)، زيدي المذهب، معتزلي الطريقة، توفي بظفير شمال غرب صنعاء سنة (840) هـ. انظر: ترجمته في البدر الطالع (122/1).

(5) شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار (ص: 151).

ولا حي ولا سميع، ولا بصير، فلم تقدر المعتزلة أن تفصح بذلك، فأتت بمعناه. وقالت: إن الله عالم قادر حي سميع بصير من طريق التسمية، من غير أن يثبتوا له حقيقة العلم والقدرة والسمع والبصر))[1].

وهذا القول هو حقيقة قول الجهمية النفاة.

يقول شيخ الإسلام ـ رحمه الله ـ: ((والمعتزلة استعظموا نفي الأسماء لما فيه من تكذيب القرآن تكذيباً ظاهر الخروج عن العقل والتناقض؛ فإنه لا بد من التمييز بين الرب وغيره بالقلب واللسان، فما لا يميز من غيره لا حقيقة له، ولا إثبات. وهو حقيقة قول الجهمية فإنهم لم يثبتوا في نفس الأمر شيئاً قديماً البتة))[2].

وبهذا يُعلم جهل هذه الطوائف بالله ومقتضيات وجوده الأمر الذي يتنافى وشرط العلم بشهادة أن لا إله إلا الله؛ فإن الجاهل بالله تعالى أو بوجوده شهادته بتوحيد الله تقع على غير المشهود له به ـ الذي هو الله ﷻ.

قلت: وذلك ما دفع ابن خزيمة ـ رحمه الله ـ إلى وصف من اعتقد أن معبوده غير سميع ولا بصير بأنه ((يعبد غير الخالق الباري، الذي هو سميع بصير))[3].

وقال في مقام مشابه: ((قال الله ﷻ ﴿ئو ئو ئۇ ئۇ ئۆ ئۆ ئۈ ئۈ ئې ئې ٱ ٻ ٻ ٻ پ پپ پ ڀ ڀ ڀ ٺ ٺ ٺ ٿ ٿ﴾ [الفرقان: 43 ـ 44].

فأعلم الله ﷻ أن من لا يسمع ولا يعقل كالأنعام بل هم أضل سبيلاً، فمعبود الجهمية ـ عليهم لعائن الله ـ كالأنعام التي لا تسمع ولا تبصر، والله قد ثبَّت لنفسه: أنه يسمع ويرى، والمعطلة من الجهمية تنكر كل وصف لله وصف به نفسه في محكم تنزيله، أو على لسان نبيه ﷺ لجهلهم بالعلم، وذلك أنهم وجدوا في القرآن أن الله قد أوقع أسماء من أسماء صفاته على بعض خلقه، فتوهموا لجهلهم بالعلم أن من وصف الله بتلك الصفة التي وصف الله بها نفسه قد شبهه بخلقه، فاسمعوا ـ يا ذوي الجحد ـ ما أبين جهل هؤلاء المعطلة المعطلة!!))[4].

---

(1) الإبانة عن أصول الديانة (جـ2/ 143).

(2) النبوات (ص: 81).

(3) كتاب التوحيد لابن خزيمة (106/1).

(4) نفس المصدر (58/1 ـ 59).

وقال الشيخ عبد اللطيف آل الشيخ في شأن منكري الصفات: ((وأما التوحيد، الذي اشتملت عليه كلمة الإخلاص، فهو أجنبي عنه لا يدريه، وكيف يدري ذلك من أنكر أظهر الصفات التي بنيت عليها كلمة الإخلاص، واستحق بها الرب ما له من صفات الإِلَهية، والربوبية، والكمال المطلق؛ فما للجهمية وهذا؟! وهم إنما يعبدون عدماً؛ وإنما يبحث عن هذا، ويدريه: من يعبد إِلَهاً واحداً، فرداً صمداً))(1).

قلت: ولأجل هذا أطلق السلف من القول بتكفير الجهمية ما لم يطلقوه بتكفير أحد. وقالوا: «نحكي كلام اليهود والنصارى ولا نحكي كلام الجهمية»(2).

قال شيخ الإسلام ـ رحمه الله ـ: ((والمحفوظ عن أحمد وأمثاله من الأئمة إنما هو تكفير الجهمية المشبهة وأمثال هؤلاء.... مع أن أحمد لم يكفِّر أعيان الجهمية، ولا كل من قال إنه جهمي كفره، ولا كل من وافق الجهمية في بعض بدعهم، بل صلَّى خلف الجهمية الذين دعوا إلى قولهم، وامتحنوا الناس وعاقبوا من لم يوافقهم بالعقوبات الغليظة، لم يكفرهم أحمد وأمثاله، بل كان يعتقد إيمانهم، وإمامتهم، ويدعو لهم، ويرى الإئتمام بهم في الصلوات خلفهم والحج، والغزو معهم، والمنع من الخروج عليهم، ما يراه لأمثالهم من الأئمة. وينكر ما أحدثوا من القول الباطل الذي هو كفر عظيم، وإن لم يعلموا هم أنه كفر، وكان ينكره ويجاهدهم على رده بحسب الإمكان؛ فيجمع بين طاعة الله ورسوله في إظهار السنة والدين، وإنكار بدع الجهمية الملحدين، وبين رعاية حقوق المؤمنين من الأئمة والأمة، وإن كانوا جهالاً مبتدعين، وظلمة فاسقين))(3).

قلت: وهذا بخلاف الفلاسفة والقرامطة من الباطنية، فهؤلاء لم يختلف القول في كفر أعيانهم.

يقول شيخ الإسلام ـ رحمه الله ـ: ((وهؤلاء القوم يشهد عليهم علماء الأمة وأئمتها

---

(1) الدرر السنية (295/3).

(2) بيان تلبيس الجهمية (127/1). وهذه المقالة تنسب إلى عبد الله بن المبارك ـ رحمه الله كما في السنة للإمام أحمد (111/1)، والإبانة (جـ90/2) في ذكر الرواية في القرآن، والإيمان لابن بطة (139/3) طبعة دار الراية بتحقيق الوليد بن محمد نبيه بن سيف نصر، الرياض، الأولى، (1418) هـ.

(3) مجموع الفتاوى (507/7 ـ 508).

وجماهيرها أنهم كانوا منافقين زنادقة يظهرون الإسلام ويبطنون الكفر))[1].

وقال في شأن القرامطة: ((فهؤلاء في دعواهم مثل الرسول هم أكفر من اليهود والنصارى، فكيف بالقرامطه الذين يكذِّبون على الله أعظم مما فعل مسيلمة، وألحدوا في أسماء الله وآياته أعظم مما فعل مسيلمة، وحاربوا الله ورسوله أعظم مما فعل مسيلمة... إلى أن قال: ولكن القرامطة أكفر من الاتحادية بكثير))[2].

ولا سبيل إلى نفي هذا الجهل عنهم إلا بإثباتهم لصفات الله تعالى، فالإيمان بصفات الله تعالى هو المخرج عن حد الجهل بالله تعالى، فالله تعالى إنما يعرف بصفاته التي وصف بها نفسه أو وصفه بها رسوله ﷺ.

يقول ابن القيم ـ رحمه الله ـ: ((لا يستقر للعبد قدم في المعرفة ـ بل ولا في الإيمان ـ حتى يؤمن بصفات الرب ـ جل جلاله ـ، ويعرفها معرفة تخرجه عن حد الجهل بربه؛ فالإيمان بالصفات وتعرفها: هو أساس الإسلام وقاعدة الإيمان، وثمرة شجرة الإحسان. فمن جحد الصفات فقد هدم أساس الإسلام والإيمان وثمرة شجرة الإحسان فضلاً عن أن يكون من أهل العرفان))[3]. انتهى.

المقصد الثالث: جهل أهل التشبيه والتمثيل بالله تعالى.

التشبيه في اللغة بمعنى التمثيل.

قال في اللسان: يقال: ((هذا مِثْله ومَثَلُه، كما يقال شِبْهه وشَبَهُه بمعنى))[4].

واصطلاحاً: هو اعتقاد مماثلة الله تعالى لخلقه في بعض الخصائص[5]. وأما اعتقاد ذاتٍ مماثلةٍ لله تعالى من كل الوجوه، فهذا ذكر شيخ الإسلام أنه لم يذهب إليه أحد من العقلاء[6].

ثم إن التشبيه قسمان:

---

(1) نفس المصدر (128/35).

(2) نفس المصدر (144/35).

(3) مدارج السالكين (347/3).

(4) لسان العرب (21/13) مادة (مثل).

(5) انظر: منهاج السنة (110/2 ـ 111).

(6) انظر: بيان تلبيس الجهمية (381/1)، ودرء التعارض (346/9).

الأول: تشبيه المخلوق ببعض خصائص الخالق؛ وهو إثبات شيء للمخلوق مما يختصّ به الخالق من الصفات، أو الأفعال أو الحقوق.

والثاني: تشبيه الخالق بالمخلوق؛ وهو على نوعين: الأول: تشبيه ذاته بغيره من الذوات، والثاني: تشبيه صفاته بصفات أغياره؛ كأن يقول: لله يدٌ كأيدي المخلوقين، أو سمعٌ كسمعهم، أو بصرٌ كبصرهم، أو نحو ذلك[1].

وجهل أهل التشبيه بالله تعالى يظهر من جهتين؛ بناءً على قسمي التشبيه.

الجهة الأولى: جهلٌ بوحدانية ذاته ـ سبحانه وتعالى ـ.

وهذا النوع من الجهل يقع فيه من يشبِّه المخلوقين ببعض خصائص ذات الله تعالى؛ فيقتضي تعدد الذات.

وهذا التشبيه يوجد عند بعض الفرق المنتسبة إلى الإسلام وغيرهم. فمن الفرق المتلبسة بهذا التشبيه اليوم غلاة الصوفية أصحاب وحدة الوجود حيث يعتقدون أن الله تعالى تعيَّن بذاته وأسمائه وأفعاله في صور مخلوقاته[2]؛ وقولهم تشبيهٌ من جهة وتعطيل من جهة أخرى كما تقدم[3]. ومن الفرق المتلبسة بهذا التشبيه أيضاً فرقة الدروز[4] حيث يعتقدون ألوهية الحاكم بأمر الله[5] ويدَّعون أن له حقيقةً لاهوتيةً وأخرى ناسوتية[6]. ومن الفرق المتلبسة بهذا التشبيه أيضاً فرق النصيرية[7] حيث يعتقدون ألوهية

---

(1) انظر: التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين (ص: 119)، ونواقض توحيد الأسماء والصفات للدكتور ناصر القفاري (ص: 52)، ومقالة التشبيه وموقف أهل السنة منها (79/1).

(2) انظر: شرح الطحاوية لابن أبي العز (ص: 76)، وهذه الصوفية لعبد الرحمن الوكيل (ص: 25)

(3) انظر: (ص: 372 ـ 373). وانظر: كذلك: مجموع الفتاوى (38/6 ـ 39، 59/10)، والتبصير في الدين (ص: 120)، وبغية المرتاد (473).

(4) الدروز تقدم التعريف بهم في (ص: 193).

(5) انظر: لترجمة الحاكم بأمر الله عقيدة الدروز للدكتور محمد الخطيب (ص: 39 ـ 74).

(6) انظر: المصدر السابق (ص: 117).

(7) النصيرية. ويقال لهم: النميرية نسبة إلى محمد ين نصير النميري، كان من أصحاب الحسن العسكري، وادعى النبوة، ثم ادعى الربوبية. ويقوم مذهب النصيرية على ما يأتي:

1 ـ أن الله تعالى حل في خمسة أشخاص. هم: النبي وعلي وفاطمة والحسن والحسين.

2 ـ أن هؤلاء الخمسة آلهة. =

علي بن أبي طالب ﷺ[1]، ويزعمون أن له طبيعتيْن؛ طبيعةً ناسوتيةً، وأخرى لاهوتيةً لا يأكل فيها ولا يشرب[2]. ومن هذه الفرق أيضاً غلاة الرافضة حيث يدَّعون الحلول في حق أئمتهم[3]. وهذا التشبيه موجود كذلك عند فرق النصارى في اعتقادها في المسيح عليه السلام[4]، وعند اليهود في اعتقادهم في العزير[5].

وهو ـ كما أسلفت ـ جهل بالله تعالى؛ لكونه يقتضي التشريكَ في ذات الله تعالى، التشريك المنافي للعلم بوحدانية ذاته ـ سبحانه وتعالى ـ وتفرُّد صفاته؛ فالله تعالى ـ كما قال عن نفسه ـ: ﴿ٺ ٿ ٿ﴾ [الشورى: 11]، فليس في الوجود ذات مماثلة له في صفة من صفاته فضلاً عن ذاته، واعتقاد ذلك في مخلوق شرك بالله تعالى؛ لكونه جهلاً بوحدانية ذاته ـ سبحانه وتعالى. والجهل بوحدانية الذات مناقض للعلم بالمشهود له في شهادة أن لا إله إلا الله.

الجهة الثانية: جهلٌ بحقيقة ذات الله تعالى وصفاته:

وهذا النوع من الجهل يقع فيه من يشبِّه الخالق بالمخلوق؛ حيث يجعل صفات الله تعالى كصفات المخلوقين. وهذا كتشبيه بعض الفرق المنتسبة للإسلام ممن وصفوا الله تعالى بصفات المخلوقين ـ تعالى الله عن قولهم علوّاً كبيراً ـ. ومن هذه الفرق الهشّامية أتباع هشام بن الحكم[6] وهشام بن سالم الجواليقي[1][2]،

= 3 ـ إباحة المحارم. انظر: اعتقادات فرق المسلمين والمشركين في الهامش (ص: 91 ـ 92).

(1) انظر: تلخيص الاستغاثة (جـ583/2)، ومنهاج السنة (334/5).

(2) انظر: طائفة النصيرية للدكتور سليمان الحلبي (ص: 47، 48).

(3) ومن هذه الفرق السبابية أتباع عبد الله بن سبأ اليهودي. كان يزعم أن عليّاً هو الله. والبنانية: أصحاب بنان بن إسماعيل النهدي، وكان يزعم أن الله تعالى حلَّ في علي ﷺ وأولاده. والحطابية أو الخطابية أتباع أبي الخطاب محمد بن أبي زينب الأسدي الأجدع، وهم يزعمون أن الله تعالى حلَّ في علي ثم في الحسن ثم في الحسين ثم في زين العابدين ثم في الباقر ثم في الصادق. انظر: اعتقادات فرق المسلمين والمشركين (ص: 86 ـ 87)، والملل والنحل (177/1)، والفرق بين الفرق (225 ـ 226).

(4) انظر: اعتقادات فرق المسلمين والمشركين للرازي (ص: 131 ـ 132).

(5) انظر: نفس المصدر (ص: 97، 127).

(6) كان يزعم أن ربه على صورة إنسان، وينكر أن يكون لحماً ودماً، وكان يقول: إن معبوده جسم، له حد ونهاية، عريض عميق، طويل، طوله مثل عرضه، وعرضه مثل عمقه، نور ساطع، له قدر من الأقدار، بمعنى أن له مقداراً في طوله وعرضه وعمقه، لا =

واليونسيَّة أتباع يونس بن عبد الرحمن القمِّي[3]، والشيطانية ـ من الروافض ـ أصحاب أبي جعفر الأحول الملقب بشيطان الطاق[4]، والكراميَّة أتباع محمد بن كرام السجستاني[5]، والمقاتلة أتباع مقاتل بن سليمان[6].

كما يدخل في تشبيه هؤلاء من جهة: أهلُ الوحدة والاتحاد. ويوضح ذلك قول ابن عري الآتي:

يقول ابن عربي: ((ألا ترى الحق يظهر بصفات المحدثات وأخبر بذلك عن

= يتجاوزه في مكان دون مكان، كالسبيكة الصافية يتلألأ كاللؤلؤة المستديرة من جميع جوانبها، ذو لون وطعم ورائحة، ومجسة. لونه هو طعمه، وهو رائحته، وهو مجسته، وإنه يتحرك ويسكن، ويقوم ويقعد إلا أنهم يقول: لا كالأجسام؛ فالله تعالى عنده يجوز عليه ما يجوز على الأجسام إلا أنه لا يشبه أجسام المخلوقين، وأنه يعلم الأشياء بعد أن لم يكن بها عالماً، ويجوز أن يقال أن علمه محدث. انظر: مقالات الإسلاميين (106/1، 112)، واعتقادات فرق المسلمين والمشركين (ص: 97)، وبيان تلبيس الجهمية (407/1 ـ 408)، والفرق بين الفرق (ص: 227).

(1) هو: هشام بن سالم الجواليقي الجعفي العلاَّف، كان مولى لبشر بن مروان، يكنى أبا محمد وأبا الحكم، وهو من سبي الجوزجان، ومن شيوخ الرافضة. انظر: اعتقادات فرق المسلمين والمشركين في الهامش (ص: 98).

(2) كان على منوال هشام بن الحكم في التشبيه فكان يقول: إن الله على صورة الإنسان وأنكر أن يكون لحماً ودما، وأنه نور ساطع يتلألأ بياضاً، وأنه ذو حواس خمس كحواس الإنسان، سمعه غير بصره، وكذلك سائر حواسه يد ورجل وأذن وعين وأنف وفم. انظر: مقالات الإسلاميين (109/1)، والملل والنحل (187/1).

(3) كانوا يزعمون أن النصف الأعلى من الله مجوّف، وأن النصف الأدنى منه مصمت. انظر: اعتقادات فرق المسلمين والمشركين (ص:98).

(4) هذه الفرقة نُسب إليها التشبيه؛ فقد ذكر الإسفراييني أن (الشيطانية) من مشبهة الصفات حيث زعموا أن الله لا يعلم الشيء قبل أن يكون حتى يكون، وأن علمه محدث كعلوم العباد. إلا أن الشهرستاني نفى عنهم القول بالتشبيه. انظر: التبصير في الدين (ص: 121)، والملل والنحل (190/1 ـ 191).

قلت: ومما نسب إليها من التشبيه قولهم: إن الله نور على صورة إنسان رباني. انظر: المصدر السابق (190/1)، والفرق بين الفرق (ص:228).

(5) الكرامية تقدم التعريف بهم. وانظر: لتشبييهم التبصير في الدين (ص: 111 ـ 112)، والفرق بين الفرق (ص: 217، 228)، ومنهاج السنة (264/2).

(6) مقاتل بن سليمان ليس هو صاحب التفسير المعروف، وإنما اتفق الاسمان، وكان هو وأصحابه يعتقدون التجسيم، ويزعمون أن الله جسم، وأنه جثة على صورة الإنسان لحم ودم وشعر وعظم، له جوارح وأعضاء من يد ورجل ولسان ورأس وعينين، وهو مع هذا لا يشبه غيره ولا يشبهه غيره. وكان مع ذلك يقول: لا يضر مع الإيمان معصية وإن كبرت كما لا ينفع مع الكفر حسنة وإن كبرت. انظر: البرهان للسكسكي (ص: 40).

نفسه، وبصفات النقص وبصفات الذم، ألا ترى المخلوق يظهر بصفات الحق من أولها إلى آخرها. وكلها حق له كما هي صفات المحدثات للحق))[1]. فيجعل ابن عربي صفات الله هي كصفات المخلوق.

وهذا التشبيه بجميع صوره المتقدِّمة تنقيص لله تعالى، وتجهيل به، فالله تعالى أكمل من أن يُشبَّه بشيء كما قال ـ عن نفسه ـ: ﴿ٺ ٿ ٿ﴾، ﴿ٻ پ پ ٹ﴾. فالله تعالى: {لَهُ الْمَثَلُ الأَعْلَى} أي: الوصف الأعلى الذي لا يعتريه نقص بوجه من الوجوه.

وهذا التشبيه يتضمَّن أيضاً من الجهل بكمال صفات الله تعالى بل وبحقيقة ذاته ما يوجب الكفر لصاحبه، ولهذا اشتهر عن السلف القول بتكفير طوائف المشبهة. ومن ذلك ما قاله نعيم بن حمَّاد شيخ البخاري ـ رحمه الله ـ: ((من شبَّه الله بشيء من خلقه فقد كفر))[2]. وقال إسحاق بن راهوية: ((من وصف الله، فشبَّه صفاته بصفات أحد من خلق الله فهو كافر بالله العظيم))[3].

كما أن هذا التشبيه يستلزم الشرك بالله تعالى، وذلك لأن المشبِّه ـ في الحقيقة ـ يعبد تلك الذات التي تصورها في وهمه لله تعالى.

يقول أبو حاتم الرازي: ((المجسم ما عبد الله قط، لأنه يعبد ما تصوره في وهمه من الصورة، والله تعالى منزه عن ذلك))[4].

وذكر بعض أهل العلم أن ((المُشبِّه يعبد صنماً، والمعطِّل يعبد عدماً))[5]. انتهى.

وبهذا يتبيَّن جهل أهل التشبيه بالله تعالى، الجهل المنافي للعلم بحقيقة الشهادة لله تعالى بوحدانية ذاته وعدم المماثلة في صفاته، لأن ذلك مما تتضمَّنه شهادة أن لا إله إلا الله ؛ فإن من مقتضياتها العلم بالمشهود له، والذي منه العلم بوحدانية ذاته وتفرُّد صفاته، وذلك حتى تقع على المشهود له بها حقيقةً، ولذا كانت شهادة أهل التشبيه واقعةً على

(1) فصوص الحكم بشرح القاشاني (ص: 88).

(2) شرح أصول اعتقاد أهل السنة (532/3) برقم (936).

(3) نفس المصدر (532/3) برقم (937).

(4) الرد على القائلين بوحدة الوجود (ص: 23).

(5) انظر: درء التعارض (306/10)، ومنهاج السنة (526/2).

غير المشهود له في شهادة أن لا إله إلا الله كما نص عليه الأئمة[1].

المطلب الثاني: الجهل بمعنى شهادة أن لا إله إلا الله وأحكامه[2].

الجهل نقيض العلم، وهو في أصله عارض[3] من عوارض الأهلية[4] باتفاق أهل العلم[5]. ولكن ليس هو في القوة كعارض الإكراه والخطأ[6]، والجنون والنسيان، فهذه العوارض مسقطة للإثم والعقوبة مطلقاً، لأنها تكون بغير كسب العبد بخلاف عارض الجهل، فإنه يكون بكسب العبد؛ ((لأن إزالته باكتساب العلم في قدرة العبد، فكان ترك تحصيل العلم منه اختياراً بمنزلة اكتساب الجهل باختيار إبقائه، فكان مكتسباً من هذا الوجه))[7]؛ ((فالجهل أمر أصلي

---

(1) ينظر كلام أبي حاتم المنقول آنفاً.

(2) الجهل نوعان: الأول: الجهل بمعنى النصوص الحقيقي، وهو الجهل البسيط. الثاني: الجهل بذات النصوص كمن يزعم أن النص لا يدل على الصورة المختلف فيها. وهو ما يعرف بالتأويل. انظر: التشريع الجنائي للدكتور عبد القادر عودة (341/1).

(3) إنما جعل الجهل عارضاً وإن كان أمراً أصلياً لأنه أمر زائد على حقيقة الإنسان وثابت في حال دون حال كالصغر. [كشف الأسرار (533/4)] أو باعتبار أن الإنسان خلق مهيئاً للعلم.

(4) عوارض الأهلية يعرفها علماء الأصول بأنها الأمور التي تطرأ على الإنسان بعد كمال أهليته الأداء، فتؤثر فيها بالإزالة؛ كالجنون والنقصان كالعته. أو تؤثر فيها بتغيير بعض الأحكام بالنسبة لمن عرضت له، كالجهل والنسيان. ويقسمها بعض العلماء إلى قسمين:

(أ) عوارض سماوية، وهي ما لا دخل للإنسان في وجودها، أو وقوعها مثل: الصغر، والجنون، والنسيان، والنوم.

(ب) عوارض مكتسبة: وهي ما يكون للإنسان دخل في وجودها ووقوعها ومثلوا لها: بالجهل، الخطأ، السكر، الهزل.

وهذه العوارض بعضها اتفق أهل العلم في الإعذار بها، وبعضها احتلف أهل العلم في الإعذار بها. فالمتفق على الإعذار بها: الصغر، والجنون، والنسيان، والنوم. وأما المختلف في الإعذار بها فهي: عارض الجهل، وعارض السكر، وعارض الهزل.

انظر: الفروق للقرافي (149/2 . 150)، وموسوعة مصطلحات أصول الفقه عند المسلمين (300/1)، وعوارض الأهلية للدكتور حسين الجبوري (ص: 126).

(5) انظر: كشف الأسرار (533/4).

(6) بعض أهل العلم يجعل الجهل من الخطأ، والذي يبدو أن الجهل عارض مستقل، ويتبيَّن ذلك من خلال الفرق بينهما: فالخطأ هو فقدان القصد، ولا يلزم منه فقدان العلم، والجهل هو فقدان للعلم وإن وجد القصد. [براءة الشيخين من إعذار الجاهلين بتوحيد رب العالمين (ص: 10)] بحث غير منشور.

(7) ما بين القوسين اقتباس من كشف الأسرار (533/4). وانظر: الفروق للقرافي (2/ 149 . 150).

ينبغي رفعه حسب الاستطاعة))[1]، ولذا ينظر في العذر به وعدمه إلى سببه؛ فإن كان سببه تقصيراً وتفريطاً من المكلَّف لم يُعذر به؛ وإما إن كان سبب الجهل خفاء الحق والتباسه مع بذل الجهد في دفعه، فهذا مختلف في الإعذار به، إن كان مما يمكن التحرُّز عنه؛ أما إنْ كان مما لا يمكن التحرُّز عنه فصاحبه معذور بلا خلاف[2] كمن كان حديث العهد بالإسلام، ولم يتمكن بعد من معرفة تفاصيل الإسلام، وكمن عاش في بادية بعيدة عن أهل العلم[3].

على ضوء هذا تكلَّم أهل العلم في جاهل التوحيد[4]، هل يُعذر أو لا يُعذر؟ بمعنى هل يَكْفُر أو لا يَكفُر؟

وقبل الدخول في تفاصيل هذه المسألة، والخوض في غمار كلام أهل العلم فيها، لا بد أن نبين: أن الجهل بالتوحيد يتفاوت تفاوتاً عظيماً؛ فمن الجهل ما لا يُعذر به إجماعاً، ومن الجهل ما يُعذر به إجماعاً[5]؛ ومنه ما اختلف أهل العلم في العذر به[6].

فأما الجهل الذي لا يُعذر به إجماعاً بل يكون كفراً بإجماع المسلمين، فهو الجهل بحقيقة دعوة النبي ﷺ، وأنه دعا إلى عبادة الله وحده لا شريك له؛ فمن جوّز عبادة غير الله ﷻ، فزعم أن غير الله ـ كائناً من كان ـ يستحق أن يُعبَد مع الله أو سمّاه إلهاً كما كان المشركون يفعلون كفر إجماعاً ولم يُعذر لجهله؛ لأن هذا القدرَ من التوحيد لا يصح الإسلام ابتداءً إلا به، وهو كذلك ظاهرٌ يفهم بأدنى نظر؛ فإن أول ما يُدخل به الإسلام هو

---

(1) نواقض الإيمان القولية والعملية (ص: 59).

(2) يقول القرافي: ((وضابط ما يعفى عنه من الجهالات الجهل الذي يتعذر الاحتراز منه عادة، وما لا يتعذر الاحتراز عنه ولا يشق لم يعف عنه)) [الفروق (150/2)].

(3) وبهذا يعلم أن الجهل مراتب: منه ما يمكن دفعه بيسر وسهولة، ولا يتصوَّر الجهل معه إلا عن تفريط، فهذا لا يعد عذراً، ومنه ما لا يمكن التحرز منه، وهذا صاحبه معذور بالاتفاق. ومنه ما يكون بينهما، وهذا هو موضع النزاع هنا هل يُتصوَّر معه انتفاء التفريط أو لا يتصور؟

(4) مقصود العلماء بالجهل الذي يعذر به أو لا يعذر، أن يقول قولاً أو يفعل فعلاً بخلاف ما حقه أن يفعل، أو يعتقد اعتقاداً بخلاف ما هو عليه من الحق، أو يشك في حقيقة الشيء. انظر: الكفر الذي يعذر صاحبه بالجهل (ص: 15)، ونوقض الإسلام الاعتقادية للوهيبي (ص: 225).

(5) المراد بالجهل هنا الجهل الناشي عن عدم تفريط وإهمال. أما الجهل الذي يكون سببه الإهمال والتفريط فهو لا يعذر به مطلقاً كما سيأتي في ضابط الجهل الذي يعذر به والجهل الذي لا يعذر به.

(6) انظر: الشفا للقاضي عياض (ج282/2 ـ 294)، والمعيار المعرب (384/2).

قول لا إله إلا الله، وهي تتضمن هذا القدر من التوحيد بل وتزيد عليه، فلا بد لقائلها أن يفهم هذا القدر مما تضمنته؛ لأنه ظاهرٌ يُفْهم بأدنى نظر، ولا يتصوّر الجهل به إلا عن تفريط وتقصير بل من أهل العلم من لا يتصوّر الجهل به أصلاً، لأن الحجة قائمة بذلك على كل أحد.

يقول شيخ الإسلام ـ رحمه الله ـ: ((وهذا إذا كان في المقالات الخفية فقد يقال: إنه فيها مخطئ ضال، لم تقم عليه الحجة التي يكفر صاحبها؛ لكن ذلك يقع في طوائف منهم في الأمور الظاهرة التي تعلم العامة والخاصة من المسلمين أنها من دين المسلمين؛ بل اليهود والنصارى يعلمون: أن محمداً ﷺ بُعث بها، وكفَّر مخالفها؛ مثل أمره بعبادة الله وحده لا شريك له، ونهيه عن عبادة أحد سوى الله من الملائكة والنبيين والشمس والقمر والكواكب والأصنام وغير ذلك؛ فإن هذا أظهر شعائر الإسلام))[1]. انتهى.

ومما يندرج تحت الأمور الظاهرة التي لا عذر لأحدٍ من الخلق في الجهل بها ولا شبهة أيضاً: معرفة الله ﷻ، وتميُّز ذاته ـ سبحانه ـ عن ذوات مخلوقاته.

قال أبو حنيفة ـ رحمه الله ـ فيما نقل عنه الكاساني في بدائع الصنائع[2]: ((فإن أبا يوسف روى عن أبي حنيفة ـ رحمه الله ـ هذه العبارة فقال: كان أبو حنيفة ﷺ يقول: لا عذر لأحد من الخلق في جهله معرفة خالقه، لأن الواجب على جميع الخلق معرفة الرب ـ سبحانه وتعالى ـ وتوحيده لما يرى من خلق السموات والأرض، وخلق نفسه، وسائر ما خلق الله ـ سبحانه وتعالى ـ. فأما الفرائض فمن لم يعلمها ولم تبلغه فإن هذا لم تقم عليه حجة حكمية))[3].

وقال ابن حزم الظاهري ـ رحمه الله ـ: ((...وأما من قال أن الله ﷻ هو فلان لإنسان بعينه، أو أن الله تعالى يحل في جسم من أجسام خلقه، أو أن بعد محمد ﷺ نبياً غير عيسى بن مريم، فإنه لا يختلف اثنان في تكفيره؛ لصحة قيام الحجة بكل هذا على كل أحد))[4] انتهى.

---

(1) مجموع الفتاوى (54/4). وانظر: منهاج أهل الحق والاتباع لابن سحمان (ص:12).
(2) (521/9).
(3) وانظر: التبصير في معالم الدين لابن جرير الطبري (ص: 116 ـ 117)، ودرء التعارض (62/9)، وبيان تلبيس الجهمية (227/1).
(4) الفصل في الملل والنحل (293/3). وانظر: المعيار المعرب (384/2).

وقال الأنصاري[1] في صدد تقسيمه للجهل الذي يعذر به والذي لا يعذر به: ((جهل لا يصلح عذراً بحال لا في الدنيا ولا في العقبى، ولا شبهة أيضاً؛ كجهل الكافر بذات الله ورسوله، لأن الدلائل الدالة على الوحدانية والصفات والرسالة من الحوادث والمعجزات واضحة بحيث التحقت بالضروريات الواضحة، فإنكار الضروريات مكابرة لا يلتفت إليه ولا يعذر به))[2] أ. هـ.

وأما الجهل الذي يُعذر به إجماعاً فهو الجهل بمسائل التوحيد الخفية التي قد يخفى حكمها من الكتاب والسنة على كثيرٍ من البَرِية، وليس فيها مناقضة للتوحيد والرسالة؛ كالجهل ببعض الصفات، ومن ذلك أيضاً: معتقدات الفرق التي تخالف اعتقاد أهل السنة والجماعة في مسائل الإيمان والأحكام؛ كالمرجئة والخوارج والمعتزلة؛ فإن بعض أقوالهم تتضمن أموراً كفرية من ردّ أدلة الكتاب وأدلة السنة المتواترة النبوية، فيكون القول المتضمِّن لرد بعض النصوص كفراً، ولا يحكم على قائله بالكفر لاحتمال وجود مانع؛ كالجهل وعدم العلم بنفس النص أو بدلالته، فإن الشرائع لا تلزم إلا بعد بلوغها وفهمها[3].

يقول شيخ الإسلام ـ رحمه الله ـ: ((والتحقيق في هذا: أن القول قد يكون كفراً؛ كمقالات الجهمية الذين قالوا: إن الله لا يتكلم، ولا يُرى في الآخرة، ولكن قد يخفى على بعض الناس أنه كفر، فيطلق القول بتكفير القائل، كما قال السلف: من قال: القرآن مخلوق فهو كافر، ومن قال: إن الله لا يُرى في الآخرة فهو كافر. ولا يكفَّر الشخص المعيَّن حتى تقوم عليه الحجة كما تقدم؛ كمنْ جحد وجوب الصلاة والزكاة، واستحل الخمر والزنا وتأول؛ فإن ظهور تلك الأحكام بين المسلمين أعظم من ظهور هذه، فإذا كان المتأوِّل يخطئ في تلك ولا يحكم بكفره إلا بعد البيان له واستتابته، كما فعل الصحابة في الطائفة الذين استحلوا الخمر، ففي غير ذلك أولى وأحرى، وعلى هذا يُخرَّج الحديث الصحيح حديث الذي قال: «إذا أنا مت فاحرقوني، ثم اسحقوني في اليم، فوالله لئن قدر

---

(1) هو: عبد العلي محمد بن نظام الدين محمد الأنصاري الهندي، من فقهاء الأحناف، له فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت لمحب الله البهاري الهندي. توفى سنة 1225هـ. انظر: إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون (481/4).

(2) فواتح الرحموت بهامش المستصفى في أصول الفقه للغزالي (387/2).

(3) انظر: منهاج أهل الحق والاتباع (ص: 13)، والكفر الذي يعذر صاحبه بالجهل (ص: 14).

الله علي ليعذبني عذاباً ما عذبه أحداً من العالمين». وقد غفر الله لهذا مع ما حصل له من الشك في قدرة الله وإعادته إذا حرقوه))[1].

وقال تلميذه ابن القيم ـ رحمه الله ـ في شأن الفرق المنتسبة للإسلام المخالفة لأهل السنة والجماعة في بعض الأصول: ((وأما أهل البدع الموافقون لأهل الإسلام، ولكنهم مخالفون في بعض الأصول؛ كالرافضة والقدرية والجهمية وغلاة المرجئة ونحوهم، فهؤلاء أقسام أحدها: الجاهل المقلِّد الذي لا بصيرة له، فهذا لا يكفَّر ولا يفسَّق، ولا ترد شهادته، إذا لم يكن قادراً على تعلم الهدى. وحكمه حكم المستضعفين من الرجال والنساء والولدان الذين لا يستطيعون حيلة ولا يهتدون سبيلاً فأولئك عسى الله أن يعفو عنهم وكان الله عفواً غفوراً))[2].

قلت: وقد نقل ابن عبد البر ـ رحمه الله ـ إجماع المتقدّمين ومن سلك سبيلهم من المتأخرين على عدم تكفير جاهل بعض صفات الله تعالى، فقال ـ رحمه الله ـ ((من جهل صفة من صفات الله ﷻ وآمن بسائر صفاته وعرفها، لم يكن بجهله بعض صفات الله كافراً؛ قالوا: وإنما الكافر من عاند الحق لا من جهله؛ وهذا قول المتقدِّمين من العلماء، ومن سلك سبيلهم من المتأخرين))[3]. انتهى[4].

قلت: ولعلَّ مستند هذا الإجماع قصة ذاك الرجل الذي أمر بنيه أن يحرّقوه ويَذْروه في اليَمّ حتى لا يقدر عليه الله ﷻ، فشك في قدرة الله تعالى على إعادته إذا ذري بل اعتقد أنه لا يعاد. وهي في الصحيح[5] وغيره[6].

يقول شيخ الإسلام ـ رحمه الله ـ عن هذا الحديث: ((فغاية ما في هذا أنه كان رجلاً

---

(1) شرح حديث جبريل عليه السلام (ص: 572 ـ 574). وانظر: مجموع الفتاوى (354/3، 500/28 ـ 501، 165/35 ـ 166)، ومنهاج التأسيس والتقديس (ص: 101).

(2) الطرق الحكمية (ص: 174).

(3) التمهيد (42/18).

(4) وانظر: تفصيل القول فيما يعذر به وما لا يعذر به وما اختلف في الإعذار به من مسائل التوحيد في كتاب الشفا للقاضي عياض (جـ282/2 ـ 310).

(5) (جـ514/6)، كتاب أحاديث الأنبياء، رقم الحديث (3481).

(6) مسلم: كتاب التوبة (2110/4) ح (2756).

لم يكن عالماً بجميع ما يستحقه الله من الصفات، وبتفصيل أنه القادر، وكثير من المؤمنين قد يجهل مثل ذلك فلا يكون كافراً))[1].

قلت: وأما الجهل المختلف في الإعذار به بين أهل العلم فهو الجهل ببعض تفاصيل ما ينافي توحيد العبادة مع الإقرار بأصل استحقاق الله ـ وحده ـ للعباده؛ كمن يجهل كون الاستغاثة بغير الله عبادة لغير الله، أو يجهل أن صرف الدعاء لغير الله عبادة لغير الله، أو يجهل أن النذر لغير الله شرك بالله، أو نحو ذلك[2]؛ فالعلماء متنازعون في الحكم عليه بالكفر وعدمه[3].

وسبب الخلاف بينهم هو في إلحاق هذه المسائل، هل تُلحق بالمسائل الظاهرة لأنها مما لا تخفى؟ أو تُلحق بالأمور الخفية لأنها مما قد يخفى حكمُها على بعض البرية؟

ثم إن من يرى أنها مما لا يخفى يرى أن الجهل بها لا يكون إلا عن تفريطٍ[4] وتقصير في طلب العلم بها بخلاف المسائل الخفية، فإنها قد تُشكِل مع طول البحث والفحص والنظر نظراً لكثرة الشبهات التي قد تمنع من فهمها.

فعاد الأمر إذن إلى التفريط وعدمه؛ فالأمور الظاهرة لا يكون الجهل فيها إلا عن تفريط وتقصير في التعلُّم بخلاف الأمور الخفية فقد يحصل الجهل فيها مع عدم التفريط والتقصير في طلب العلم بها.

فالحاصل أنهم متفقون على أن الأمور الظاهرة لا يكون الجهل بها إلا عن تفريط وتقصير وإن اختلفوا في تعيين هذه الأمور بخلاف المسائل الخفية فقد يقع الجهل بها مع انتفاء التفريط والتقصير وإن اختلفوا أيضاً في ما يلحق بهذه الأمور ويكون من جنسها.

يقول الشيخ محمد رشيد رضا ـ رحمه الله ـ: ((علماء الأمة متفقون على أن الجهل

---

(1) مجموع الفتاوى (411/11). وانظر: الصفدية (233/1).

(2) بعض العلماء يسمِّي هذا النوع من الجهل جهلَ المستشفع المتأوِّل الذي لا يقصد بالنداء دعاء العبادة، ولا يعتقد استقلال الرسول ﷺ بالتأثير والشفاعة. انظر: تعليقات الشيخ محمد رشيد رضا على الهدية السنية لابن سحمان (ص: 46).

(3) أي: ابتداءً قبل النظر في حاله والتحقق من أمره هل جهله عن غير تفريط أو لا؟

(4) التفريط: التقصير والإهمال، يقال: فرَّط في الأمر ـ قصَّر فيه وضيَّعه حتى فات. [ضياء السالك إلى أوضح المسالك (جـ27/1)].

بأمور الدين القطعية المجمع عليها التي هي معلومة منه بالضرورة كالتوحيد والبعث وأركان الإسلام وحرمة الزنا والخمر ليس بعذر للمقصر في تعلمها مع توفر الدواعي؛ أما غير المقصِّر، كحديث العهد بالإسلام، والذي نشأ في شاهق جبل ـ مثلاً ـ أي حيث لا يجد من يتعلَّم منه ـ فهو معذور))[1].

وقال المعلِّمي ـ رحمه الله ـ: ((وكذلك من نطق بالشهادتين ملتزماً للإسلام، ولم يكن يعلم معناهما تفصيلاً؛ فإنه يقبل إسلامه، ولكنه لا يُعذر إذا جرى منه ما ينقض الشهادة، إلا إذا كان قريب العهد بالكفر لم يُمكنه التعلُّم، وحال ما يبين له أن قوله أو فعله مخالف للشهادة يرجع عنه... إلى أن قال:

واعلم أن قريب العهد ليس له حد معين، وإنما المدار فيه على التقصير في التعلُّم وعدمه، فمن لم يقصر عذر، ومن قصر لم يعذر))[2].

قلت: وإناطة الإعذار بالجهالة وعدمه على التقصير في التعلُّم وعدمه مقرر في كلام أهل العلم.

يقول القرافي رحمه الله: ((القاعدة الشرعية دلت على أن كل جهل يمكن دفعه، لا يكون حجة للجاهل، فإن الله تعالى بعث رسله إلى خلقه برسائله، وأوجب عليهم كافة أن يعلموها، ثم يعملوا بها، فالعلم والعمل بها واجبان، فمن ترك التعلم والعمل، وبقي جاهلاً، فقد عصى معصيتين لتركه واجبين))[3].

ويؤكد ابن تيمية ـ رحمه الله ـ على هذه القاعدة فيقول: ((إن بيان الحكم سبب لزوال الشبهة المانعة من لحوق العقاب، فإن العذر الحاصل بالاعتقاد ليس المقصود بقاءه بل المطلوب زواله بحسب الإمكان، ولولا هذا لما وجب بيان العلم ولكان ترك الناس على جهلهم خيراً لهم، ولكان ترك دلائل المسائل المشتبهة خيراً من بيانه)) انتهى[4].

ويذكر أيضاً أن ذلك مناط المؤاخذة وعدمها في مسائل التكفير فيقول: ((وأما

---

(1) من تعليقات الشيخ محمد رشيد على رسالة ما يعذر به وما لا يعذر به من الجهالة للشيخ عبد الله أبا بطين ضمن بضع رسائل الدينية في العقيدة الإسلامية (ص: 41) في الهامش طبع مكتبة المنار، مصر.

(2) رفع الاشتباه (ص: 52).

(3) الفروق (264/4).

(4) مجموع الفتاوى (279/20).

(التكفير) فالصواب أنه من اجتهد من أمة محمد ﷺ وقصد الحق فأخطأ: لم يكفر: بل يغفر له خطؤه. ومن تبيّن له ما جاء به الرسول، فشاق الرسول من بعد ما تبيّن له الهدى، واتبع غير سبيل المؤمنين: فهو كافر. ومن اتبع هواه؛ وقصّر في طلب الحق، وتكلم بلا علم: فهو عاصٍ مذنب. ثم قد يكون فاسقاً، وقد تكون له حسنات ترجح على سيئاته))[1]

ويقول ابن اللحام[2]: ((جاهل الحكم إنما يعذر إذا لم يقصِّر ويفرِّط في تعلم الحكم، أما إذا قصَّر أو فرَّط فلا يعذر جزماً))[3].

ويقول السيوطي[4]: ((كل من جهل تحريم شيء مما يشترك فيه غالب الناس لم يقبل، إلا أن يكون قريب عهد بالإسلام، أو نشأ ببادية بعيدة يخفى فيها مثل ذلك))[5].

وضابط عدم التقصير في التعلُّم المقتضي لعدم التكفير بيَّنه شيخ الإسلام في قوله: ((فالفاضل المجتهد في طلب العلم بحسب ما أدركه في زمانه ومكانه، إذا كان مقصوده متابعة الرسول بحسب إمكانه هو أحق بأن يتقبل الله حسناته، ويثيبه على اجتهاداته، ولا يؤاخذه بما أخطأ، تحقيقاً لقوله تعالى: ﴿ې ۈ ۈ ۇ ۇ ئا ئا﴾ [البقرة: 286]))[6].

ثم إنَّ مَنْ حكموا بكفر جاهل تفاصيل توحيد العبادة لم يجزموا بكفره في نفس الأمر، ولكن يقولون: ظاهره أنه مات على الشرك، ما لم تقم عليه حجة رسالية واضحة يكفر لتركها؛ لأنه قد يكون معذوراً عند الله تعالى، ولكن يعاملونه في الدنيا معاملة المشركين في الظاهر، ويكلون أمر الباطن إلى الله تعالى.

فمرادهم بعدم الإعذار هو في حكم الدنيا مِنْ سلبه حقوق الإسلام[7]، لا في حكم

---

(1) مجموع الفتاوى (180/12).

(2) هو: علي بن محمد بن عباس البعلي الحنبلي، الفقيه الواعظ الأصولي، توفي بمصر سنة (803) هـ. انظر: ترجمته في شذرات الذهب (31/7).

(3) القواعد والفوائد الأصولية (ص: 58).

(4) هو: عبد الرحمن بن محمد المصري الشافعي الملقب جلال الدين، عالم مشارك في أنواع من العلوم، نشأ بالقاهرة، وألف كتباً كثيرة في مختلف الفنون، توفي سنة (911) هـ. انظر: البدر الطالع (328/1).

(5) الأشباه والنظائر (ص: 200).

(6) مجموع الفتاوى (165/20 ـ 166)، ودرء التعارض (315/2). وانظر: مجموع الفتاوى (180/12).

(7) لأهل السنة ثلاثة أقوال في حكمهم في الدنيا.

الأول: أنهم كفار في الدنيا.

=

الآخرة؛ فهو إلى الله تعالى[1]؛ وقد يكون له عذر عند الله تعالى.

يقول الشيخ محمد بن عبد الوهاب ـ رحمه الله ـ: ((من كان من أهل الجاهلية عاملاً بالإسلام تاركاً للشرك فهو مسلم، وأما من كان يعبد الأوثان، ومات على ذلك قبل ظهور هذا الدين، فهذا ظاهره الكفر، وإن كان يحتمل أنه لم تقم عليه الحجة الرسالية، وعدم من ينبهه، لأنا نحكم على الظاهر، وأما الحكم على الباطن فذلك إلى الله))[2]. انتهى.

ويقول ابن معمر ـ رحمه الله ـ[3]: ((وأما من كانت حاله حال أهل الجاهلية لا يعرف التوحيد الذي بعث الله به رسوله يدعوا إليه، ولا الشرك الذي بعث الله رسوله ينهى عنه ويقاتل عليه، فهذا لا يقال إنه مسلم لجهله بل من كان ظاهر عمله الشرك بالله فظاهره الكفر فلا يستغفر له، ولا يتصدق عنه، ونكل حاله إلى الله الذي يبلو السرائر ويعلم ما تخفي الصدور، ولا نقول فلان مات كافراً، لأنا نفرِّق بين المعين وغيره، فلا نحكم على معين بكفر لأنا لا نعلم حقيقة حاله وباطن أمره، بل ذلك إلى الله))[4].

وكذا من حكموا بأن ظاهره الإسلام، فإنهم لا يقطعون بنجاته عند الله.

= والثاني: أنهم ليسوا بكفار في الدنيا.

الثالث: الوقف في كفرهم والجزم بفسقهم لخروجهم عما كان ينبغي لهم من النظر الذي هو خاصة الإنسان، وهو مذهب ابن القيم. انظر: النونية مع شرحها للشيخ محمد خليل هراس (263/2 ـ 264).

(1) لأهل العلم في حكمهم في الآخرة أيضاً ثلاثة أقوال:

الأول: أنه يعاقب عقوبة تارك التوحيد.

الثاني: أنه يعاقب عقوبة تارك الواجباب إنْ عُذِب، فيكون تحت المشيئة عند أصحاب هذا القول.

الثالث: أنه كأصحاب الفترات أمره إلى الله تعالى.

والقولان الأخيران لأهل السنة، والأول قول الإباضية من الخوارج.

انظر: مقالات الإسلاميين (186/1)، والطرق الحكمية (ص: 174)، ومجموع الفتاوى (180/12)، ومجموعة الرسائل والمسائل النجدية (640/2/4).

(2) الدرر السنية (333/1). وانظر: نفس المصدر (142/1).

(3) هو: حمد بن ناصر بن عثمان بن عمر، من أئمة الدعوة، أخذ عن الشيخ محمد بن عبد الوهاب، والشيخ حمد بن مانع والشيخ حسين بن غنام وغيرهم من العلماء، بعثه الإمام سعود بن عبد العزيز لما استولى على الحجاز عام (1221) هـ إلى مكة مشرفاً على أحكام قضاتها، كانت وفاته سنة (1225) هـ، وولادته عام (1160) هـ. ينظر الأعلام للزركلي (273/2)، وعلماء نجد خلال ثمانية قرون (121/2 ـ 128).

(4) مجموعة الرسائل والمسائل النجدية (640/2/4).

يقول المعلِّمي: «ولو فُرِض أن قريب العهد بالكفر أصرَّ على قوله أو فعله بعد أن بُيِّن له مخالفته للشهادة، فإنه يصير مرتداً جزماً. أما لو مات قبل أن يُبين له، فالذي يقتضيه النظر أنه وإن حكمنا في الظاهر بأنه لم يخرج عن الإسلام، هو في نفس الأمر مفوَّض إلى عِلْم الله ﷻ، فإن عَلِم الله ﷻ منه أنه لو بُيِّن له لرجع؛ فهو ناج، وإن عَلِمَ الله تعالى منه أنه لو بيِّن له لأصرَّ عليه؛ فلا. والله أعلم»[1].

فهذه المسألة إذن ترجع إلى تحقيق كفر الأعيان، أي من أجل تطبيق الحكم على الشخص المعيَّن؛ إذ الجميع متفقون أن العذر إذا قام فعلاً[2] بالشخص المرتكب للمكفِّر أنه يعذر، ولذا هذه المسألة كان حقّها أن تبحث في باب الردة، ولكن ذكرها هنا من باب المناسبة.

يقول الشيخ ابن عثيمين ـ رحمه الله ـ: «الاختلاف في العذر بالجهل كغيره من الاختلافات الفقهية الاجتهادية، وربما يكون اختلافاً لفظياً في بعض الأحيان من أجل تطبيق الحكم على الشخص المعين، أي أن الجميع يتفقون على أن هذا القول كفر، أو هذا الفعل كفر، أو هذا الترك كفر، ولكن هل يصدق الحكم على هذا الشخص المعين لقيام المقتضي في حقه وانتفاء المانع، أو لا ينطبق لفوات بعض المقتضيات، أو وجود بعض الموانع» انتهى محل الغرض[3].

إذا ثبت هذا، فإن الكلام على هذه المسألة سيكون تحت المقصدين التاليين:

المقصد الأول: من نطق بشهادة أن لا إله إلا الله وجهل أصل دعوة الرسل، وهو معنى الشهادة، هل يحُكم بإسلامه؟

الجواب: من كان وصفه كذا فإنه لم يتصوّر الإسلام كما يجب، وعلى هذا فلا تصح منه شهادة التوحيد لا إله إلا الله؛ لانتفاء شرط العلم ـ الذي يصبح به العبد مسلماً ـ في حقه[4]، ولا يُعدّ مسلماً بل هو كافر أصليٌّ؛ فقد ذكر صاحب «الدر الثمين في شرح

---

(1) رفع الاشتباه (ص: 52).

(2) وذلك إنما يكون بحصول الجهل مع انتفاء التفريط والتقصير، كما تقدم.

(3) شرح كشف الشبهات (ص: 37).

(4) تقدم أنه العلم الجملي بمعنى الشهادة لا التفصيلي.

المرشد المعين))[1] من علماء المالكية ما ملخصه: أن علماء بجاية[2] في المغرب اجتمعوا في القرن الحادي عشر وتحدثوا وكان في حديثهم أن قالوا: ما رأيكم في شخص يعمل مع الناس أعمالاً، ولكنه لا يعلم صحة ذلك من عدمه، ولا يعرف معنى لا إله إلا الله ولا يفرِّق بين الله ورسوله؛ لملازمة الشهادتين؟ قالوا: هذا لا يكون إلا بالبوادي حيث لا علم عندهم. فقال بعضهم: فإذا كان الأمر كذلك، هل له نصيب في الإسلام؟ فأجابوا جميعاً: بأن هذا أو مثله ليس له نصيب في الإسلام.

ثم قال شارحه: وهذا الذي أفتوا به جليّ في غاية الجلاء، لا يمكن أن يختلف فيه اثنان)) انتهى[3].

وسُئِل الشيخ أحمد بن عيسى ـ من فقهاء بجاية بالمغرب ـ: عمّن نشأ بين ظهراني المسلمين وهو يقول لا إله إلا الله محمد رسول الله ويصلي ويصوم، إلا أنه لا يعرف ما انطوت عليه الكلمة العليا فيما يعتقده لعدم معرفته بها، إذ اعتقاد شيء فرع المعرفة به، كالذي يقول: لا أدري ما الله ورسوله، ولا أدري من هو الأخير منها، أو لا أفرّق بينهما أو غير ذلك من كلام لا يمكن معه معرفة الوحدانية ولا الرسالة، وإنما يقول سمعت الناس يقولون هذه الكلمة فقلتها ولا أدري المعنى الذي انطوت عليه ولا أتصور صحته ولا فساده ولا أدري ما أعتقد في ذلك بوجه ولا أعبِّر عنه بلساني ولا غيره، لأن التعبير عن الشيء فرع المعرفة به. وأنا لا أعرفه. فهل يكتفي في إيمانه بمجرد النطق بالشهادتين والصلاة والصيام وغير ذلك من أركان الإسلام ويعذر بجهل معنى الكلمة؟ أو لا بد من معرفة المعنى الذي انطوت عليه الكلمة العليا من الوحدانية والرسالة وإلا لم يكن مؤمناً.

فأجاب ـ رحمه الله ـ: ((من نشأ بين أظهر المسلمين، وهو ينطق بكلمة التوحيد، مع شهادة الرسول ﷺ، ويصوم ويصلي، إلا أنه لا يعرف المعنى الذي انطوت عليه الكلمة الكريمة كما ذكرتم لا يضرب له في التوحيد بسهم، ولا يفوز منه بنصيب، ولا ينسب إلى إيمان ولا إسلام، بل هو من جملة الهالكين، وزمرة الكافرين، وحكمه حكم المجوس في

---

(1) هو: محمد بن أحمد بن محمد أبو عبد الله مياره، فقيه مالكي، من أهل فاس، ولد سنة تسع وتسعين وتسعمائة هجرية، وتوفي سنة اثنتين وسبعين وألف هجرية. انظر: ترجمته في الأعلام للزركلي (11/6 ـ 12).

(2) بجاية ـ بكسر الباء وتخفيف الجيم ـ مدينة على ساحل البحر بين إفريقية والمغرب [معجم البلدان (339/1)].

(3) (ص 77) بمعناه. وانظر: تطهير الاعتقاد بتعليق السناني (ص: 74)، وتيسير العزيز الحميد (ص: 60).

جميع أحكامه، إلا في القتل؛ فإنه لا يقتل إلا إذا كان امتنع من التعليم))[1] انتهى.

فثبت أن هؤلاء كفار أصليون لأنهم لم يفهموا حقيقة التوحيد.

المقصد الثاني: من نطق بشهادة أن لا إله إلا الله عالماً بأصل معناها، وجَهِلَ بعض تفاصيل ما ينقضها، هل يُعذر بجهله؟

هذه هي المسألة الكبيرة التي تضاربت فيها الآراء واختلفت فيها الأقوال؛ فكلٌّ نظر إليها بما انقدح في نفسه من تصوُّر الجهل فيها أو لا.

وقبل الدخول في خلاف أهل العلم في هذه المسألة، نقرِّر أموراً هي محل وِفاقٍ بين أهل العلم، بعضها قد سبقت الإشارة إليه:

الأمر الأول: أن الجهل في ذاته عذر شرعي يُعذر به في هذه المسائل وغيرها[2]. ومما يؤكد ذلك أن أهل العلم متفقون على العذر بالجهل في تفاصيل ما يناقض توحيد العبادة في صورٍ منها: من كان حديث العهد بالإسلام، أو نشأ ببادية بعيدة عن بلاد المسلمين كما تقدم[3]؛ فإن هذا ليس استثناءً في الواقع وإنما هو تطبيق للقاعدة الأصلية التي تمنع مؤاخذة من يجهل التحريم حتى يصبح العلم مُيَسَّراً له؛ فمثل هؤلاء لم يكن العلم مُيَسَّراً لهم، ولا يعتبرون عالمين بأحكام الشريعة[4].

الأمر الثاني: أن الجاهل إن كان قادراً على العلم متمكِّناً من أدواته وآلاته ثم أعرض عن طلبه فليس بمعذور؛ لتفريطه في ترك الواجب عليه من التعلُّم لا لأصل جهله[5]. ونظير

---

(1) المعيار المعرب (382/2 ـ 383).

(2) ولكن كما سيأتي في الأمر الثاني والخامس، فهو ليس عذراً بإطلاق.

(3) وهذا مما يبين الفرق بين العلم الإجمالي والتفصيلي، وهو أن العلم الإجمالي لا عذر لأحدٍ في جهله، وأما العلم التفصيلي فسيأتي تحقيق القول فيه.

(4) انظر: التشريع الجنائي لعبد القادر عودة (431/1). ولكن يجب أن يعلم أن حديث العهد بالإسلام وكذا من نشأ ببادية بعيدة عن أهل العلم ليس معذوراً لذاته ولكن لأجل عدم تيسر العلم له، فمتى تيسر العلم له وأمكنه التعلم ثم قصَّر في طلبه لم يكن معذوراً شأنه شأن غيره من المكلَّفين.

(5) ويدخل في ذلك من بلغته الحجة من القرآن أو من السنة على وجه يفهمها لو أراد ذلك، ثم لم يلتفت إليها ولم يعمل بها، فهذا لا يعذر بالجهل ولا بعدم فهمه لأنه مفرِّط ومعرض، قال الله تعالى: ﴿ۀ ہ ہ ہ ہ ھ﴾ [الأحقاف: 3]. [الإعلام بنواقض الإسلام (ص: 48)] لعبد العزيز الطريقي، بحث غير منشور. وانظر: طريق الهجرتين (ص: 609 ـ 610)، ومجموع الفتاوى (180/12) و (346/23).

ذلك ما جاء في شأن المستضعفين في الأرض الذين رضوا بما هم عليه من الاستضعاف المانعِ لهم من إظهار دينهم أو فعلهم لبعض الواجبات الظاهرة حيث فرَّطوا في ما يرفع ذلك الاستضعاف عنهم وهو الهجرة إلى بلد يُمكِنهم فيه إظهار دينهم والقيام بما يجب عليهم، فقال تعالى في شأنهم: ﴿ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄﮅ ﮆ ﮇ ﮈ ﮉ ﮊﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﮐ ﮑ ﮒﮓ ﮔ ﮕ ﮖﮗ ﮘ ﮙ﴾ [النساء: 97][1]؛ فذمهم الله على تفريطهم في ترك الهجرة، ولم يجعل ذلك الاستضعاف عذراً مانعاً لهم من الإثم والعقوبة.

الأمر الثالث: أن الجاهل إن كان مقبلاً على طلب العلم، ولكن ليس بين يديه أدواته وهو عاجز عن آلاته لا يستطيع تحصيله؛ فهو معذور بجهله[2].

الأمر الرابع: أن القدر من العلم الذي لا يكون الإسلام إلا به لا عذر بجهله[3]؛ إما لكونه ضرورياً لا يتصور الجهل به، وإما لأنه ظاهرٌ يفهم بأدنى نظرٍ فلا يُتصور الجهل به إلا عن تفريط وتقصير، وإما لأنه العلم الذي يصبح به العبد مسلماً وإلا فهو كافر أصلي.

الأمر الخامس: ((من كان يعيش في جو إسلامي مصفَّى وجهل من الأحكام ما كان منها معلوماً من الدين بالضرورة ـ كما يقوله الفقهاء ـ فهذا لا يكون معذوراً لأنه بلغته الدعوة وأقيمت عليه الحجة))[4].

الأمر السادس: أن الجهل ببعض تفاصيل ما يناقض توحيد العبادة لا ينافي العلم الجُملي بمعنى الشهادة الذي هو شرطٌ حالَ قولها بدليل قصة أصحاب ذات أنواط[5]، فإنه

---

(1) انظر: روح المعاني للألوسي (121/3 ـ 122).

(2) انظر: مجموع الفتاوى (180/12).

(3) تقدم أنه العلم الجُمَلي لا التفصيلي. انظر: (ص: 244).

(4) سلسلة الأحاديث الصحيحة (113/7).

(5) حديث ذات أنواط أخرجه الترمذي في جامعه (475/4) حديث رقم (2180)، وأحمد في المسند (218/5)، وعبد الرزاق في المصنف (369/11)، وابن أبي عاصم في السنة (37/1). وقال الألباني في ظلال الجنة (37/1) إسناده حسن.

وذات أنواط هي اسم شجرة بعينها كانت للمشركين ينوطون بها أسلحتهم أي يعلقونها بها ويعكفون حولها، فسأل بعض الصحابة النبي ﷺ أن يجعل لهم مثلها فقال: «قلتم والذي نفسي بيده كما قالت بنو إسرائيل لموسى: اجعل لنا إلهاً كما لهم آلهة، إنها السنن لتركبن سنن من كان قبلكم.. الحديث». انظر: النهاية في =

قد صح إسلامهم مع فقدهم للعلم ببعض تفاصيل معنى الشهادة[1].

إذا تقرَّر هذا، فإن تفاصيل ما يناقض توحيد العبادة اختلف أهل العلم في إعذار الجاهل بها، وليس ذلك لاختلافهم في أصل العذر بالجهل بها ـ كما تقدم ـ وإنما لاختلافهم في تصور الجهل بهذه التفاصيل مع انتفاء التفريط والتقصير في طلب العلم بها.

فمن تصوّر الجهل بهذه التفاصيل مع انتفاء التفريط والتقصير في العلم بها ألحقها بالمسائل الخفية التي يُعذر بالجهل في مثلها، ومن لم يتصوَّر الجهل بهذه التفاصيل إلا عن تفريط وتقصير ألحقها بالمسائل الظاهرة التي لا يُعذر بالجهل في مثلها.

ثم ههنا قيَْدٌ هو محل اعتبارٍ عند الجميع، يتضح بموجبه موردُ النزاع بينهم في هذه المسألة، وهو قَيْد التمكُّن من العلم[2]، إذ ينبني على هذا القيْد الحكم على المكلَّف بالتقصير وعدمه، ولذا نجد أهل العلم يعوِّلون على هذا القيد عند تناولهم لهذه المسألة وينصُّون عليه، ويحاولون ضبطه بذكر الصور التي يكون معها المسلم متمكناً من العلم قادراً على تحصيله، والصور التي لا يكون معها كذلك.

وقد ظهر لي من كلامهم أن ضابط التمكُّن من العلم، هو: كل من أمكنه العلم بسؤال أهل العلم أو معرفة العلم من خلال كتب العلم فهو متمكِّن من العلم[3]. إلا أن بعض أهل العلم يشترط مع ذلك أن يفهم العلم (الحجة)[4] فيما لو سأل أهل العلم أو تعرَّف على كلامهم[5].

= غريب الحديث (127/5).

(1) فتاوى ورسائل الشيخ سماحة الشيخ عبد الرزاق عفيفي (172/1).

(2) المراد بالتمكن هنا تيسُّر العلم مع القدرة على تحصيله بعد السعي والطلب، ليس التمكن بمعنى التضلع والمعرفة التامة القوية بالشيء.

(3) انظر: نونية ابن القيم مع شرحها للدكتور محمد خليل هراس (263/2 ـ 264)، ومجموع الفتاوى (478/12 ـ 479، 59/20)، والتشريع الجنائي (430/1).

(4) المراد بفهم العلم هنا مطلق الإدراك، ولا يشترط أن يفهم العلم (الحجة) كما فهمه أبو بكر وعمر، لأنه فرق بين مطلق الفهم الذي هو الإدراك وبين الفهم المطلق الذي هو الفهم التام الموجب للانقياد.

(5) ويدخل في ذلك المعرض المفرِّط الذي بلغته الحجة من القرآن أو من السنة على وجه يفهمها لو أراد ذلك، ثم لم يلتفت إليها ولم يعمل بها؛ فهذا لا يعذر بالجهل كما قال تعالى: ﴿ۀ ہ ہ ہ ھ ھ﴾ [الأحقاف: 3] لكونه متمكناً من العلم. انظر: طريق الهجرتين (ص: 609 ـ 610)، ومجموع الفتاوى (346/23).

ويترتب على اشتراط فهم الحجة (العلم) الخلاف بينهم في اعتبار غير المتمكِّن من العلم؛ فهو عند من يشترط فهم الحجة صنفان من الناس: من لم يتمكَّن من العلم أصلاً، ومن تمكَّن من العلم بسؤال أهل العلم إلا أنه لم يفهم العلم. وأما من لا يشترط فهم الحجة فغير المتمكِّن من العلم عنده صنف واحد، وهو من عجز عن العلم فلم يتمكَّن من تحصيله. أما من تمكَّن من العلم بسؤال أهل العلم إلا أنه لم يفهم العلم فهو عنده في حكم المتمكِّن من العلم، لأن الحجة تقوم عنده بمجرَّد بلوغ العلم.

ومثَّلوا للمتمكِّن من العلم بمن يقيم بين مسلمين أهل العلم بينهم متوافرون أو من كانت كتب أهل العلم بين يديه وأمكنه الرجوع إليها[1]، فهذا غير معذور بجهله عند من لا يتصوّر الجهل في هذه المسائل إلا عن تفريط وتقصير ولا يعتبر مع ذلك فهم الحجة شرطاً لقيْد التمكن من العلم؛ إذ يرى أن هذا مفرِّط في إزالة الجهل عن نفسه بسؤال أهل العلم، وأنه لو سأل لكانت الحجة مقامةً عليه بمجرّد بلوغ العلم؛ فإذا سمع من أهل العلم الآيات المبيّنة للشرك فقد قامت عليه الحجة بذلك فهمها أو لم يفهمها. وأما من يتصوّر الجهل بهذه المسائل مع انتفاء التفريط والتقصير لعروض الشبهات التي تحول عنده دون التمكن من العلم، فقد يقول بعذره.

وكون المسلم يقيم بين ظهراني مسلمين هذا لا يكفي بمجرَّده في توفر شرط إمكانية العلم ـ كما قد يقوله البعض ـ إلا إذا كانت هذه المسائل منتشرة بينهم يشترك غالب الناس في العلم بها أو كان أهل العلم الذين ينبهون على هذه المسائل متوافرين. أما إذا غلب على البيئة الجهل واندراس آثار النبوة ولم يوجد من ينبِّه على هذه المسائل، فهذه أوصاف لا يتأتَّى معها شرط الإمكانية عندهم[2].

ومن الصور التي ينتفي معها شرط الإمكانية أيضاً من نشأ ببادية بعيدة عن بلاد المسلمين، أو من كان قريب العهد بالإسلام ولم يمكنه بعد التعرُّف على تفاصيل الإسلام، أو أسلم في دار حربٍ؛ لأنها ليست محلاً لشهرة الأحكام[3].

---

(1) انظر: التشريع الجنائي (430/1)، وفتاوى الشيخ ابن باز (528/2 ـ 529) طبع دار الوطن، الرياض، ط: الأولى (1416).

(2) انظر: مجموع الفتاوى (407/11، 165/35 ـ 166).

(3) انظر: مجموع الفتاوى (231/3، 354، 407/11)، وتعليق محمد رشيد على رسالة ما يعذر به وما لا يعذر =

إلا أن ههنا صورة قد تُلحق بقاعدة إمكانية العلم، وهي من نشأ ببادية بعيدة عن بلاد المسلمين، فوقع في نَوْعِ شركٍ ثم حصل عنده شكٌ في صحة ما هو عليه، فهذا يتعيَّن في حقه أن يهاجر في طلب دفع هذا الشك عن نفسه وإلا كان مقصِّراً، وذلك لقيام المقتضي عنده للتعلُّم، وهو شكه في صحة ما هو عليه. ولا يُعذر بكونه بعيداً عن بلاد المسلمين، لأن هذا ممن يشمله قوله تعالى: ﴿ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈ ﮉ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﮐ ﮑ ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ﴾ [النساء: 97].

فيتبيّن مما سبق أن مورد النزاع بينهم هو في صورة واحدة، وهي من نشأ في بعض البلاد الإسلامية التي انتشر فيها الشرك والبدعة والخرافة، وغلب عليها الجهل، ولم يوجد فيهم عالم يبين لهم ما هم فيه من الضلال، أو وجد ولكن بعضهم لم يسمع بدعوته وإنذاره، أو سمع ولكن انطلت عليه شبهات المخالفين ولم يستطع التمييز بين الحق والباطل. أما من كان حديث عهد بإسلام أو نشأ ببادية بعيدة عن بلاد المسلمين ولم يطرأ عليه الشك في صحة ما هو عليه، أو أسلم في دار حربٍ فهو معذور عند الجميع، وذلك لانتفاء شرط التكليف في حقه، وهو إمكانية العلم أو قيام المقتضي للتعلُّم[1].

وبعدَ أن تحرّرَ مورد النزاع نعود إلى أصل مسألتنا، فنقول: أن من عاش بين ظهراني مسلمين وجهل بعض تفاصيل ما يناقض توحيد العبادة الناس في الحكم عليه بالإعذار فريقان[2]:

= به من الجهالة للشيخ عبد الله أبا بطين ضمن بضع رسائل الدينية في العقيدة الإسلامية (ص: 41) طبع مكتبة المنار، مصر، فتاوى الشيخ ابن باز (529/2) رقم (9260) ط: دار الوطن.

(1) انظر: سلسلة الأحاديث الصحيحة (113/7)، وشرح كشف الشبهات للشيخ ابن عثيمين (ص: 38).

(2) أشار إلى الخلاف في هذه المسألة سماحة الشيخ العلامة ابن باز ـ رحمه الله ـ كما نقله صاحب كتاب سعة رحمة رب العالمين للجهال المخالفين للشريعة من المسلمين (ص: 78)، ونقله عنه أيضاً سماحة الشيخ العلامة عبد المحسن العباد في شرح شروط الصلاة وأركانها وواجباتها لشيخ الإسلام محمد بن عبد الوهاب (ص:70 ـ 73).

قلت: وبعض أهل العلم لا يرى خلافاً حقيقياً بينهم بل يعزو القول بعدم العذر إلى حقبٍ زمنية معينة انتشر فيها العلم وتميَّز فيها الحق؛ فتكون هذه الأقوال لاعتبارات متباينة ليست في اعتبار واحد؛ ولكن مهماً يكن من شيء فإن سبب الخلاف بينهم أمر لا ينضبط، ولا يمكن التواطؤ عليه لأنه شيء نسبي، وهو الحكم بالتقصير في طلب الحجة =

فريقٌ يرى أنه لا يُعذر؛ لظهور أدلة الشرك في الكتاب والسنة، وأن جاهل تلك الأدلة لا يخلو: إما أن يكون متجاهلاً قاصداً الكفرَ بقلبه أو مفرِّطاً في رفع الجهل عن نفسه، وعلى هذا أكثر العلماء من أئمة الدعوة وفقهاء المذاهب[1]، وهو مذهب جماعة من المتقدمين؛ منهم ابن جرير الطبري[2] . رحمه الله .. وقد نقل بعض أهل العلم إجماع المتقدمين عليه، وممن نقل إجماعهم إسحاق بن عبد الرحمن كما في رسالته "حكم تكفير المعين"[3] وعبد الله أبا بطين كما في رسالته "الإنتصار لحزب الله"[4]. وفي نقل هذا الإجماع نظر كبير[5].

وقسم يرى أنه قد يُعذر؛ لأن أدلة الشرك قد تخفى على بعض المكلَّفين مع بذلهم الجهد في طلبها، وذلك بسبب غلبة الجهل وكثرة الشبهات التي قد تمنع من فهم تلك الأدلة على وجهها الصحيح. ومن هؤلاء ابن العربي[6] وشيخ الإسلام ابن تيمية . رحمه الله[7]، وإمام الدعوة محمد بن عبد الوهاب . رحمه الله . والإمام الصنعاني[8]،

= وعدمه، لأنه تكتنفه أمور كثيرة كما سيأتي.

(1) انظر: الفروق للقرافي (جـ150/2 . 151)، شرح الشفا (438/2).

(2) انظر: التبصير بمعالم الدين (ص: 116 . 117).

(3) انظر: حكم تكفير المعين والفرق بين قيام الحجة وفهم الحجة للشيخ إسحاق ضمن فتاوى الأئمة النجدية (118/3).

(4) (ص: 29) ضمن مجموعة ((عقيدة التوحيد)).

(5) نقل الإجماع يصح إذا كان المراد الجهل بمعرفة الله سبحانه وتعالى، فالجهل بمعرفة الله لا عذر لأحد من الخلق فيه إجماعاً، كما تقدم. أما تفاصيل ما يناقض توحيد العبادة، فإن وقوع الخلاف فيها دليل على عدم الإجماع؛ فلو كانت مسألة إجماعية لما ساغ الخلاف فيها أصلاً. أو يكون ذلك إجماعاً نسبياً باعتبار العصور الأولى حيث ظهور هذه المسائل وعدم وقوع اللبس فيها.

(6) انظر: محاسن التأويل للقاسمي (1307/5 . 1308).

(7) ومن الجدير بالذكر أن شيخ الإسلام . رحمه الله . لا يعذر بالجهالة في العلم بأصل توحيد العبادة الذي هو الأمر بعبادة الله وحده لا شريك له والنهي عن عبادة أحد سوى الله تعالى، ولكن يرى العذر في تفاصيل هذا التوحيد مثل: الجهل بكون الاستغاثة بغير الله شركاً أو كون النذر لغير الله شركاً؛ فمتى جاء في كلامه عدم العذر بالجهالة في الشرك فهو محمول على أصل التوحيد، ومتى جاء في كلامه العذر بالجهالة في مسائل الشرك فهو محمول على الجهل بتفاصيل التوحيد وفروعه. ولذا جرى التنبيه حتى لا يتوهم التناقض في كلامه . رحمه الله. وانظر: للمقارنة (54/4، 54/18) مع تلخيص الاستغاثة (731/2) والرد على الإخنائي (ص: 61 . 62).

(8) انظر: تطهير الاعتقاد المطبوع مع شرحه للشيخ علي بن سنان (ص: 120).

والشوكاني[1]، ومحمد بشير السهسواني[2]، وذهب إليه من المعاصرين المعلِّمي[3]، والألباني[4]، وابن عثيمين[5] والشيخ عبد الرزاق عفيفي[6]، وقال به من المتقدِّمين ابن حزم الظاهري[7] . رحمه الله.

قلت: وهذا التفصيل المتقدِّم هو في حق الجاهل المريد للعلم والهدى إلا أنه لم يتمكن من العلم ولا تحصيله ممن تلفظ بكلمة التوحيد لا إله إلا الله[8]، وأما الجاهل

---

(1) انظر: السيل الجرار (578/4).

(2) صيانة الإنسان (ص: 445).

(3) انظر: رفع الاشتباه (ص: 52 . 53).

(4) انظر: سلسلة الأحاديث الصحيحة (112/7 . 113)، وفتنة التكفير (49 . 50)، وحكم تارك الصلاة (ص: 55).

(5) انظر: شرح كشف الشبهات (ص: 35)، والقول المفيد على كتاب التوحيد (173/1 . 174).

(6) انظر: فتاوى ورسائل سماحة الشيخ عبد الرزاق عفيفي (171/1، 172).

(7) انظر: الفصل في الأهواء والملل (293/3).

(8) قال الشيخ محمد خليل هراس في بيان هؤلاء: ((فهم قوم عجزوا عن الوصول إلى الحق مع حسن قصدهم وصلاح نياتهم ومع إيمانهم بالله ورسوله ورجاء لقائه، وهم ضربان:

قوم أتوا من حسن ظنهم بأقوال شيوخ من أهل العلم ذوي أسنان وشرف وحسن تدين واستقامة ولم يجدوا سوى هذه الأقوال فرضوا بها واطمأنوا إليها لحسبانهم أنها هي الحق، ولكنهم لو وجدوا من يدلهم على الحق ويأخذ بيدهم إلى الهدى لم يؤثروا عليه شيئاً ولم يرضوا به بديلاً من أقوال أهل الكذب والبهتان. وحكم هؤلاء أنهم معذورون لعدم تمكنهم من الهدى بشرط أن لا يظلموا أهل الحق ولا يكفروهم بالجهل والعدوان.

وأما الآخرون قوم يطلبون الحق ويتلمسون الطريق إليه، ولكنهم مع اجتهادهم في البحث وقراءتهم الكتب التي يقصدون منها الوصول إلى المعرفة قد حال بينهم وبين الوصول إليه أمران:

أحدهما: أنهم طلبوا الحقائق من غير أبوابها وسلكوا إليها غير طرقها، كمن تسوَّر الجدران إلى الدار، ولا يدخل من الباب.

وثانيها: أنهم سلكوا إليها طرقاً غير موصلة إلى اليقين بحقائق الإيمان فالتبست عليهم تلك الأمور كما تلتبس على السالك الحيران، فترى أفاضل هؤلاء ورؤساؤهم حيارى في بيداء الضلال يقرعون أسنانهم ندماً، ويقولون: قد كثرت علينا الطرق واشتبهت، فلا ندري أيَّها الطريق الموصل إلى الله! بل كلها طرق مخوفة مملوءة بالآفات، فينتهي بهم الأمر إلى التوقف مع تحصيلهم لأركان الإيمان التي هي الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله ولقائه والبعث بعد الموت. فهؤلاء أمرهم مردود بين أن يؤاخذوا بذنبهم وبين أن يؤجروا على اجتهادهم، فلمن أصاب منهم أجران، ولمن أخطأ منهم أجر، وأما أن يتركوا لواسع مغفرة الله وعظيم رحمته)) [شرح نونية ابن القيم =

المتمكِّن من العلم إلا أنه أعرض عن طلبه ركوناً إلى التقليد[1] فقد حكى ابن القيم ـ رحمه الله ـ في كفره قولين لأهل العلم وتوقف في حكمه[2].

تلك مجمل الأقوال في المسألة، وفيما يلي نذكر نماذج من هذه الأقوال مفصَّلة:

أولاً: نماذج من أقوال أصحاب القول الأول:

يقول الشيخ سليمان بن سحمان في كتابه (الضياء الشارق): ((الوهابية لا يكفرون إلا من كفره الله ورسوله، وقامت عليه الحجة التي يكفر تاركها، ولا يلزم من تكفير من قام به الكفر وقامت عليه الحجة تكفير جميع المسلمين؛ فإن هذا من اللوازم الباطلة والأقوال الداحضة، وأما تكفير الشخص المعين فلا مانع من تكفيره إذا صدر منه ما يوجب تكفيره؛ فإن عبادة الله وحده لا شريك له ـ من الأمور الضرورية المعلومة من دين الإسلام، فمن بلغته دعوة الرسول وبلغه القرآن فقد قامت عليه الحجة، وأما الأمور التي لا يكفر فاعلها حتى تقوم عليه الحجة إنما هو في المسائل النظرية والاجتهادية التي قد يخفى دليلها. وأما عبَّاد القبور فهم عند السلف وأهل العلم، يسمون الغالية؛ لأن فعلهم غلو يشبه غلو النصارى في الأنبياء والصالحين وعبادتهم، فمسألة توحيد الله وإخلاص العبادة له لم ينازع في وجوبها أحد من أهل الإسلام، لا أهل الأهواء ولا غيرهم، وهي معلومة من الدين بالضرورة، كل من بلغته الرسالة وتصورها على ما هي عليه عرف أن هذا زبدتها وحاصلها، وسائر الأحكام تدور عليه))[3].

وهذا القول يقرِّر أن تفاصيل ما يناقض توحيد العبادة ظاهرة في نصوص الكتاب والسنة، وأن الحجة تقوم على المكلفين بمجرَّد بلوغ تلك التفاصيل إليهم. وهذا منزع من لا يرى العذر بالجهل في هذه التفاصيل؛ إذ هي عنده من أعظم ضرورات الدين التي بيَّنها

= (266/2 ـ 267)].

(1) يقول الشيخ محمد خليل هراس ـ رحمه الله ـ في وصفه: ((كان متمكناً من العلم قد يسرت له أسبابه من عقل ذكي وبصر نافذ وقدرة على فهم معاني السنة والقرآن، لكنهم مالوا إلى الفتور والكسل ورضوا بالتخلف وعطلوا ما وهبهم الله من سلامة العقول وجودة الأذهان، واستسهلوا الجري وراء غيرهم، يقلدونهم كالعميان، ولم يبذلوا الوسع في إدراكهم للحق لقلة اكتراثهم بهذا الشأن)) [شرح نونية ابن القيم (263/2 ـ 264)].

(2) انظر: الطرق الحكمية لابن القيم (ص: 174)، والنونية مع شرح الشيخ محمد خليل هرَّاس عليها (263/2 ـ 264).

(3) الضياء الشارق في الرد على المازق المارق: (ص:290). ط: المنار. وانظر: كشف الشبهتين (ص: 93).

الإسلام، ولذا فهو لا يَتصوَّر الجهل بها إلا مع التقصير والتفريط في طلب العلم بها؛ والمفرِّط لا يعذر بإجماع العلماء.

وهذا ما قرَّره ابن سحمان ـ رحمه الله ـ في موضع آخر حيث قال: ((إن الشرك الأكبر من عبادة غير الله، صرفها لمن أشركوا به مع الله من الأنبياء، والأولياء والصالحين، فإن هذا لا يعذر أحد في الجهل به، بل معرفته والإيمان به من ضروريات الإسلام))[1]. انتهى.

ومن الجدير بالذكر أن لابن سحمان قولاً آخر في المسألة يقرر فيه أن الجهل في مسائل الشرك مانع من التكفير، وهو قوله: ((ولا نكفر إلا من بلغته دعوتنا للحق، ووضحت له المحجة، وقامت عليه الحجة، وأصرَّ مستكبراً معانداً كغالب من نقاتلهم اليوم، يصرون على ذلك الإشراك، ويمتنعون من فعل الواجبات، ويتظاهرون بأفعال الكبائر المحرَّمات))[2].

ومن الأقوال المقرّرة للقول بعدم الإعذار بالجهالة أيضاً في مسائل الشرك الأكبر ما قاله الشيخ إبراهيم بن عبد اللطيف آل الشيخ[3] ـ رحمه الله ـ: ((وأما قوله نقول بأن القول كفر ولا نحكم بكفر القائل؛ فإطلاق هذا جهل صرف لأن هذه العبارة لا تنطبق إلا على المعين ومسألة تكفير المعين مسألة معروفة إذا قال قولا يكون القول به كفرا فيقال من قال بهذا القول فهو كافر لكن الشخص المعين إذا قال ذلك لا يحكم بكفره حتى تقوم عليه الحجة التي يكفر تاركها وهذا في المسائل الخفية التي قد يخفى دليلها على بعض الناس كما في مسائل القدر والإرجاء ونحو ذلك مما قاله أهل الأهواء؛ فإن بعض أقوالهم تتضمن أموراً كفرية من رد أدلة الكتاب والسنة المتواترة، فيكون القول المتضمن لرد بعض النصوص كفراً ولا يحكم على قائله بالكفر لاحتمال وجود مانع كالجهل وعدم العلم بنقض النص أو بدلالته، فإن الشرائع لا تلزم إلا بعد بلوغها. ذكر ذلك شيخ الإسلام ابن تيمية قدس الله روحه في كثير من كتبه وذكر أيضا تكفير أناس من أعيان المتكلمين بعد أن قرر هذه المسألة. قال:

---

(1) فتاوى الأئمة النجدية، (231/3).

(2) الهدية السنية (ص: 46).

(3) هو: إبراهيم بن عبد اللطيف بن عبد الرحمن بن حسن بن الشيخ محمد بن عبد الوهاب، من علماء نجد المحققين، كان آية في الفهم والحفظ والذكاء، أخذ العلم عن والده عبد اللطيف، وعنه أخذ: ابنه الشيخ محمد بن إبراهيم، وابنه الشيخ عبد اللطيف بن إبراهيم، والشيخ سليمان بن سحمان، وغيرهم، توفي بمدينة الرياض في شهر ذي الحجة عام (1329) هـ. انظر: علماء نجد خلال ثمانية قرون (340/1 ـ 349).

وهذا إذا كان في المسائل الخفية فقد يقال بعدم التكفير وأما ما يقع منهم في المسائل الظاهرة الجلية أو ما يعلم من الدين بالضرورة فهذا لا يتوقف في كفر قائله. انتهى ولا تجعل هذه الكلمة عكازة تدفع بها في نحر من كفر البلدة الممتنعة عن توحيد العبادة والصفات بعد بلوغ الحجة ووضوح المحجة.

وأما قوله وهؤلاء فهموا الحجة فهذا مما يدل على جهله وأنه لم يفرق بين فهم الحجة وبلوغ الحجة ففهمها نوع وبلوغها نوع آخر فقد تقوم الحجة على من لم يفهمها وقد قال شيخنا الشيخ محمد بن عبد الوهاب رحمه الله في كلام له فإن الذي لم تقم عليه الحجة هو الذي حديث عهد بالإسلام أو نشأ ببادية بعيدة أو يكون ذلك في مسائل خفية مثل مسألة الصرف والعطف فلا يكفر حتى يعرف وأما أصول الدين التي وضحها الله وأحكمها في كتابه فإن حجة الله هي القرآن فقد بلغته الحجة ولكن أصل الإشكال أنكم لم تفرقوا بين قيام الحجة وفهم الحجة فإن الكفار والمنافقين لم يفهموا حجة الله مع قيامها عليهم كما قال تعالى: ﴿ٱ ٻ ٻ ٻ ٻ ٻ ٻ﴾ [الفرقان: 44] إلى قوله: ﴿ٺ﴾، وقال تعالى: ﴿ۇ ۆ ۆ ۈ ۈ ۇٴ ۋ ۋ ۅ﴾ [الإسراء: 46] فقيام الحجة وبلوغها نوع وفهمها نوع آخر وكفرهم الله ببلوغها إياهم مع كونهم لم يفهموها إلى آخر كلامه رحمه الله تعالى))[1].

وهذا النص يقرِّر ما أشرتُ إليه آنفاً من عدم اعتبار فهم الحجة شرطاً لقيد التمكن عند أصحاب هذا القول، لأن العبرة عندهم ببلوغ الحجة لا بفهمها.

ومن هذه النصوص المقرّرة لعدم الإعذار بالجهالة في مسائل توحيد العبادة أيضاً قول الشيخ عبد الرحمن بن حسن آل الشيخ ـ رحمه الله ـ: ((ولا ريب: أن الله تعالى لم يعذر أهل الجاهلية الذين لا كتاب لهم، بهذا الشرك الأكبر، فكيف يعذر أمة كتاب الله بين أيديهم، يقرؤونه ويسمعونه وهو حجة الله على عباده))[2].

وقوله أيضاً: ((والعلماء رحمهم الله تعالى سلكوا منهج الاستقامة، وذكروا باب حكم المرتد، ولم يقل أحد منهم: أنه إذا قال كفراً أو فعل كفراً، وهو لا يعلم أنه يضاد الشهادتين

(1) فتيا في تكفير الجهمية (ص:158 ـ 160).

(2) فتاوى الأئمة النجدية (226/3) ط: دار ابن خزيمة، الرياض.

أنه لا يكفر لجهله، وقد بيَّن الله تعالى في كتابه: أن بعض المشركين جهَّال مقلدون، فلم يرفع عقاب الله بجهلهم وتقليدهم))[1]. انتهى.

هذه بعض النقول لأصحاب القول الأول، وهي دالة على عدم الإعذار بالجهالة في مسائل التوحيد، إذ يعدُّون هذه المسائل من أظهر شعائر الإسلام وأوضح فرائضه التي لا يخفى حكمها على الناس؛ ولذا لا يتصورون الجهل بها إلا مع التقصير والتفريط في طلب العلم بها لا مع الاجتهاد في معرفتها وتحصيلها.

قلت: وبعض أهل العلم يرى أن هذه الأقوال تُنزَّل على حالات معيَّنة وهي: زمن انتشار الدعوة وقوة أهل الحق وتميُّزهم[2]، لأنه وجد من أصحاب هذه الأقوال من له قول آخر في المسألة[3].

كما قد يُحمل كلامهم أيضاً على عدم الإعذار بالجهالة على من أمكنه السؤال والتعلُّم ثم أعرض عنه، فهذا ليس بمعذور؛ فالجهل ليس عذراً بإطلاق كما تقدم. ولكن مهماً يكن من أمر فإن أسباب الخلاف في هذه المسألة أمور لا تنضبط، لأن الخلاف مبني فيها على التقصير وعدمه، والتقصير أو عدمه تكتنفه أمور كثيرة كما سيأتي عند الترجيح بين هذه الأقوال[4]، ولذا القول بأن هذه المسألة ترجع إلى تحقيق كفر الأعيان لا في أصل المسألة فيه وجاهة كما تقدم، والله تعالى أعلم.

ثانياً: نماذج من أقوال أصحاب القول الثاني في المسألة:

يقول أبو بكر ابن العربي ـ رحمه الله ـ: ((فالجاهل والمخطئ من هذه الأمة لو عمل من الكفر والشرك ما يكون صاحبه مشركاً أو كافراً، فإنه يعذر بالجهل والخطأ، حتى تتبين له الحجة، التي يكفر تاركها، بياناً واضحاً ما يلتبس على مثله، وينكر ما هو معلوم بالضرورة من دين الإسلام مما أجمعوا عليه إجماعاً قطعياً يعرفه كل من المسلمين من غير

(1) نفس المصدر (232/3). وانظر: الضياء الشارق (ص: 169)، وكشف الشبهتين (ص: 91 ـ 92).

(2) لأن الحق إذا كان له دولة وقوة كان ظاهراً؛ فلا يتصور الجهل به إلا مع التفريط والإعراض عن طلبه.

(3) هذا التأليف بين الأقوال المتعارضة في هذه المسألة ذهب إليه العلامة ابن باز ـ رحمه الله ـ كما نقله عنه معالي الشيخ صالح العبود ـ حفظه الله ـ في بعض دروسه بالمسجد النبوي الشريف وأنا أسمع.

(4) انظر: (ص: 429).

نظر وتأمل))[1].

فهذا نص صريح من ابن العربي ـ رحمه الله ـ في تقرير العذر بالجهالة في مسائل الشرك، وأنه لا يكفر جاهل تلك المسائل إلا بعد أن نبين له الحجة بياناً يفهمه ويزيل اللبس عنده.

ويقول شيخ الإسلام ـ رحمه الله ـ: ((كذلك من دعا غير الله وحج إلى غير الله هو أيضاً مشرك والذي فعله كفر، لكن قد لا يكون عالماً بأن هذا شرك محرم كما أن كثيراً من الناس دخلوا في الإسلام من التتار وغيرهم وعندهم أصنام لهم صغار من لبد وغيره وهم يتقربون إليها ويعظِّمونها ولا يعلمون أن ذلك محرَّم في دين الإسلام، ويتقربون إلى النار أيضاً، ولا يعلمون أن ذلك محرم، فكثير من أنواع الشرك قد يخفى على بعض من دخل في الإسلام ولا يعلم أنه شرك، فهذا ضال وعمله الذي أشرك فيه باطل، لكن لا يستحق العقوبة حتى تقوم عليه الحجة قال تعالى: ﴿ۈ ۈ ۇ ۋ ۋ ۅ ۅ ﴾ [البقرة: 22].

وفي صحيح أبي حاتم وغيره عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: «الشرك في هذه الأمة أخفى من دبيب النمل» فقال أبو بكر رضي الله عنه: يا رسول الله كيف ننجو منه؟ قال: «قل اللهم إني أعوذ بك أن أشرك بك وأنا أعلم وأستغفرك لما لا أعلم». وكذلك كثير من الداخلين في الإسلام يعتقدون أن الحج إلى قبر بعض الأئمة والشيوخ أفضل من الحج أو مثله ولا يعلمون أن ذلك محرم، ولا بلَّغهم أحدٌ أن هذا شرك محرم لا يجوز. وقد بسطنا الكلام في هذا في مواضع))[2].

فهذا نص صريح من كلام شيخ الإسلام ـ رحمه الله ـ يدل على ضرورة إقامة الحجة على جاهل ما يناقض توحيد العبادة من الشرك، وأنه معذور بجهله ـ ما لم يكن مفرِّطاً ـ حتى تقوم عليه الحجة، وتظهر له المحجة.

وقد بين ـ رحمه الله ـ في موضع آخر أن هذا ـ يعني الوقوع في الشرك ـ إنما يحصل بسبب غلبة الجهل وقلة العلم بآثار الرسالة، ولذا لا سبيل إلى تكفيرهم، فقال ـ رحمه الله ـ: ((فإنا بعد معرفة ما جاء به الرسول نعلم بالضرورة أنه لم يشرع لأمته أن تدعو أحداً من

---

(1) محاسن التأويل للقاسمي (5/1307 ـ 1308).

(2) الرد على الأخنائي (ص: 61 ـ 62).

الأموات لا الأنبياء، ولا الصالحين، ولا غيرهم، لا بلفظ الاستغاثة، ولا يغيرها، ولا بلفظ الاستعاذة، ولا يغيرها، كما أنه لم يشرع لأمته السجود لميت، ولا لغير ميت، ونحو ذلك، بل نعلم أنه نهى عن كل هذه الأمور، وأن ذلك من الشرك الذي حرَّمه الله تعالى ورسوله؛ لكن لغلبة الجهل وقلة العلم بآثار الرسالة في كثير من المتأخرين لم يكن تكفيرهم بذلك حتى يتبين لهم ما جاء به الرسول ﷺ مما يخالفه))(1). انتهى.

وقال أيضاً: ((وهكذا الأقوال التي يكفر قائلها قد يكون الرجل لم تبلغه النصوص الموجبة لمعرفة الحق، وقد تكون عنده ولم تثبت عنده، أو لم يتمكن من فهمها، وقد يكون قد عرضت له شبهات يعذره الله بها؛ فمن كان من المؤمنين مجتهداً في طلب الحق وأخطأ فإن الله يغفر له خطأه كائناً ما كان، سواء كان في المسائل النظرية، أو العملية هذا الذي عليه أصحاب النبي ﷺ وجماهير أئمة الإسلام))(2).

وقال تلميذه ابن القيم ـ رحمه الله ـ: ((نعم، لا بد في هذا المقام من تفصيل به يزول الإشكال وهو الفرق بين مقلِّد تمكن من العلم ومعرفة الحق فأعرض عنه، ومقلِّد لم يتمكن من ذلك بوجه، والقسمان واقعان في الوجود؛ فالمتمكن المعرض مفرِّط تارك للواجب عليه لا عذر له عند الله، وأما العاجز عن السؤال والعلم الذي لا يتمكن من العلم بوجه فهم قسمان أيضاً: أحدهما مريد للهدى مؤثر له محب له غير قادر عليه ولا على طلبه لعدم من يرشده فهذا حكمه حكم أرباب الفترات ومن لم تبلغه الدعوة. الثاني معرض لا إرادة له ولا يحدث نفسه بغير ما هو عليه، فالأول يقول يا رب لو أعلم لك ديناً خيراً مما أنا عليه لدنت به وتركت ما أنا عليه ولكن لا أعرف سوى ما أنا عليه ولا أقدر على غيره فهو غاية جهدي ونهاية معرفتي، والثاني راض بما هو عليه لا يؤثر غيره عليه ولا تطلب نفسه سواه. ولا فرق عنده بين حال عجزه وقدرته، وكلاهما عاجز، وهذا لا يجب أن يلحق بالأول لما بينهما من الفرق؛ فالأول كمن طلب الدين في الفترة ولم يظفر به فعدل عنه بعد استفراغ الوسع في طلبه عجزاً وجهلاً، والثاني كمن لم يطلبه بل مات على شركه، وإن كان لو طلبه لعجز عنه، ففرق بين عجز الطالب وعجز المعرض. فتأمل هذا الموضع، والله يقضي بين

(1) الرد على البكري (731/2).

(2) مجموع الفتاوى (346/23). وانظر: نفس المصدر (180/12).

عباده يوم القيامة بحكمه وعدله ولا يعذب إلا من قامت عليه حجته بالرسل، فهذا مقطوع به في جملة الخلق. وأما كون زيد بعينه وعمرو قامت عليه الحجة أم لا، فذلك ما لا يمكن الدخول بين الله وبين عباده فيه، بل الواجب على العبد أن يعتقد أن كل من دان بدين غير دين الإسلام فهو كافر، وأن الله سبحانه وتعالى لا يعذب أحداً إلا بعد قيام الحجة عليه بالرسول. هذا في الجملة، والتعيين موكول إلى علم الله وحكمه. هذا في أحكام الثواب والعقاب وأما في أحكام الدنيا فهي جارية على ظاهر الأمر))[1].

ثم ذكر ـ رحمه الله تعالى ـ أربعة أصولٍ عظيمة نافعة في هذه المسألة بيَّن أنه بها يزول الإشكال في هذه المسألة العظيمة فقال ـ رحمه الله ـ: ((وبهذا التفصيل يزول الإشكال في المسألة وهو مبني على أربعة أصول:

أحدها: أن الله سبحانه وتعالى لا يعذب أحداً إلا بعد قيام الحجة عليه كما قال تعالى: ﴿ د ىئا ئا ئه ئه ئو ﴾ [الإسراء: 15]، وقال تعالى: ﴿ چ چ چ ڇ ڇ ڇ ڌ ڌ ڎ ڎ ڈ ﴾ [النساء: 165]، وقال تعالى: ﴿ ه ه ے ے ۓ ۓ ڭ ڭ ڭ ڭ ۇ ۇ ۆ ۆ ۈ ۈ ۇٴ ۋ ۋ ۅ ۅ ۉ ۉ ﴾ [الملك: 8، 9]، وقال تعالى: ﴿ ئې ئې ئى ئى ئى ی ﴾ [الملك: 11]، وقال تعالى: ﴿ ۆ ۆ ۈ ۈ ۇٴ ۋ ۋ ۅ ۅ ۉ ۉ ې ې ې ې ى ى ا ا ئا ئا ئە ئە ئو ئو ئۇ ئۇ ئۆ ئۆ ئۈ ئۈ ئې ﴾ [الأنعام: 130] وهذا كثير في القرآن؛ يخبر أنه إنما يعذب من جاءه الرسول وقامت عليه الحجة، وهو المذنب الذي يعترف بذنبه، وقال تعالى: ﴿ ٺ ٺ ٺ ٿ ٿ ٿ ٿ ﴾ [الزخرف: 76]، والظالم من عرف ما جاء به الرسول، أو تمكن من معرفته بوجه. وأما من لم يعرف ما جاء به الرسول وعجز عن ذلك فكيف يقال إنه ظالم.

الأصل الثاني: أن العذاب يستحق بسببين؛ أحدهما: الإعراض عن الحجة وعدم إرادتها والعمل بها وبموجبها. الثاني: العناد لها بعد قيامها وترك إرادة موجبها؛ فالأول كفر إعراض، والثاني كفر عناد. وأما كفر الجهل مع عدم قيام الحجة وعدم التمكن من معرفتها فهذا الذي نفى الله التعذيب عنه حتى تقوم حجة الرسل.

---

(1) طريق الهجرتين (ص: 609 ـ 610).

والأصل الثالث: أن قيام الحجة يختلف باختلاف الأزمنة والأمكنة والأشخاص.....

الأصل الرابع: أن أفعال الله سبحانه وتعالى تابعة لحكمته التي لا يخل بها وأنها مقصودة لغايتها المحمودة وعواقبها الحميدة، وهذا الأصل هو أساس الكلام في هذه الطبقات....)) أ.هـ[1].

فكلام ابن القيم ـ رحمه الله ـ ظاهر في التفريق في الإعذار بالجهالة في المسائل المكفِّرة بين متمكِّنٍ من تحصيل العلم ومعرفته وبين عاجز عن العلم مع شدة طلبه وإرادته؛ فالأول لا يُعذر بجهله؛ لتفريطه، والثاني يُعذر لعدم تفريطه. وقد بنى ذلك على هذه الأصول الأربعة المتقدم ذكرها في كلامه ـ رحمه الله.

ومن الأقوال المقرِّرة للإعذار بالجهالة في تفاصيل ما يناقض توحيد العبادة أيضاً ما جاء عن إمام الدعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب ـ رحمه الله ـ حيث يقول: ((وإذا كنا لا نكفر من عبد الصنم الذي على عبد القادر، والصنم الذي على قبر أحمد البدوي، وأمثالهما لأجل جهلهم وعدم من ينبههم، فكيف نكفر من لم يشرك بالله؟! إذا لم يهاجر إلينا، أو لم يكفر ويقاتل، ﴿ۋ ۋ ۇ ۈ ۈ﴾ [النور: 16]))[2].

وقال أيضاً: ((الثالثة: تكفير من بان له أن التوحيد هو دين الله ورسوله ثم أبغضه ونفر الناس عنه، وجاهد من صدَّق الرسول فيه، ومن عرف الشرك وأن رسول الله ﷺ بعث بإنكاره وأقر بذلك ليلاً ونهاراً ثم مدحه وحسَّنه للناس وزعم أن أهله لا يخطئون لأنهم السواد الأعظم. وأما ما ذكر الأعداء عني أني أكفر بالظن وبالموالاة أو أكفر الجاهل الذي لم تقم عليه الحجة، فهذا بهتان عظيم يريدون به تنفير الناس عن دين الله ورسوله))[3].

وقال أيضاً: ((ما ذُكر لكم عني أني أكفر بالعموم فهذا بهتان الأعداء، وكذلك قولهم إني أقول من تبع دين الله ورسوله وهو ساكن في بلده أنه ما يكفيه حتى يجيء عندي فهذا أيضاً من البهتان، إنما المراد اتباع دين الله ورسوله في أي أرض كانت.

ولكن نكفر من أقر بدين الله ورسوله ثم عاداه وصد الناس عنه، وكذلك من عبد الأوثان بعد ما عرف أنه دين المشركين وزينه للناس فهذا الذي أكفره، وكل عالم على وجه

---

(1) طريق الهجرتين (ص: 610 ـ 612).

(2) الدرر السنية (104/1).

(3) مؤلفات الشيخ الإمام محمد بن عبد الوهاب في العقيدة (ص: 25).

الأرض يكفر هؤلاء إلا رجلاً معانداً أو جاهلاً))[1].

فقوله ـ رحمه الله ـ (نكفر.. من عبد الأوثان بعد ما عرف دين المشركين) صريح في أنه لا يكفِّر الجاهل الذي ما عرف دين المشركين، ولو عبد الأوثان[2]، وهذا من فقهه وورعه ـ رحمه الله ـ حيث لا يرى التكفير إلا بعد إقامة الحجة وإزالة الشبهة.

كما قد شهد له بعدم تكفير جاهل التوحيد الذي لم تقم عليه الحجة أحفادُه وأولادُه، فقال عنه الشيخ عبد اللطيف بن عبد الرحمن بن حسن آل الشيخ: ((والشيخ محمد ـ رحمه الله ـ من أعظم الناس توقفاً وإحجاماً عن إطلاق الكفر، حتى أنه لم يجزم بتكفير الجاهل الذي يدعو غير الله من أهل القبور أو غيرهم إذا لم يتيسر له من ينصحه ويبلغه الحجة التي يكفر تاركها، قال في بعض رسائله: ((وإذا كنا لا نقاتل من يعبد قبة الكواز، حتى نتقدم بدعوته إلى إخلاص الدين لله، فكيف نكفر من لم يهاجر إلينا وإن كان مؤمناً موحداً؟ وقال: وقد سئل عن مثل هؤلاء الجهال. فقرر أن من قامت عليه الحجة وتأهل لمعرفتها يكفر بعبادة القبور))[3].

وقال أيضاً: ((وشيخنا ـ رحمه الله ـ لم يكفر ابتداء بمجرد فعله وشركه، بل يتوقف في ذلك حتى يعلم قيام الحجة التي يكفر تاركها، وهذا صريح في كلامه في غير موضع، ورسائله في ذلك معروفة))[4].

وقال الشيخ أبو المعالي محمود شكري الألوسي ـ أحد أنصار دعوة الشيخ في العراق في رده الشهير على النبهاني صاحب كتاب (شواهد الحق في الاستغاثة بسيد الخلق): ((والذي تحصل مما سقناه من النصوص: أن الغلاة ودعاة غير الله وعبدة القبور إذا كانوا جهلة بحكم ما هم عليه، ولم يكن أحد من أهل العلم قد نبههم على خطئهم فليس لأحد أن يكفرهم، وأما من قامت عليه الحجة وأصرّ على ما عنده واستكبر استكباراً،

---

(1) المصدر نفسه (ص: 58) أو الدرر السنية (107/8).

(2) أي: في الحقيقة لا في الإسم، لأنه لو سمى شركه عبادة لغير الله لكُفِّر ابتداءً، لأنه لا عذر بالجهل في ترك العلم الجملي كما تقدم.

(3) منهاج التأسيس والتقديس (ص: 98 ـ 99). وانظر: الضياء الشارق (ص: 168).

(4) مصباح الظلام (ص: 516).

أو تمكن من العلم فلم يتعلم فسنذكر حكمه في الآتي....))[1].

ومن أقوال أهل العلم في تقرير عذر الجاهل بتفاصيل توحيد العبادة ما جاء عن الشوكاني ـ رحمه الله ـ في صدد بيانه لخطورة تكفير المسلم الجاهل والمتأول حيث يقول: ((فلا بد من شرح الصدر بالكفر وطمأنينة القلب به وسكون النفس إليه، فلا اعتبار بما يقع من طوارق عقائد الشرك لا سيما مع الجهل بمخالفتها لطريقة الإسلام، ولا اعتبار بصدور فعل كفري لم يرد به فاعله الخروج عن الإسلام إلى ملة الكفر، ولا اعتبار بلفظ تلفظ به المسلم يدل على الكفر وهو لا يعتقد معناه))[2].

ومن الأقوال المقررة لهذا القول أيضاً قول الشيخ العلامة ابن عثيمين ـ رحمه الله ـ حيث يقول: ((وهذه المسألة تحتاج إلى تفصيل، فنقول: الجهل نوعان:

جهل يعذر فيه الإنسان، وجهل لا يعذر فيه، فما كان ناشئاً عن تفريط وإهمال مع قيام المقتضي للتعلم، فإنه لا يعذر فيه، سواء في الكفر أو في المعاصي، وما كان ناشئاً عن خلاف ذلك، أي أنه لم يهمل ولم يفرِّط ولم يقم المقتضي للتعلم بأن كان لم يطرأ على باله أن هذا الشيء حرام؛ فإنه يعذر فيه، فإن كان منتسباً إلى الإسلام؛ لم يضره، وإن كان منتسباً إلى الكفر، فهو كافر في الدنيا، لكن في الآخرة أمره إلى الله على القول الراجح، يمتحن؛ فإن أطاع دخل الجنة، وإن عصى دخل النار))[3].

ومن أقوال المعاصرين المقررة لهذا القول أيضاً قول العلامة الألباني ـ رحمه الله ـ حيث يقول: ((والصواب الذي تقتضيه الأصول والنصوص التفصيل؛ فمن كان من المسلمين يعيش في جوٍّ إسلامي علميٍّ مصفًّى، وجهل من الأحكام ما كان منها معلوماً من الدين بالضرورة ـ كما يقول الفقهاء ـ فهذا لا يكون معذوراً؛ لأنه بَلَغَتْهُ الدعوة وأقيمت عليه الحجة. وأما من كان في مجتمع كافر لم تبلغه الدعوة، أو بلغته وأسلم؛ ولكن خفي عليه بعض تلك الأحكام لحداثة عهده بالإسلام، أو لعدم وجود من يبلغه ذلك من أهل العلم بالكتاب والسنة؛ فمثل هذا يكون معذوراً. **ومثله ـ عندي ـ أولئك الذين يعيشون في بعض البلاد الإسلامية التي انتشر فيها الشرك والبدعة والخرافة، وغلب عليها الجهل، ولم**

---

(1) غاية الأماني في الرد على النبهاني (36/1).

(2) السيل الجرار (578/4).

(3) القول المفيد (173/1 ـ 174).

يوجد فيهم عالم يبين لهم ما هم فيه من الضلال، أو وُجِدَ ولكن بعضهم لم يسمع بدعوته وإنذاره؛ فهؤلاء معذورون بجامع اشتراكهم مع الأولين في عدم بلوغ دعوة الحق إليهم؛ لقوله تعالى: ﴿ ٹ ٹ ٹ ٹ ﴾ [الأنعام: 19]، وقوله: ﴿ د د ئا ئا ئه ئه ئو ﴾ [الإسراء: 15]، ونحو ذلك من الأدلة التي تفرَّع منها تبنِّي العلماء عدم مؤاخذة أهل الفترة؛ سواء كانوا أفراداً أو قبائل أو شعوباً؛ لاشتراكهم في العلة، كما هو ظاهر لا يخفى على أهل العلم والنُّهى))[1]. انتهى.

فهذه بعض النصوص من أقوال من يرى العذر بالجهالة في تفاصيل ما يناقض توحيد العبادة مع انتفاء التفريط والتقصير، وهي صريحة في تقرير هذا القول، وقد أَفَضتُ في ذكر النقول عن شيخ الإسلام، والشيخ محمد بن عبد الوهاب ـ رحمهما الله تعالى ـ في تقرير هذه المسألة[2]، وذلك إبراءً لساحتهما مما قد يُنسب إليهما من التكفير بالتعيين وعدم الإعذار للجاهلين في مسائل التوحيد.

الترجيح:

بعد عرض هذه الأقوال وبيان مأخذِها، فالذي ترجَّح في نظري ـ والعلم عند الله ـ مذهبُ من يتصوَّر العذر بالجهل في تفاصيل ما يناقض توحيد العبادة، وذلك لقوة ما اعتل به أصحاب هذا الرأي من جهة النظر ـ أعني قولهم: بأن هذه التفاصيل قد تخفى على بعض المكلَّفين مع بذلهم الجهد في طلبها نظراً لكثرة الشبهات التي قد تحول دون فهمها؛ وخفاء الحق بسبب قيام الشُّبه مع انتفاء التقصير في طلب الحق موجب للإعذار ومانع للإكفار بإجماع العلماء[3].

---

(1) السلسلة الصحيحة (112/7 ـ 113). وانظر: ما نقله عنه صاحب كتاب سعة رحمة رب العالمين للجهال المخالفين للشريعة من المسلمين (ص: 81 ـ 82).

(2) وأما ما جاء عن الشيخ محمد بن عبد الوهاب ـ رحمه الله ـ من عباراتٍ تدل على أنه لا يرى العذر بالجهل، فهذا يحُمل؛ إما على زمن انتشار الدعوة وتيسُّر العلم لكل من طلبه، أو يحمل على من أمكنه التعلُّم ثم أعرض عنه؛ إذ الجهل ليس عذراً بإطلاق، والثاني متفرع عن الأول.

(3) يقول الشيخ السعدي ـ رحمه الله ـ: ((إنّ المتأوّلين من أهل القبلة الذين ضلّوا وأخطأوا في فهم ما جاء به الكتاب والسّنة، مع إيمانهم بالرسول، واعتقادهم صدقه في كلّ ما قال، وأنّ ما قاله كلّه حقّ، والتزموا ذلك، لكنهم أخطأوا في بعض المسائل الخبريّة أو العمليّة، فهؤلاء دلّ الكتاب والسّنة على عدم خروجهم من الدّين، وعدم =

أما الأدلة النقلية فهي متساوية؛ لأن الجميع متفقون على تقرير أصل العذر بالجهل في نصوص الكتاب والسنة، إنما وقع الخلاف بينهم في التسليم بوقوع الجهل في ما يناقض توحيد العبادة مع انتفاء التقصير والتفريط في طلب الحق.

وأما قول بعض المانعين من الإعذار بأن الحجَّة تقوم بمجرَّد بلوغها ـ ولو لم يفهمها المكلَّف[1] ـ فهو ضعيف، لأنه تكليف بما لا يُستطاع؛ إذ كيف يكلَّف العبد بما يَعجز عن فهمه؟ هذا ينافي حكمة التشريع في رفع الحرج والعنت عن هذه الأمة، وهو أمر ممتنع في دين الله تعالى.

يقول الشيخ محمد رشيد رضا ـ رحمه الله ـ: ((في هذه المسألة نظر ـ أي: كون الحجة تقوم بمجرد بلوغ الحجة، ولا يشترط لها فهم الخطاب ـ وقد اختلف فيها كبار علماء نجد المعاصرون في مجلس الإمام عبد العزيز بن فيصل آل سعود بمكة المكرمة، فكانت الحجة للشيخ عبد الله بن بليهد[2] بأن العبرة بفهم الحجة لا بمجرد بلوغها من غير فهم. وأورد لهم نصاً صريحاً في هذا من كلام المحقق ابن القيم ـ رحمه الله تعالى ـ فقنعوا به))[3]. انتهى.

وأما استدلالهم عليه ـ أعني القول بأن الحجة تقوم بمجرَّد بلوغها، ولا يشترط لها فهم الخطاب ـ بقوله تعالى: ﴿ٺ ٺ ٿ ٿ ٿ ٿ ٹ ٹ﴾ [الأنعام: 19] فهو استدلال بالآية

= الحكم لهم بأحكام الكافرين، وأجمع الصّحابة ـ رضي الله عنهم ـ والتّابعون ومَن بعدهم من أئمة السّلف على ذلك)). [الإرشاد إلى معرفة الأحكام (ص: 207)]. وانظر: منهاج السنة (4/454، و5/239 ـ 240)]، وفتح الباري (12/304).

(1) انظر: الضياء الشارق (ص: 169)، وكشف الشبهتين (ص: 91 ـ 92)، وحكم تكفير المعين والفرق بين قيام الحجة وفهم الحجة للشيخ إسحاق ضمن فتاوى الأئمة النجدية (3/124)، وفتاوى ومقالات الشيخ ابن باز (1/50)، والكفر الذي يعذر صاحبه بالجهل وحكم من يكفر غيره من المسلمين (ص: 11 ـ 12).

(2) هو: عبد الله بن سليمان بن سعود بن بليهد، من علماء نجد، كان جيد الفهم، فصيحاً بليغاً، واسع المعرفة بالأدب الجغرافي في شبه الجزيرة، وانفرد بمعرفة الأماكن الوارد ذكرها في شعر المتقدمين، ولي رئاسة القضاة بمكة ثم عيّن في قضاء المدينة، وتوفي سنة (1359) هـ. من آثاره: رسالة في مناسك الحج، وله رسالة في الرد على مدعٍ للخلافة نشرت في جريدة أم القرى في (1345/6/4) هـ. انظر: الأعلام للزركلي (4/224)، وكتاب قضاة المدينة المنورة (1/80 ـ 81).

(3) من تعليقات الشيخ محمد رشيد رضا على رسالة ما يعذر به وما لا يعذر به من الجهل للشيخ عبد الله بابطين ضمن مجموع بضع رسائل دينية في العقائد الإسلامية (ص: 29).

في غير محلِّها؛ فإن الآية ـ كما يظهر من سباقها وسياقها ـ هي في حق الكافر تبلغه الدعوة إلى الإسلام، فإنَّ الحجَّة تكون مقامةً عليه بمجرَّد بلوغ القرآن إليه، ويدل لذلك قول النبي ﷺ: «والذي نفس محمد بيده، لا يسمع بي أحد من هذه الأمة: يهودي ولا نصراني ثم يموت ولم يؤمن بالذي أرسلت به إلا كان من أصحاب النار»[1]؛ فمن بلغه القرآن من أصناف الكفار فقد قامت عليه الحجة بذلك، فلا عذر له بعد ذلك في ترك الإسلام، وذلك لأن دين الإسلام موافق للفطرة[2] التي خُلق عليها الإنسان فلا يردّه إلا جاحد مكابر[3] كما قال تعالى في شأن الكافرين المعارضين لدعوة النبي ﷺ: ﴿ ٱب ب ٻ ٻ ٻپ پ پ پ پ ڀ ڀڀ ﴾ [النمل:14]؛ والجحد والمكابرة يستلزمان العلم والفهم، لأنهما لا يكونان إلا بعد معرفة الهدى والحق، فدل على أن القرآن إذا بلغ الكافر تبيّن له أنه الحق، فلا يحيد عنه بعد ذلك إلا عن عنادٍ واستكبار لا عن جهلٍ واشتباه.

أو يقال: هي في قطع العذر في العلم الجُمَلي[4] لا التفصيلي، وذلك جمعاً بين هذه الآية والنصوص الدالة على إعذار الجاهلين.

أو يقال: إن المقصود بالبلوغ أن يبلغه القرآن على وجهٍ يفهمه لو أراد ذلك حتى تقوم به عليه الحجة، فتكون الآية عامة في حق الكافر والمسلم.

ومما استدلوا به أيضاً لتقرير هذا القول: قولهم بأنّ الكفار الذين بُعِث فيهم النّبي ﷺ قامت عليهم الحجّة بسماع القرآن، مع وصف الله تعالى لهم بعدم العقل والسمع، كقوله تعالى: ﴿ ٱ ب ب ٻ ٻ پ پپ پ ڀ ڀ ڀڀ ٺ ٺ ٺ ٺ ﴾، [الفرقان:44]. وغيرها من الآيات في هذا المعنى، مما يدلّ على قيام الحجّة ببلوغها، وإن لم يفهمها المخاطَب[5].

---

(1) أخرجه مسلم في كتاب الإيمان (134/1) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(2) الفطرة تقدم التعريف بها. انظر: (ص: 273 ـ 275).

(3) انظر: تفسير ابن سعدي (ص: 253) [تفسير آية الأنعام ﴿ ٱ ب ب ٻ ٻپ پ پپ پ ڀ ڀ ڀڀ ٺ ٺ ٺ ٺ ٿ ٿ ٿٿ ٹ ٹ ٹ ڤ ڤ ڤڤ ڦ ڦ ڦڦ ڄ ڄ ڄ ڄ ڃ ڃ ڃ ڃ ﴾].

(4) تقدم أن العلم الجملي لا يعذر بالجهل به. انظر: (ص: 399 ـ 400).

(5) انظر: رسالة تكفير المعين، والفرق بين قيام الحجة وفهم الحجة، (ص: 9).

ويقال في الجواب عن ذلك أن المنفي في هذه الآيات ليس هو موجب السَّمْع والعقل من الفهم عن الله تعالى وعن رسوله ﷺ، وإنما المنفي فيها عدم انتفاعهم بهذه الآلات في قبول الهُدَى لما في قلوبهم من الإعراض المانع لهم من ذلك، فَنزِّلت الآلة منزلة فائدتها في النفي.

يقول الشوكاني ـ رحمه الله ـ: في تفسير الآية السّابقة: (أي: ما هم في الانتفاع بما يسمعونه إلا كالبهائم التي هي مسلوبة الفهم والعقل، فلا تطمع فيهم، فإن فائدة السمع والعقل مفقودة، وإن كانوا يسمعون ما يقال لهم، ويعقلون ما يتلى عليهم، ولكنهم لما لم ينتفعوا بذلك كانوا كالفاقد له)[1].

كما أن القول بعدم الإعذار بالجهالة مُبنىً في الأصل على التقصير في طلب الحجة؛ والحكم على المكلَّف بالتقصير أمر في غاية العسر والصعوبة، وذلك لأن التقصير تكتنفه أمور كثيرة. منها: تمكُّن الشبهة في النفس مما قد يحول دون تمكنها من فهم العلم. ومنها أيضاً: تقصير العالم في كمال البيان الكافي لإقامة الحجة وإزالة الشبهة. ومنها كذلك: أن لا يقوم المقتضي للتعلُّم بأن كان لم يطرأ على بال المكلَّف أن هذا الشيء محرَّم أصلاً، أو لم يحصل له فيه اشتباه، أو لم يبلغه فيه خلاف، وما إلى ذلك من الحواجز التي تحول دون معرفة الحق أو السعي في طلبه.

وقد أشار لذلك الشيخ العلامة عبد الرزاق عفيفي حيث يقول ـ رحمه الله ـ :

((إن وجوب الإيمان بالله تعالى ورسله وكتبه وملائكته واليوم الآخر والقدر، وما يتصل بذلك من أصول وفروع بمقتضاه: يتوقف على البلاغ الصحيح ومعرفة ما تضمنه البلاغ من الحق، وهذا مما يتفاوت بتفاوت الناس في مداركهم وقواهم العقلية، وكثرة العلماء والدعاة إلى الإسلام، وما إلى هذا مما يتيسر معه معرفة الحق وتأييده، واستبانة الباطل وتميزه من الحق والقضاء عليه، أو بُعدهم عن ديار الإسلام والدعاة إليه، وما إلى ذلك من الحواجز التي يشق معها الوصول إلى معالم شرع الله تعالى، والوقوف على حقيقة جمله أو التبحر فيه.

فيجب أن يراعى ذلك وأمثاله في الحكم على الناس، فقد يجب على بعض الناس الإيمان بالله تعالى وبرسوله ﷺ وما جاء به من عند الله إجمالاً، إذا لم يبلغه إلا ذلك، ولم

---

(1) فتح القدير (112/4).

يتيسر له سواه مع بذله وسعه في التعرُّف عليه))[1].

وأيضاً: فالظهور والخفاء ـ الذي فرّقوا به في الإعذار وعدمه ـ أمر نسبي إضافي يختلف باختلاف الأزمنة والأمكنة والأشخاص، فما يكون ظاهراً في زمان قد يكون خفياً في آخر، وما يكون ظاهراً في مكان قد يكون خفياً في آخر، وما يكون ظاهراً عند زيدٍ قد يكون خفياً عند عمرٍو، وذلك بحسب ظهور دين الإسلام كما قرر ذلك شيخ الإسلام ـ رحمه الله[2].

إذ الظهور والخفاء مردهما إلى أسباب كثيرة.

وفي ذلك يقول ابن القيم ـ رحمه الله ـ:

((إن قيام الحجة يختلف باختلاف الأزمنة والأمكنة والأشخاص فقد تقوم حجة الله على الكفار في زمان دون زمان وفي بقعة وناحية دون أخرى كما أنها تقوم على شخص دون آخر إما لعدم عقله وتمييزه كالصغير والمجنون، وإما لعدم فهمه كالذي لا يفهم الخطاب ولم يحضر ترجمان يترجم له؛ فهذا بمنزلة الأصم الذي لا يسمع شيئاً ولا يتمكن من الفهم وهو أحد الأربعة الذين يدلون على الله بالحجة يوم القيامة))[3].

ثم إن مما يبين أن تفاصيل ما يناقض توحيد العبادة مما يخفى على بعض المكلَّفين مع بذلهم الوسع في معرفتها: أن كثيراً من العامة بل وحتى من ينتسبون إلى العلم يجهلون أن الاستغاثة بغير الله ـ مثلاً ـ عبادة لهذا الغير حيث يظنُّون أنها توسلٌ إلى الله تعالى بالأقربين في قضاء الحاجات[4]، وربما عُمِّيَ وشُبِّه عليهم ببعض الأحاديث الضعيفة والموضوعة كحديث: «لو حسن أحدكم ظنه بحجر لنفعه»[5]، وحديث ((إذا

---

(1) فتاوى ورسائل الشيخ سماحة الشيخ عبد الرزاق عفيفي (ص: 373 ـ 374)، نشر دار الفضيلة، ط: الثانية (1420) هـ.

(2) انظر: نقض أساس التقديس (ص: 5) بتحقيق د. موسى الدويش، طبع: دار العلوم والحكم، المدينة المنورة، ط: الأولى (1425) هـ.

(3) طريق الهجرتين (ص: 611 ـ 612). وانظر: بغية المرتاد (ص: 311).

(4) انظر: معارج الألباب (2/601 ـ 602) بتحقيقي.

(5) حديث موضوع: ذكره العجلوني في كشف الخفاء (1/85) رقم (85) رقم (213) بلفظ: «إذا تحيرتم في الأمور، فاستعينوا بأصحاب القبور» وعزاه للأربعين لابن كمال باشا، المتوفى سنة (940) هـ. انظر: ترجمته في =

انفلتت دابة أحدكم فلينادِ: يا عباد الله احبسوا))[1]، وحديث ((إذا أعيتكم الأمور فعليكم بأصحاب القبور))[2] وغير ذلك مما يحتج به عباد القبور.

فلو علموا أن هذه الأحاديث مما لا يصح الاحتجاج بها، وعلموا الفرق بين التوسُّل والدعاء لما أقدموا على الاستغاثة بغير الله، ولكن أُتوا من جهلهم لا من جهة تقصيرهم في طلب الهدى والحق.

يقول الشيخ محمد رشيد رضا في بعض تعليقاته على أحد كتب أئمة الدعوة: ((هذا الجواب صريح في عدم تكفير المستشفع الجاهل والمتأول؛ كالذي لا يقصد بالنداء دعاء العبادة، ولا يعتقد استقلال الرسول ﷺ بالتأثير والشفاعة، وإنما يكفرون من أصر على دعاء غير الله فيما لا يطلب إلا منه **عناداً**))[3].

ويقول المعلِّمي ـ رحمه الله ـ: ((ومن هنا يظهر أنه على فرض أن تكون بعض الأقوال والأعمال المنتشرة بين عوام المسلمين بعد القرون الأولى مناقضة لشهادة أن لا إله إلا الله، يكون عامتهم معذورين، لأن المشهور بين أهل العلم ـ فضلاً عن غيرهم ـ أن معناها: ((لا واجب الوجود إلا الله))... فغالب الناس لا يظنون أن لها معنى غير ذلك، فلسنا نستطيع

= معجم المؤلفين (148/1). وذكر هذا الحديث أيضاً شيخ الإسلام ابن تيمية ـ رحمه الله تعالى ـ في مجموع الفتاوى (356/1)، وفي الاستغاثة (483/2)، وبيَّن أنه مكذوب مفترى على رسول الله ﷺ باتفاق العارفين بحديثه ﷺ، ولم يروه أحد من العلماء، ولا يوجد في شيء من كتب الحديث المعتمدة.

(1) أخرجه الطبراني في الكبير (267/10)، وفي إسناده معروف بن حسان قال ابن أبي حاتم في الجرح والتعديل (323/8) عن أبيه: مجهول، وأورده ابن عدي في الكامل في ضعفاء الرجال (2326/6) وقال: منكر الحديث.

وانظر: كلام الشيخ عبد الله البابطين في نقض استدالهم بهذا الحديث على جواز دعاء الأموات والغائبين في دحض شبهات من سوء الفهم لثلاثة أحاديث (ص: 36 ـ 38).

(2) حديث موضوع: ذكره أصحاب الموضوعات في كتبهم وأشاروا إلى أنه موضوع. انظر: تمييز الطيب من الخبيث لابن الديبع (ص: 133)، والأسرار المرفوعة في الأخبار الموضوعة (ص: 288) رقم (376)، وكشف الخفاء للعجلوني (198/2) رقم (2087)، وسلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة (450).

وممن حكم عليه بالوضع أيضاً شيخ الإسلام ابن تيمية ـ رحمه الله تعالى ـ كما في مجموع الفتاوى (335/24)، و(513/11)، والحافظ ابن حجر كما نقله عنه تلميذه السخاوي في المقاصد الحسنة (ص: 344) عند الحديث رقم (844).

(3) تعليقات الشيخ محمد رشيد رضا على الهدية السنية، (جمع وترتيب ابن سحمان) (ص: 46).

أن نحكم عليهم بالتقصير. وهناك أسباب أخرى تمنع الحكم عليهم بالتقصير، فوجب أن لا يحكم على مسلم قال أو فعل ما يكون مناقضاً للشهادة بأنه كافر أو مشرك، حتى يتبين لنا تقصيره. وما لم يتبين لنا تقصيره فهو عندنا مسلم، وقد يكون من خيار المسلمين وصالحيهم وأوليائهم. ولكن أُعيذك بالله أن يغرك الشيطان، فيقول لك: فأنت على هذا معذور، فيصدك بذلك عن البحث والتحقيق، فاحذر ذلك وإلا كنت مقصراً غير معذور. واعلم أننا لم نحكم على أكثر الناس بالتقصير؛ فإنما ذلك بحسب علمنا، وقد يكون كثير منهم في نفس الأمر مقصرين، ومن كان كذلك فهو في حكم الله كذلك، ولا ينفعه عدم حكمنا عليه بذلك))[1]. انتهى.

ومع هذا يرى المعلِّمي ـ رحمه الله ـ أن لا توسَّع دائرة الإعذار بالجهالة في هذه الأعصار حتى يُعتذر لجميع العوام شركهم بالله تعالى؛ حيث بيَّن أن دائرة العذر بالجهل قد ضاقت في هذه الأزمنة بسبب فشو العلم والتمكن من تحصيله لكل من طلبه بجدٍ وإخلاص، وتجرُّدٍ وإنصاف، وذلك بسبب جهود أهل العلم في بيان التوحيد والتحذير من الشرك. فأقل أحوال من اشتبه عليهم الأمر ـ إن لم ينشطوا للبحث والتحقيق ـ أن يجتنبوا ما اشتبه عليهم من الشرك عملاً بقوله ﷺ: «الحلال بيّن والحرام بيّن، وبينهما أمور مشتبهات لا يعلمهن كثير من الناس، فمن اتقى الشبهات فقد استبرأ لدينه وعرضه، ومن وقع في الشبهات وقع في الحرام. كالراعي يرعى حول الحمى يوشك أن يرتع فيه، ألا وإن لكل ملك حمى. ألا وإن حمى الله محارمه»[2][3].

قلت: ومما يدل على رجحان القول بالإعذار بالجهالة في تفاصيل ما يناقض توحيد العبادة أيضاً أن العلم المشترط مطلقاً في شروط لا إله إلا الله هو العلم الإجمالي لا التفصيلي، والقول بعدم العذر بجهل هذه التفاصيل يلزم منه أن يكون العلم التفصيلي داخلاً في العلم الإجمالي الذي لا يصح الإسلام ابتداءً إلا به[4].

---

(1) رفع الاشتباه (ص: 52 ـ 53).

(2) أخرجه البخاري في كتاب الإيمان، باب: فضل من استبرأ لدينه (جـ22/1) ح (52)، ومسلم في كتاب المساقاة (1219/3).

(3) انظر: رفع الاشتباه (ص:53 ـ 54).

(4) العلم التفصيلي كما تقدم شرط في حال العلم وذلك بإزاء العلم الإجمالي فهو شرط مطلقاً.

وقد أوضح ذلك العلامة عبد الرزاق عفيفي ـ رحمه الله ـ حيث قال في رد على سؤال نصه: ما هو العلم المشترط في شروط لا إله إلا الله أهو العلم الإجمالي بأنه لا يستحق العبادة إلا الله أم لا بد من العلم التفصيلي بأن الذبح عبادة والنذر عبادة.. وهكذا؟ . فأجاب: ((العلم المشترط هو العلم الإجمالي لا التفصيلي ما هو بلازم أن يكون فيلسوفاً بدليل حديث معاذ وسجوده للرسول ﷺ، وقصة ذات أنواط. فالجهل بتفاصيل العبادة لا يمنع للحكم بالشخص بالإسلام))[1].

قلت: ويؤكد ذلك أن الرجل المسرف على نفسه الذي قال لبنيه: «إذا أنا مت فاسحقوني ثم أذروني في اليم. فوالله لئن قدر الله عليَّ ليعذبني عذاباً ما عذبه أحداً من العالمين»[2] كان عنده إيمان مجمل بالبعث، ولم يكن عالماً بجميع تفاصيله فعذَره الله. مما يدل على أن الشخص إذا جهل بعض تفاصيل أصول الإيمان لا يكفر بذلك ما لم تقم عليه الحجة التي يكفر تاركها.

ووجه كونه أن معه إيماناً مجملاً بالبعث أنه خشي أن يكون من جملة المبعوثين فيحصل له العذاب والنكال لقاء تفريطه في جنب الله، ولذا أمر بنيه أن يفعلوا به ما يَظُنُّ أنه لا يُبعث مع فعله به. فهو شاك في قدرة الله في بعث نفسه لا في بعث غيره؛ فلو كان شاكاً في قدرة الله على بعث جميع الخلق لكفر.

وقد أشار لذلك شيخ الإسلام ـ رحمه الله ـ فقال: ((وأما تكفير من لم يكن منافقاً فهذا فيه تفصيل قد بسطناه في غير هذا الموضع، وبينا الفرق بين من قامت عليه الحجة النبوية التي يكفر تاركها، وبين المخطئ المجتهد في اتباع الرسول إذا اقتضى خطؤه نفي بعض ما أثبته، أو إثبات بعض ما نفاه، حتى نفس المقالة الواحدة يكفر بتكذيبها من قامت عليه الحجة دون من لم تقم عليه، كالذي قال: «إذا مت فاسحقوني ثم أذروني في اليم، فوالله لئن قدر الله عليَّ ليعذبني عذاباً ما عذبه أحداً من العالمين». فإن الإيمان بقدرة الله على كل شيء ومعاد الأبدان من أصول الإيمان، ومع هذا فهذا لما كان مؤمناً بالله وأمره ونهيه وكان إيمانه بالقدرة، والمعاد مجملاً فظن أن تحريقه يمنع ذلك فعل ذلك. ومعلوم أنه

---

(1) فتاوى ورسائل سماحة الشيخ عبد الرزاق عفيفي (172/1).

(2) أخرجه البخاري في كتاب التوحيد، باب قول الله تعالى: ﴿ئۇ ئۆ ئۆ ئۈ ئۈ﴾ (ج250/8 ـ 251) ح (7506)، ومسلم في كتاب التوبة (2109/4).

لو كان قد بلغه من العلم أن الله يعيده وإن حرق كما بلغه أنه يعيد الأبدان لم يفعل ذلك))[1].

كما يدل عليه أيضاً من السنة حديث حذيفة ـ وله حكم الرفع ـ الذي فيه: «يأتي على الناس زمان لا يعرفون فيه صلاة ولا زكاة ولا صوماً ولا حجاً إلا الشيخ الكبير والعجوز الكبيرة يقولان أدركنا آباءنا وهم يقولون: «لا إله إلا الله» فقيل لحذيفة ما يغني عنهم قول لا إله إلا الله وهم لا يعرفون صلاة ولا زكاة ولا صوما ولا حجاً؟ قال: «تنجيهم من النار تنجيهم من النار»[2]. فهؤلاء معهم إيمان مجمل بالإسلام وجهل بكثير من تفاصيله ومع ذلك نفعهم هذا الإيمان.

وقد بين شيخ الإسلام ـ رحمه الله ـ أن ذلك يحصل ـ أي الجهل بتفاصيل توحيد العبادة ـ بسبب خفاء الحق لفتور الوحي واندراس آثار النبوة وقلة دعاة العلم والإيمان مما يدل على أن الظهور والخفاء أمر نسبي لا ينضبط في مسائل دون أخرى[3].

فخلاصة ما سبق: أن الجهل منه ما يرجع إلى فقد العلم الجُمَلي بمعنى شهادة أن لا إله إلا الله، فهذا لا عذر فيه ولا شبهة. ومنه ما يرجع إلى فقد العلم التفصيلي بمعنى لا إله إلا الله، وهذا صاحبه لا يخلو من ثلاثة أحوال:

الأولى: أن يكون مفرّطاً في رفع الجهل عن نفسه، فهذا لا يُعذر باتّفاق، ولكن قد يختلفون في حكمه في الآخرة إذا لم يكن معذوراً في نفس الأمر: هل يعاقب عقوبة الكافرين أو يعاقب عقوبة المذنبين؛ فيكون تحت المشيئة؟

الثانية: أن يكون بين ظهراني مسلمين إلا أنه غلب عليه الجهل بسبب الشبهات فهذا مختلف في إعذاره. والصحيح أنه يُعذَر.

ويُلحق به أيضاً في الحكم من لم يطرأ على باله أن ما عليه شرك مخالف للتوحيد وإن كان بين ظهراني مسلمين.

---

(1) بغية المرتاد (ص: 342).

(2) أخرجه ابن ماجة في كتاب الفتن، باب ذهاب القرآن والعلم (1344/2) حديث رقم (4049)، والبيهقي في الشعب (356/2)، والحاكم في المستدرك (520/4). وقال: صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه. وصححه الألباني في مواضع من كتبه منها حكم تارك الصلاة (ص:53)، وسلسلة الأحاديث الصحيحة (171).

(3) انظر: بغية المرتاد (ص: 311)، ومجموع الفتاوى (165/35).

الثالثة: أن يكون حديث عهدٍ بإسلام أو عاش في شاهق أو بأرض بعيدة عن ديار المسلمين. فهذا يُعذَر باتفاق ما دام أن العلم غير متيسِّر له، فمتى تيسّر له العلم فله حكم أمثاله ممن تمكّن من العلم فأعرض عن طلبه؛ فلا يكون معذوراً.

ومن هنا يمكن القول بأن الجهل بالتوحيد نوعان؛ جهل يَدخل في مسائل العذر وهو الجهل بالمعنى التفصيلي لكلمة الشهادة؛ وجهلٌ لا يَدخل في مسائل العذر وهو الجهل بالعلم الجُملي بمعنى الشهادة؛ ووجه هذا التقسيم أن مسألة العذر بالجهل تُبحَث في حق من ثبت له عقد الإسلام[1] ثم وقع في شيء من النواقض جاهلاً، وذلك من أجل تطبيق الحكم عليه بالكفر أو عدمه. أما من لم يَثْبُت له عقد الإسلام ـ بجهله بالعلم الجملي لكلمة الشهادة ـ فهو كافر أصلي فلا تُراعى فيه أحكام الجهل ونحو ذلك من موانع التكفير.

إذا ثبت ذلك، فإن مما ينبغي أن يُعلم أن مسألة العذر بالجهل في تفاصيل ما يناقض توحيد العبادة هي ليست من مسائل الأصول التي يُضلَّل المخالف فيها، وإنما هي من مسائل الاجتهاد وموارده بحسب تصور الناظر فيها من تحقق الكفر في الشخص المعيَّن أو عدمه، ولذا لا ينبغي أن يُبنى عليها تبديع أو تفسيق لمن خالف فيها؛ فالمخالف مجتهد مخطئ في اجتهاده.

وممن أشار إلى ذلك الشيخ ابن عثيمين ـ رحمه الله ـ حيث قال: ((الاختلاف في العذر بالجهل كغيره من الاختلافات الفقهية الاجتهادية، وربما يكون اختلافاً لفظياً في بعض الأحيان من أجل تطبيق الحكم على الشخص المعين، أي أن الجميع يتفقون على أن هذا القول كفر، أو هذا الفعل كفر، أو هذا الترك كفر، ولكن هل يصدق الحكم على هذا الشخص المعين لقيام المقتضي في حقه وانتفاء المانع أو لا ينطبق لفوات بعض المقتضيات، أو وجود بعض الموانع)) انتهى محل الغرض[2].

وأما تضخيم هذه القضية وتضليل المخالف، وإلزامه بلوازم لم يقل بها، فهو خلل وانحراف، أما إذا التزم أحد الفريقين بأي من اللوازم الباطلة فهو مبتدع، وإليك الإشارة إلى أهم هذه اللوازم:

أولاً: اللوازم التي قد تلزم من يقول بعدم العذر بالجهل في مسائل العقائد.

---

(1) تقدم أنه من تلفظ بالشهادتين وهو عالم بمعناهما الجملي.
(2) شرح كشف الشبهات (ص: 37).

أ ـ مخالفة منهج السلف في الاحتياط في تكفير المعيَّن أو التأثر بمذهب الخوارج، في هذا الباب.

ب ـ مشاركة الخوارج في مذهبهم حيث يوجبون استتابة من خالفهم في تنزيل أو تأويل، فإن تاب وإلا قُتل، كان ذلك الخلاف فما يَسع جهله، أو فيما لا يسع جهلُه[1].

ج ـ القول بأن الحجة تقوم بدون إرسال الرسل.

د ـ القول بأن الله ـ تعالى ـ يُكلِّف بما لا يُطاق؛ وهذا يلزم من لا يشترط في الخطاب فهم الحجة.

هـ ـ القول بنفي العذر مطلقاً، وخاصة ممّن لا يُدرك هذا المذهب.

ثانياً: اللوازم التي قد تلزم من يرى العذر بالجهالة في مسائل العقيدة، وخاصة من لا يُدرك هذا المذهب وحدَّ ما يُعذَر به وما لا يُعذَر به:

أ ـ عدم التكفير بالتعيين.

ب ـ الميل إلى مذهب الإرجاء، ومن ذلك حصر الكفر في الجحود أو التكذيب فقط[2].

ج ـ الحكم على جميع أهل الفترة بأنهم في الجنة، وخصوصاً ممّن لا يفرّق بين المسألتين.

ولكن بحمد الله، فهذه اللوازم لا يقول بها الفريقان ممن اختلفوا في هذه المسألة، لا سيما أهل السنة منهم، فهم بريئون منها قطعاً[3].

وجملة القول لما تقدم: أن الجهل بمعنى شهادة أن لا إله إلا الله منافٍ لشرط العلم بمعنى الشهادة.

ولكن يبقى النظر في قدر هذه المنافاة هل هي تامة من كل وجه، أم ناقصة؟

هذه المسألة ترجع في الأصل إلى أحكام الجهل بمعنى الشهادة؛ وبالنظر إلى الأقوال المتقدّمة، فإن لهذه المسألة جهتين؛ الأولى: الجاهل الذي وقع فيما يناقض هذه

---

(1) مقالات الإسلاميين (186/1).

(2) يوضحه: أن من أنواع الكفر الكفر بالجهل؛ كالجهل بالله وبأحقيته بالعبادة دون غيره، وككفر من لا يفرّق بين الله والرسول ﷺ لملازمة الشهادتين كما مرَّ في مسألة العذر بالجهل، في المكفرات التي يُعذَر بالجهل بها والمكفِّرات التي لا يُعذَر بالجهل بها.

(3) انظر: نواقض الإيمان الاعتقادية (ج290/1 ـ 291).

الكلمة إلا أنه لم تقم عليه الحجة الرسالية التي يكفر لتركها، وهو نوعان: من كان جهله بأصل المعنى، فهذا يُكفّر مطلقاً، وذلك باتفاق أهل العلم. النوع الثاني: من كان جهله في تفاصيل المعنى لا في أصله فهذا اختلفوا في حكمه في الدنيا. فذهب قوم إلى أنه يُكَفَّر مطلقاً في حكم الدنيا والآخرة وهم الإباضية من الخوارج[1]، وذهب آخرون إلى أن ظاهره الكفر أي: في حكم الدنيا[2]، وأما في الآخرة فأمره إلى الله تعالى[3]. وذهب بعض أهل العلم إلى التفصيل في حكمه فقالوا: لا يخلو إما أن يكون مفرّطاً في طلب الحجة أو لا، فإن كان مفرّطاً فذهب بعضهم إلى أنه يكفر في حكم الدنيا وأما حكم الآخرة فهو إلى الله[4]، وقال الآخرون منهم: هو عاصٍ في حكم الدنيا، وأما في حكم الآخرة فإنه يعاقب عقوبة المذنبين ومَنْ ترك الواجبات، فلا يُخلَّد في النار[5]. هذا إن عوقب[6].

وأما إنْ لم يكن مفرّطاً فهو مسلم عندهم قولاً واحداً.

الجهة الثانية: من كان ظاهره التفريط فأقيمت عليه الحجة فهذا يكفر اتفاقاً أيّاً كان جهله في أصل المعنى أو في تفاصيله.

إلا أنهم قد يختلفون في ضابط التقصير والتفريط على ما تقدم[7].

فالحاصل أن هذه المنافاة كلية من كل وجه إذا كان الجهل في أصل المعنى وذلك مطلقاً مع التفريط أو عدمه. أما إن كان الجهل في تفاصيل المعنى لا في أصله فإن هذا الجهل لا يخلوا إما أن يكون ناشئاً عن تفريط وتقصير في العلم والتعلُّم أو لا يكون كذلك. فإن كان هذا الجهل ناشئاً عن تقصير وتفريط في العلم والتعلُّم، فعلى المذهب الأول والثاني تكون المنافاة تامة وعلى المذهب الثالث تكون المنافاة للكمال الواجب لا

---

(1) انظر: مقالات الإسلاميين (186/1).

(2) تقدم أن أصحاب هذا الرأي لا يتصورون الجهل في مسائل توحيد العبادة، ولذا فهم لا يتصوّرون الجهل بهذه المسائل إلا مع التفريط.

(3) انظر: مجموعة الرسائل والمسائل النجدية (640/2/4).

(4) انظر: المصدر نفسه (640/2/4).

(5) يقول شيخ الإسلام ـ رحمه الله ـ: ((وأما (التكفير) فالصواب أنه من اجتهد من أمة محمد ﷺ وقصد الحق فأخطأ: لم يكفر: بل يغفر له خطؤه. ومن بيّن له ما جاء به الرسول، فشاق الرسول من بعد ما تبيّن له الهدى، واتبع غير سبيل المؤمنين: فهو كافر. ومن اتبع هواه؛ وقصّر في طلب الحق، وتكلم بلا علم: فهو عاصٍ مذنب. ثم قد يكون فاسقاً، وقد تكون له حسنات ترجح على سيئاته)) [مجموع الفتاوى (180/12)]، وانظر: الطرق الحكمية لابن القيم (ص: 174).

(6) لكونه تحت المشيئة.

(7) انظر: المقصد الثاني من هذا المطلب.

للشرطية[1]، والله تعالى أعلم.

---

(1) ولكن قد يرد على هذا المذهب الحُكمُ بإسلام المُعْرِض؛ ولذا فالأسلم أن يقال: أن الجهل بمعنى الشهادة ينافي شرط العلم مع التفريط مطلقاً، وتبقى أحكام الجاهل معلّقة بإقامة الحجة أو عدمها، وهو النظر في تحقق كفره أو لا؟ أما من حيث الأصل فكل من نطق بالشهادتين وهو يعلم معناهما الجملي فهو باقٍ على أصل إسلامه حتى تقام عليه الحجة التي يكفر لتركها هذا في أحكام الدنيا، أما أحكام الآخرة فهي إلى الله تعالى.

المبحث السابع: المخالفون في شرط العلم بمعنى لا إله إلا الله من أهل القبلة:

من المناسب ونحن نتكلّم عن أحكام الجهل بالمشهود به، وهو معنى الشهادة أن نشير إلى المخالفين في شرط العلم بلا إله إلا الله من أهل القبلة، لأن مرجع هذه المخالفة راجع إلى الجهل بمعنى الشهادة غالباً، فنشرع فنقول: إن المخالفين في شرط العلم بمعنى لا إله إلا الله يمكن حصرهم في نوعين:

النوع الأول: المخالفون في هذا الشرط خلافاً عملياً، وهؤلاء سيأتي الحديث عنهم في شرط الانقياد، لأن عدم انقيادهم لما دلّت عليه هذه الكلمة من التوحيد والبراءة من الشرك هو نابع في الغالب من عدم علمهم بمعنى هذه الكلمة، وإلا فلا يُظن بمن فَقُه معنى هذه الكلمة من أهل الإسلام أن لا ينقاد لأصل معناها إلا أن يكون منافقاً مبطناً للكفر بقلبه.

النوع الثاني: المخالفون في هذا الشرط خلافاً عِلمياً، وهؤلاء هم طائفة المتكلمين ممن يفسِّرون معنى لا إله إلا الله بمعنى الربوبية، وهؤلاء قد سبق أن بينا مذهبهم في تفسير هذه الكلمة وأشرنا إلى بعض أقوالهم ثم بيّنا فساد ذلك التفسير من نصوص الكتاب والسنة وأقوال سلف الأمة، فلا داعي أن نكرّر ما سبق هنا.

الفصل الثاني: شرط اليقين.

وتحته تمهيد، وسبعة مباحث.

المبحث الأول: معنى اليقين.

المبحث الثاني: الفرق بين العلم واليقين.

المبحث الثالث: حدّ اليقين الذي يُعَدّ شرطاً في شهادة أن لا إله إلا الله.

المبحث الرابع: طرق تحصيل اليقين بمعنى شهادة أن لا إله إلا الله.

المبحث الخامس: الأدلة على كون اليقين من شروط شهادة أن لا إله إلا الله.

المبحث السادس: أقوال أهل العلم في اعتبار شرط اليقين لصحة الشهادة.

المبحث السابع: ما ينافي شرط اليقين بشهادة أن لا إله إلا الله وينقضه.

الفصل الثاني: شرط اليقين.

تمهيد:

اليقين من مراتب العلم، وهو ـ كما سيأتي ـ العلم الراسخ التام المنافي للشك الظن[1]، فهو قدر زائد عن العلم المنافي للجهل. وعلى هذا فإن العلم بلا إله إلا الله مرتبتان:

الأولى: العلم بمعنى لا إله إلا الله المنافي للجهل، وهو المعبَّر عنه بشرط العلم.

والثانية: العلم بمعنى لا إله إلا الله المنافي للشك، وهو المُعبَّر عنه بشرط اليقين.

وهذا وجه القَرْن بين شرط اليقين وشرط العلم في باب واحد كما في الخطة.

ووجه اشتراط اليقين لصحة الشهادة كوجه اشتراط العلم؛ فلأن الشهادة مع الجهل والشك لا تُعتبر ولا تنفع، فيكون الشاهد ـ والحالة هذه ـ كاذباً؛ لشكه في المعنى الذي شَهِدَ به. والمطلوب في الشهادة المنجية الصدق، وذلك لا يكون إلا مع اليقين بالمعنى.

والعلم بلا إله إلا الله المنافي للجهل قد تقدم الكلام عليه، وسيكون الحديث في هذا الفصل عن العلم المنافي للشك الذي هو شرط اليقين؛ والكلام عليه سيكون تحت المباحث التالية:

المبحث الأول: معنى اليقين. وتحته مطلبان:

المطلب الأول: معنى اليقين في اللغة.

اليقين في اللغة مأخوذ من ((يَقِن)) يوقن إيقاناً، فهو موقن. وهي كلمة تدور في اللغة على أربعة معانٍ: العلم، وإزاحة الشك[2]، وتحقيق الأمر، والموت[3].

والعرب قد تعبر في كلامها عن اليقين وتريد به الظن، وقد تعبر عن الظن وتريد به اليقين. فشاهد الأول: ما قاله أبو سدرة الأسدي ويقال الهجيمي[4]:

تَحَسَّب هوَّاس وأَيْقَنَ أَنَّنِي ... بِهَا مُفْتَدٍ مِنْ وَاحدٍ لا أُغَامِرُهُ

يقول: تشمم الأسد ناقتي يظن أني أفتدي بها منه وأستحمي نفسي فأتركها له، ولا

---

(1) انظر: معنى لا إله إلا الله ومقتضاها للفوزان (ص: 19).

(2) الشك هو تجويز أمرين لا مزية لأحدهما على الآخر. [الورقات للجويني (ص: 8)].

(3) انظر: معجم مقاييس اللغة (157/6)، التهذيب للأزهري (325/9)، والصحاح للجوهري (2219/6)، ولسان العرب (454/15).

(4) لم أقف له على ترجمة.

أقتحم المهالك بمقاتلته[1].

وشاهد الثاني: قوله تعالى في شأن المؤمنين: ﴿ۋ ۋ ۋ ۋ ۋ ۋ ۋ ۋ ۋ ۋ﴾ [البقرة: 46][2].

المطلب الثاني: معنى اليقين شرعاً.

اليقين عرَّفه أهل العلم بتعاريفَ كثيرة، ليس بينها اختلاف في المعنى، فجميعها يدور على استقرار العلم في القلب استقراراً ينزاح معه الشك والريب؛ مما يوجب السكينة والطمأنينة بالإيمان في القلب. ومن هذه التعاريف:

أولاً: تعريف الجنيد:

قال الجنيد: ((اليقين هو استقرار العلم الذي لا ينقلب ولا يحول، ولا يتغير في القلب))[3].

ثانياً: تعريف الراغب:

قال الراغب: ((اليقين صفة العلم، ومعناه: سكون الفهم مع ثبات الحكم))[4].

ثالثاً: تعريف القرطبي[5]:

قال القرطبي: ((اليقين هو العلم الراسخ في القلب الثابت فيه))[6].

رابعاً: تعريف شيخ الإسلام ابن تيمية:

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: ((وأما اليقين فهو طمأنينة القلب؛ واستقرار العلم فيه، وهو معنى ما يقولون: «ماء يقن» إذا استقر عن الحركة. وضد اليقين الريب، وهو نوع من الحركة والإضطراب. يقال: رابني يربيني، ومنه في الحديث أن النبي ﷺ مر بظبي حاقف

---

(1) الصحاح للجوهري (2219/6).

(2) انظر: تفسير ابن كثير (84/1 . 85).

(3) مدارج السالكين (398/2).

(4) المفردات (ص: 892).

(5) هو: أحمد بن عمر بن إبراهيم أبو العباس الأنصاري الأندلسي، من أعيان فقهاء المالكية، كان يشار إليه بالبلاغة والعلم، والتقدم في علم الحديث، والفضل التام، مولده سنة ثمان وتسعين وخمسمائه على الصحيح، ووفاته بالإسكندرية سنة (656) هـ.

انظر: الديباج المذهب (241/1 . 242)، وحسن المحاضرة (457/1).

(6) المفهم (206/1).

فقال لا يريبه أحد))[1].

خامساً: تعريف الحافظ ابن رجب . رحمه الله .:

قال الحافظ ابن رجب . رحمه الله .: ((اليقين: هو العلم الحاصل للقلب بعد النظر والاستدلال، فيوجب قوة التصديق حتى ينفي الريب والشك، ويوجب طمأنينة القلب بالإيمان، وسكونه وارتياحه به. وقد جعله ابن مسعود الإيمان كله، وكذا قال الشعبي أيضاً))[2].

سادساً: تعريف السعدي:

قال السعدي . رحمه الله . في تعريف اليقين: ((العلم الراسخ القوي الذي ليس عرضة للريب والشك والموانع))[3].

بعد عرض هذه الأقوال في معنى اليقين لغة وشرعاً يكون معنى اليقين الشرعي: العلم الراسخ القوي المثمر لطمأنينة القلب بالإيمان، الذي ليس عرضة للشك والريب، المستلزم لتحقيق شهادة أن لا إله إلا الله.

أو يقال في تعريفه: هو العلم التام الذي ليس فيه أدنى شك، الموجب للعمل[4].

واليقين بهذا الاعتبار يكون من أعمال القلوب التي لا يصح الإيمان إلا بتحقق أصلها في القلب.

يقول شيخ الإسلام . رحمه الله .: ((اليقين أيضا يراد به العلم المستقر في القلب، ويراد به العمل بهذا العلم، فلا يطلق الموقن إلا على من استقر في قلبه العلم والعمل))[5].

وقال أيضاً: ((واسم اليقين والريب والشك ونحوها يتناول علم القلب وعمله وتصديقه، وعدم تصديقه وسكينته وعدم سكينته ليست هذه الأمور بمجرد العلم فقط))[6].

ثم أوضح ذلك فقال: ((فإن العبد قد يعلم علماً جازماً؛ بأمرٍ ومع هذا فيكون في قلبه حركة واختلاج من العمل الذي يقتضيه ذلك العلم؛ كعلم العبد أن الله رب كل شيء

---

(1) مجموع الفتاوى (329/3).
(2) فتح الباري، لابن رجب (13/1 . 14).
(3) تيسير اللطيف المنان (ص: 282).
(4) وهذا الأخير هو تعريف ابن سعدي . رحمه الله . كما في تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان (ص:41)، وانظر: الرياض الناضرة (ص: 200).
(5) بيان تلبيس الجهمية (525/1).
(6) مجموع الفتاوى (183/15 . 184).

ومليكه، ولا خالق غيره، وأنه ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن، فهذا قد تصحبه الطمأنينة إلى الله والتوكل عليه وقد لا يصحبه العمل بذلك؛ إما لغفلة القلب عن هذا العلم. والغفلة: هي ضد العلم التام وإن لم يكن ضدا لأصل العلم؛ وإما للخواطر التي تسنح في القلب من الالتفات إلى الأسباب، وإما لغير ذلك))[1]. انتهى.

فاليقين إذن هو مرتبة من مراتب العلم، وهي تكون بعد استقرار العلم في القلب؛ فالعلم يكون سابقاً لها بل لجميع أعمال القلوب، ولذلك عقد الإمام البخاري ـ رحمه الله ـ ترجمة في صحيحه بعنوان: باب العلم قبل القول والعمل، لقول الله تعالى: ﴿□ □ □ □ □ □﴾ [محمد: 19] فبدأ بالعلم[2]. فالعلم أول ما يطرق في قلب المؤمن ثم تأتي بعده مرتبة اليقين الدالة على استقرار هذا العلم في القلب استقراراً لا يختلج معه الشك.

والعلم إذا استقر في القلب استقراراً ينتفي معه الشك فإن ذلك يثمر قوة العلم والاستمرار عليه بحيث لا تؤثر فيه القواطع والشُّبه، فيستصحب العبد العلم بتوحيد ربه فيكون أبعد شيء عن الشرك والوسائل المؤدية إليه.

المبحث الثاني: الفرق بين العلم واليقين.

الفرق بين العلم واليقين ظاهر جداً، وهو قد تبين من خلال معرفة حد اليقين، فاليقين ـ كما تقدم ـ هو العلم الراسخ القوي التام الذي ليس عرضة للريب والشك والموانع، وهذا قدر زائد عن مجرَّد العلم المنافي للجهل، فيكون اليقين بهذا الاعتبار أخص من العلم؛ فالمراد بالعلم مجرَّد الإدراك والتصور ولو لم ينتف معه الشك؛ فكما هو معلوم أن الإنسان قد يعلم بأشياء وهو يتردد في صحتها أو وجودها، فأما إذا علم هذه الأشياء علماً لا يختلج معه الشك فذاك اليقين.

كما ألمح شيخ الإسلام ابن تيمية ـ رحمه الله ـ إلى فرق آخر بين العلم واليقين حيث قال: ((والريب يكون في علم القلب وفى عمل القلب بخلاف الشك، فإنه لا يكون إلا في العلم، ولهذا لا يوصف باليقين إلا من اطمأن قلبه علماً وعملاً، وإلا فإذا كان عالماً بالحق، ولكن المصيبة أو الخوف أورثه جزعاً عظيماً، لم يكن صاحب يقين قال تعالى: ﴿گب گب

---

(1) نفس المصدر (329/3).

(2) صحيح البخاري، كتاب العلم (جـ29/1).

ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﴾ [الأحزاب: 11]))[1].

فتبين من كلامه ـ رحمه الله ـ أن اليقين يكون في علم القلب وعمله بخلاف العلم فلا يكون إلا في علم القلب.

يوضحه: أن العبد قد يعلم علماً جازماً بأمرٍ ومع هذا فيكون في قلبه حركة واختلاج من العمل الذي يقتضيه ذلك العلم؛ كعلم العبد أن الله رب كل شيء ومليكه ولا خالق غيره، وأنه ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن فهذا قد تصحبه الطمأنينة إلى الله والتوكل عليه وقد لا يصحبه العمل بذلك؛ إما لغفلة القلب عن هذا العلم. والغفلة: هي ضد العلم التام وإن لم يكن ضدا لأصل العلم؛ وإما للخواطر التي تسنح في القلب من الالتفات إلى الأسباب، وإما لغير ذلك[2].

ومن الفروق أيضاً: أن اليقين من صفة العلم، فوق المعرفة والدراية وأخواتها، يقال: علم يقيني، ولا يقال: يقين علمي[3].

ومن الفروق أيضاً ما ذكره السعدي ـ رحمه الله ـ في قوله: ((فالعلم هو تصور المعلومات على ما هي عليه، ولهذا يقال: العلم ما قام عليه الدليل والعلم النافع ما كان مأخوذاً عن الرسول، واليقين أخص من العلم بأمرين:

أحدهما: أنه العلم الراسخ القوي الذي ليس عرضة للريب والشك والموانع، ويكون علم يقين إذا ثبت بالخبر، وعين يقين إذا شاهدته العين والبصر، ولهذا يقال: «ليس الخبر كالمعاينة»[4]، وحق يقين إذا ذاقه العبد وتحقق به.

الأمر الثاني: أن اليقين هو العلم الذي يحمل صاحبه على الطمأنينة بخبر الله، والطمأنينة بذكر الله، والصبر على المكاره، والقوة في أمور الله؛ والشجاعة القولية والفعلية، والإستحلاء للطاعات، وأن تهون على العبد في ذات الله المشقات وتحمل الكريهات، فهذه الآثار الجميلة التي هي أعلى وأحلى من كل شيء من آثار اليقين))[5].

---

(1) مجموع الفتاوى (281/7).

(2) نفس المصدر (329/3).

(3) المفردات للراغب (ص: 892) بتصرف.

(4) هذا لفظ حديث نبوي، وقد تقدم تخريجه في (ص: 357).

(5) تيسير اللطيف المنان (ص: 282).

وهذا الفرق الذي ذكره السعدي ـ رحمه الله ـ هو يرجع إلى الفرق الأول بل هو عينه.

فالحاصل أن اليقين مرتبة فوق العلم والدراية، ولا تكون إلا بعد استقرار العلم في القلب استقراراً ينزاح معه الشك وينتفي معه الريب.

المبحث الثالث: حدّ اليقين الذي يُعدّ شرطاً في شهادة أن لا إله إلا الله.

اليقين ـ كما هو معلوم ـ ليس شيئاً واحداً يستوي فيه جميع الناس بل هو مراتب ودرجات يتفاوت فيها الناس تفاوتاً عظيماً، وقبل أن نبين القدر الذي يُشترط منه لصحة شهادة أن لا إله إلا الله نذكر مراتب ودرجات هذا اليقين.

اليقين له ثلاث درجات متفاوتة، وهي:

1 ـ علم اليقين.

2 ـ عين اليقين.

3 ـ حق اليقين.

ودليل هذه الدرجات الثلاث قوله تعالى: ﴿ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ ﮡ ﮢ ﮣ﴾ [التكاثر: 5 ـ 7]، مع قوله تعالى: ﴿ﮥ ﮦ ﮧ ﮨ ﮩ﴾ [الحاقة: 51].

فعلم اليقين: هو ما علمه الإنسان بالسماع والخبر والقياس والنظر.

وعين اليقين هو ما شاهده وعاينه بالبصر.

وحق اليقين هو ما باشره ووجده وذاقه وعرفه بالاعتبار[1]، وهو خالص اليقين وأصحه[2].

وقد مثَّل شيخ الإسلام ـ رحمه الله تعالى ـ لهذه الأقسام الثلاثة بمن أخبرك أن عنده عسلاً وأنت لا تشك في صدقه ثم أراك إياّه، فازددت يقيناً، ثم ذقت منه ووجدت طعمه وحلاوته.

فالأول علم اليقين، والثاني: عين اليقين وهو أعلى مما قبله كما قال النبي ﷺ: «ليس الخبر كالمعاينة». والثالث: حق اليقين وهو أعلى من سابقه كما قال عليه الصلاة والسلام: «ثلاث من كن فيه وجد حلاوة الإيمان، من كان الله ورسوله أحب إليه مما سواهما، ومن كان يحب المرء لا يحبه إلا لله، ومن كان يكره أن يرجع إلى الكفر بعد إذ أنقذه الله منه كما يكره أن يلقى في النار»[3]. وكما قال: «ذاق طعم الإيمان من رضي

---

(1) انظر: مجموع الفتاوى (645/10).

(2) انظر: لسان العرب (454/15).

(3) أخرجه البخاري في كتاب الإيمان، باب حلاوة الإيمان (جـ11/1) ح رقم (16)، ومسلم في كتاب الإيمان =

بالله رباً وبالإسلام ديناً وبمحمدٍ ﷺ رسولاً»[1][2].

وقد بيَّن شيخ الإسلام ـ رحمه الله ـ: تفاوت الناس في الإخلاص والتوحيد بحسب هذه المراتب الثلاث، فقال ـ رحمه الله ـ: ((ومن ذلك ما يجدونه من ثمرة التوحيد والإخلاص، والتوكل والدعاء لله وحده، فإن الناس في هذا الباب على ثلاث درجات:

منهم من علم ذلك سماعاً واستدلالاً.

ومنهم من شاهد وعاين ما يحصل لهم.

ومنهم من وجد حقيقة الإخلاص والتوكل على الله، والالتجاء إليه، والاستعانة به، وقطع التعلق بما سواه، وجرَّب من نفسه أنه إذا تعلق بالمخلوقين ورجاهم، وطمع فيهم أن يجلبوا له منفعة أو يدفعوا عنه مضره، فإنه يخذل من جهتهم، ولا يحصل مقصوده بل قد يبذل لهم من الخدمة والأموال وغير ذلك ما يرجو أن ينفعوه وقت حاجته إليهم، فلا ينفعونه: إما لعجزهم، وإما لانصراف قلوبهم عنه، وإذا توجه إلى الله بصدق الافتقار إليه، واستغاث به مخلصاً له الدين؛ أجاب دعاءه، وأزال ضرره، وفتح له أبواب الرحمة. فمثل هذا قد ذاق من حقيقة التوكل والدعاء لله، ما لم يذق غيره. وكذلك من ذاق طعم إخلاص الدين لله وإرادة وجهة دون ما سواه؛ يجد من الأحوال والنتائج والفوائد ما لا يجده من لم يكن كذلك))[3]. انتهى.

إذا ثبت هذا، فإن اليقين الذي هو شرط في شهادة أن لا إله إلا الله هو القدر الذي ينتفي به الشك وينزاح به الريب[4]، وهو علم اليقين الذي هو أدنى مراتب اليقين، وأقل ما يقع عليه اسم اليقين.

= (66/1) ح رقم (67).

(1) أخرجه مسلم في كتاب الإيمان (62/1) من حديث العباس بن عبد المطلب ﷺ، ح رقم (34).

(2) انظر: مجموع الفتاوى (645/10 ـ 646).

(3) مجموع الفتاوى (650/10 ـ 651).

(4) المراد بالريب هنا: الريب الذي يكون شكاً لنقص العلم، لأن الريب ـ كما قرر شيخ الإسلام ـ نوعان: ((نوع يكون شكاً لنقص العلم، ونوع يكون اضطراباً في القلب)) [مجموع الفتاوى (42/28)]. فالريب الذي يكون اضطراباً في القلب لنقصٍ في طمأنيته سيأتي أن هذا يتحقق بنفيه شرط الصدق.

قال شيخ الإسلام ـ رحمه الله ـ: ((والريب المنافي لليقين يكون ريباً في العلم، وريباً في طمأنينة القلب)). [مجموع الفتاوى (229/7)]. =

والمراد به العلم اليقيني الحق، وهو ((ما جمع الجزم، والمطابقة والثبات عند التشكيك؛ فالظنون تلتبس بالعلوم الجازمة عند كثير من العامة. والاعتقادات الباطلة وإن كانت جازمة في نفوس أهلها فهي غير مطابقة في الخارج، واعتقادات عوام المسلمين وإن كانت جازمة في نفوسهم مطابقة للحق فإنها لا تثبت في نفوسهم عند التشكيك، والعلم الحق هو ما جمع هذه الأوصاف الثلاثة))[1].

وصفة هذا العلم اليقيني المتعلِّق بشهادة أن لا إله إلا الله أن يكون قائلها مستيقناً بصحة مدلول هذه الكلمة يقيناً جازماً لا شك معه ولا ارتياب، فإن الإيمان المجمل الذي هو قول القلب وعمله لا يتحقق إلا بهذا القدر من اليقين؛ فمن شك في الله أو رسوله ﷺ أو فيما جاء به الرسول من عند الله، أو في استحقاق الله وحده للعبادة، فهو كافر لا شهادة له ولا إيمان عنده[2].

أما عين اليقين وحق اليقين فهذه مراتب أعلى من أصل اليقين، وهي شرط لكمال الإيمان لا لأصله؛ فأصل اليقين بلا إله إلا الله يتحقق بالعلم المنافي للشك والريب الذي هو علم اليقين.

يقول ابن القيم ـ رحمه الله ـ: ((وحقيقة الطمأنينة التي تصير بها النفس مطمئنة أن تطمئن في باب معرفة أسمائه وصفاته ونعوت كماله إلى خبره الذي أخبر به عن نفسه وأخبرت به عنه رسله، فتتلقاه بالقبول والتسليم والإذعان وانشراح الصدر له وفرح القلب به، فإنه معرفة من معرفات الرب سبحانه إلى عبده على لسان رسوله، فلا يزال القلب في أعظم القلق والاضطراب في هذا الباب حتى يخالط الإيمان بأسماء الرب تعالى وصفاته وتوحيده وعلوه على عرشه وتكلمه بالوحي بشاشةُ قلبه[3]، فينزل ذلك عليه نزول الماء الزلال على

= وقال في موضع آخر: ((أن الريب قد يكون في علم القلب وفي عمل القلب بخلاف الشك فإنه لا يكون إلا في العلم)). [المصدر نفسه 281/7)].

فعُلم أن المراد بالريب هنا ما يرادف الشك، وهو الريب الذي يكون شكاً في علم القلب.

(1) إيثار الحق على الخلق (120/1).

(2) انظر: معارج القبول (419/2)، وأعمال القلوب حقيقتها وأحكامها عند أهل السنة وعند مخالفيهم(ص: 259)، رسالة دكتوراه مقدمة إلى قسم العقيدة والمذاهب بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض، إعداد الدكتور: سهل بن رفاع بن سهيل العتيبي.

(3) يقول ابن القيم: ((والطمأنينة إلى أسماء الرب تعالى وصفاته نوعان؛ طمأنينة إلى الإيمان بها وإثباتها واعتقادها، =

القلب الملتهب بالعطش، فيطمئن إليه، ويسكن إليه، ويفرح به، ويلين له قلبه ومفاصله، حتى كأنه شاهد الأمر كما أخبرت به الرسل، بل يصير ذلك لقلبه بمنزلة رؤية الشمس في الظهيرة لعينه فلو خالفه في ذلك من بين شرق الأرض وغربها لم يلتفت إلى خلافهم، وقال إذا استوحش من الغربة قد كان الصديق الأكبر[1] مطمئناً بالإيمان وحده وجميع أهل الأرض يخالفه، وما نقص ذلك من طمأنينته شيئاً. **فهذا أول درجات الطمأنينة ثم لا يزال يقوى كلما سمع بآية متضمنة لصفة من صفات ربه، وهذا أمر لا نهاية له، فهذه الطمأنينة أصل أصول الإيمان التي قام عليها بناؤه**، ثم يطمئن إلى خبره عما بعد الموت من أمور البرزخ وما بعدها من أحوال القيامة حتى كأنه يشاهد ذلك كله عياناً، وهذا حقيقة اليقين الذي وصف به سبحانه وتعالى أهل الإيمان حيث قال: ﴿ﭭ ﭮ ﭯ ﭰ﴾ [البقرة: 4]، فلا يحصل الإيمان بالآخرة حتى يطمئن القلب إلى ما أخبر الله سبحانه به عنها طمأنينته إلى الأمور التي لا يشك فيها ولا يرتاب، فهذا هو المؤمن حقاً باليوم الآخر كما في حديث حارثة[2]: أصبحت مؤمناً حقاً. فقال رسول الله ﷺ: «إن لكل حق حقيقة فما حقيقة إيمانك؟» قال: عزفت نفسي عن الدنيا وأهلها، وكأني أنظر إلى عرش ربي بارزاً وإلى أهل الجنة يتزاورون فيها وأهل النار يعذبون فيها، فقال: «عبدٌ نوَّر الله قلبه»[3]))[4].

وقال الشيخ حافظ حكمي ـ رحمه الله ـ في بيان هذا القدر من اليقين: ((هذا

= وطمأنينة إلى ما تقتضيه وتوجبه من آثار العبودية؛ مثاله الطمأنينة إلى القدر وإثباته. فالإيمان به يقتضي الطمأنينة إلى مواضع الأقدار التي لم يؤمر العبد بدفعها، ولا قدرة له على دفعها فيسلم لها ويرضى بها، ولا يسخط، ولا يشكو، ولا يضطرب إيمانه؛ فلا يأسى على ما فاته ولا يفرح بما أتاه، لأن المصيبة فيه مقدرة قبل أن تصل إليه، وقبل أن يخلق كما قال تعالى: ﴿ﮱ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ ﯢ ﯣ ﯤ ﯥ ﯦ ﯧ ﯨ ﯩ﴾ [الحديد: 22]. قال تعالى: ﴿ﭨ ﭩ ﭪ ﭫ ﭬ ﭭ ﭮ ﭯ ﭰ ﭱ ﭲ ﭳ ﭴ ﭵ﴾ [التغابن: 11] قال غير واحد من السلف: هو العبد تصيبه المصيبة، فيعلم أنها من عند الله، فيرضى ويسلم، فهذه طمأنينة إلى أحكام الصفات وموجباتها وآثارها في العالم، وهي قدر زائد على الطمأنينة بمجرد العلم بها واعتقادها، وكذلك سائر الصفات وآثارها ومتعلقاتها كالسمع والبصر والرضا والغضب والمحبة فهذه طمأنينة الإيمان)). انتهى.

(1) يقصد أبا بكر رضي الله عنه. ويشير إلى تصديق أبي بكر بحادثة الإسراء والمعراج حيث كذَّبه أهل مكة. [نقلاً عن هامش كتاب الروح لمحققه الدكتور بسام علي سلامة وعزاه إلى السيرة لابن هشام (4/2)].

(2) هو الحارث بن مالك كما في مجمع الزوائد (57/1).

(3) أخرجه الطبراني في الكبير (366/3)، وابن حميد في مسنده (ص: 165) برقم (445)، والبيهقي في الشعب (362/7)، وأورده الهيثمي في مجمع الزوائد (57/1) وقال: رواه الطبراني في الكبير، وفيه ابن لهيعة وفيه من يحتاج إلى الكشف عنه.

(4) الروح (666/2 ـ 667).

تفصيل الشروط السبعة السابق ذكرها التي قيّدت بها هذه الشهادة، فأصغ سمعك وأحضر قلبك لإملاء أدلتها وتفهمها وتعلقها، ثم اعمل على وفق ذلك، تفز بسعادة الدنيا والآخرة إن شاء الله عز وجل كما وعد الله تعالى ذلك إنه لا يخلف الميعاد .... واليقين أي والثاني اليقين المنافي للشك بأن يكون قائلها مستيقناً بمدلول هذه الكلمة يقيناً جازماً؛ فإن الإيمان لا يغني فيه إلا **علم اليقين** لا علم الظن، فكيف إذا دخله الشك، قال الله ﷻ: ﴿ ه ه ے ے ۓ ۓ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ۇ ۇ ۆ ۆ ۈ ۈ﴾ إلى قوله : ﴿ ۋ ۋ ۋو﴾ [الحجرات: 15] فاشترط في صدق إيمانهم بالله ورسوله كونهم لم يرتابوا، أي لم يشكوا))[1].

وممن أوضح هذا القدر الذي يحصل به شرط اليقين لتصحيح الشهادتين أيضاً الشيخ عبد الله بن جبرين ـ حفظه الله ـ حيث يقول: ((اليقين وضدّه الشك والتوقف أو مجرد الظن والريب، والمعنى أن من أتى بالشهادتين فلا بد أن يوقن بقلبه ويعتقد صحة ما يقوله، من أحقية إلهية الله تعالى، وصحة نبوة محمد ﷺ، وبطلان إلهية غير الله بأي نوع من التأله، وبطلان قول كل من ادعى النبوة بعد محمد ﷺ؛ فإن شك في صحة معناها أو توقف في بطلان عبادة غير الله لم تنفعه هاتان الشهادتان))[2]. انتهى.

قلت: ومما يدخل تحت هذا اليقين: اليقين بما وصف الله به نفسه أو وصفه به رسولُه ﷺ، واليقين بملائكته وأنهم موجودون، واليقين بأنبيائه ورسله وأنهم مبعوثون صادقون مُصدَّقون، واليقين بكتبه، وباليوم الآخر، وبالقدر خيره وشره، واليقين بالسنة وأنها قطعية الثبوت قطعية الدلالة، من شك في ذلك كفر ونقض شهادته وتوحيده.

المبحث الرابع: طرق تحصيل اليقين بمعنى شهادة أن لا إله إلا الله.

---

(1) معارج القبول (419/2).

(2) الشهادتان معناهما وما تستلزمه كل منهما (ص: 106).

اليقين بمعنى لا إله إلا الله الذي ينتفي معه الشك يحصل بأمور، منها:

أولاً: الفطرة السليمة من اجتيال الشياطين الباقية على صبغة الله، فهذه الفطرة من موجبات اليقين بمعنى لا إله إلا الله، فهي ـ كما تقدم ـ تقود إلى العلم بمعنى لا إله إلا الله[1]؛ فكلما رسخت هذه الفطرة وسلمت من الاجتيال أثمرت من زيادة العلم وحصول اليقين في القلب بحسب ذلك.

يقول ابن القيم ـ رحمه الله ـ: ((فإن من الناس من يكون حي القلب واعيه تام الفطرة، فإذا فكَّر بقلبه وجال بفكره دلَّه قلبه وعقله على صحة القرآن، وأنه الحق، وشهد قلبه بما أخبر به القرآن؛ فكان ورود القرآن على قلبه نوراً على نور الفطرة، وهذا وصف الذين قيل فيهم: ﴿ﮉ ﮊ ﮋ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ﴾ [سبأ: 6]. وقال في حقهم ﴿ﮨ ﮩ ﮪ ﮫﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ﮱ ﯓﯔ ﯕ ﯖ ﯗﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ ﯢ ﯣ ﯤ ﯥ ﯦ ﯧ ﯨ ﯩ ﯪ ﯫ ﯬ ﯭﯮ ﯯ ﯰ ﯱ ﯲﯳ ﯴ ﯵ ﯶ ﯷ ﯸ ﯹ ﯺ﴾ [النور: 35]. فهذا نور الفطرة على نور الوحي، وهذا حال صاحب القلب الحيّ الواعي .... فصاحب القلب، يجمع بين قلبه وبين معاني القرآن؛ فيجدها كأنها قد كتبت فيه، فهو يقرأها عن ظهر قلب.

ومن الناس من لا يكون تام الاستعداد، واعي القلب، كامل الحياة، فيحتاج إلى شاهد يميز له بين الحق والباطل، ولم تبلغ حياة قلبه ونوره وزكاء فطرته مبلغ صاحب القلب الحي الواعي؛ فطريق حصول هدايته أن يفرغ سمعه للكلام، وقلبه لتأمله والتفكير فيه وتعقّل معانيه؛ فيعلم حينئذ أنه الحق.

فالأول: حال من رأى بعينه ما دُعي إليه وأُخبر به.

والثاني: حال من علم صدق المخبر وتيقنه، وقال يكفيني خبره؛ فهو في مقام الإيمان، والأول في مقام الإحسان.

هذا قد وصل إلى علم اليقين، وترقَّي قلبه منه إلى منزلة عين اليقين. وذاك معه التصديق الجازم الذي خرج به من الكفر ودخل به في الإسلام))[2]. انتهى.

ثانياً: ومن هذه الطرق الموصلة لليقين بمعنى لا إله إلا الله أيضاً ما ذكر شيخ

---

(1) انظر: (ص: 277، 278).

(2) الفوائد (ص: 17 ـ 18).

الإسلام ـ رحمه الله حيث يقول: ((وأما كيف يحصل اليقين فبثلاثة أشياء:

أحدها: تدبر القرآن.

والثاني: تدبر الآيات التي يحدثها الله في الأنفس والآفاق التي تبين أنه حق.

والثالث: العمل بموجب العلم. قال تعالى: ﴿ئو ئو ئۇ ئۇ ئۆ ئۆ ئۈ ئۈ ئې ئې ئېئى ئى ئد ی ی ی □ □ □﴾ [فصلت: 53]. والضمير عائد على القرآن كما قال تعالى: ﴿ۈ ۇ ۋ ۋ ۅ ۅ ۉ ۉ ې ې ې ې د د ئا ئا ئە ئە ئو ئو ئۇ ئۇ ئۆ ئۆ ئۈ ئۈ ئې ئې ئېئى﴾ الآية))[1].

فهذه الطرق التي ذكرها شيخ الإسلام ـ رحمه الله ـ إذا تأمَّلتها وجدتها تصب في معين التوحيد الذي هو العلم بمعنى شهادة أن لا إله إلا الله.

فأول هذه الطرق تدبر القرآن، والقرآن إنما هو في تقرير التوحيد بالبراهين التي هي المقاييس العقلية المفيدة لليقين.

والثاني: هو تدبر الآيات التي يحدثها الله في الأنفس والآفاق؛ فإن ذلك أيضاً مما يحصِّل اليقين بألوهية الله تعالى واستحقاقه للعبادة، ولذا كثيراً ما ينبه الله تعالى بأفعال ربوبيته ليشير بذلك إلى وجوب الإيقان بإلهيته، وهذا كثير في القرآن ليس هذا موضع بسطه. ونذكر من ذلك ـ على سبيل المثال ـ قوله تعالى: ﴿ۇ ۇ ڭ ڭ﴾ [إبراهيم: 10] والمراد: أفي إلهيته وتفرده بوجوب العبادة له شك وهو الخالق لجميع الموجودات، ولا يستحق العبادة إلا هو وحده لا شريك له[2]؟ أي: الواجب أن يحصل لكم اليقين بذلك.

والثالث: العمل بموجب العلم فإن ذلك مما يحصل به اليقين أيضاً؛ ((فإن العمل بموجب العلم يثبته ويقرره، ومخالفته تضعفه بل قد تذهبه، قال الله تعالى: ﴿د ئا ئا ئە ئە﴾ [الصف: 5]، وقال تعالى: ﴿□ □ □ □ □ □ □ □ □ □﴾ [الأنعام: 110]، وقال تعالى: ﴿ٹ ٹ ٹ ٹ ٹ ٹ ڤ ڤ ڤ ڦ ڦ﴾ [النساء: 66]))[3].

ومن هذه الطرق أيضاً الموجبة لليقين: قوة أدلة التوحيد الواردة على القلب

---

(1) مجموع الفتاوى (330/3 ـ 331).

(2) تفسير ابن كثير (506/2).

(3) مجموع الفتاوى (332/3 ـ 333).

وتضافرها[1].

فمتى وصل هذا اليقين إلى القلب امتلأ نوراً وإشراقاً، وانتفى عنه كل ريب وشك وسخط، وَهَمٍّ وغمٍّ. فامتلأ محبة لله، وخوفاً منه، ورضىً به وشكراً له، وتوكلاً عليه، وإنابة إليه. فهو مادة جميع المقامات والحامل لها[2].

قال الحافظ ابن رجب: ((فمن حقق اليقين، وثق بالله في أموره كلِّها، ورضي بتدبيره له، وانقطع عن التعلُّق بالمخلوقين رجاءً وخوفاً، ومنعه ذلك من طلب الدنيا بالأسباب المكروهة))[3].

فالحاصل أن اليقين من أعمال القلوب التي يتم بها تحقيق التوحيد أصله وكماله؛ فلا نجاة إلا به؛ وهو ـ كما قال ابن القيم ـ رحمه الله ـ ((من الإيمان بمنزلة الروح من الجسد، وبه تفاضل العارفون، وفيه تنافس المتنافسون وإليه شمَّر العاملون، وعمل القوم إنما كان عليه، وإشارتهم كلها إليه))[4]. انتهى

---

(1) انظر: القوانين الفقهية لابن جزي (ص: 321).

(2) مدارج السالكين (398/2).

(3) جامع العلوم والحكم (ص: 545).

(4) مدارج السالكين (397/2).

المبحث الخامس: الأدلة على كون اليقين من شروط شهادة أن لا إله إلا الله.

الأدلة على اشتراط اليقين لصحة شهادة التوحيد لا إله إلا الله جعلتها على قسمين: أدلة نقلية وأخرى عقلية؛ فأما النقلية فهي قسمان أيضاً: أدلة من القرآن الكريم وأخرى من السنة المطهرة.

أولاً: الأدلة النقلية على اشتراط اليقين لصحة الشهادة:

أولاً: الأدلة من القرآن الكريم على اشتراط اليقين لصحة الشهادة:

الأدلة من القرآن الكريم على اشتراط اليقين كثيرة، منها:

1. قوله تعالى: ﴿ ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ﮱ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﴾ إلى قوله: ﴿ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ ﴾. [الحجرات: 15].

ووجه الاستشهاد بالآية واضح على اشتراط اليقين وهو: أن الله تعالى اشترط في صدق إيمانهم بالله ورسوله كونهم لم يرتابوا أي لم يشكوا[1]، والإيمان أصله شهادة أن لا إله إلا الله.

2. قوله تعالى: ﴿ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈ ﮉ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﮐ ﮑ ﮒ ﴾ [إبراهيم: 9].

وجه الاستشهاد بها: أنها دلت على أن سبب كفرهم وجحودهم هو شكهم فيما دعتهم إليه الرسل؛ والشك لا يكون إلا بعد علم، فدل هذا على أن كفرهم لم يكن سببه الجهل بل العلم الذي لا يقين معه. والرسل إنما دعتهم إلى تحقيق التوحيد الذي هو شهادة أن لا إله إلا الله كما أخبر تعالى عن جميع رسله أنهم دعوا إلى التوحيد كما في قوله: ﴿ ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ ﭟ ﭠ ﭡ ﴾ [الأنبياء:25]، وقوله: ﴿ ﭲ ﭳ ﭴ ﭵ ﭶ ﭷ ﭸ ﭹ ﭺ ﭻ ﭼ ﭽ ﴾ [النحل: 36].

ومما يبين ذلك أن الله تعالى قد حكى هذا الجواب عن قوم صالح ـ عليه السلام ـ لما نهاهم عن عبادة غير الله كما في قوله تعالى: ﴿ □ ﴾ [هود: 62].

---

(1) انظر: معارج القبول (419/2). وانظر: تفسير ابن سعدي (ص: 802).

قال الشوكاني في تفسيرها: ((والمعنى إننا لفي شك مما تدعونا إليه من عبادة الله وحده وترك عبادة الأوثان))[1].

3 . ومن أدلة القرآن أيضاً: الآيات التي تصف المؤمنين بأنهم أهل يقين وأن أهل الشرك والنفاق هم أهل تردد وشك وتخمين، وهي كثيرة؛ ومن ذلك قوله تعال في شأن المؤمنين: ﴿ٹ ٹ ڈ ڈ ڤ ڤ ڤ ڤ ڤ ڦ ڦ ڦ چ ﴾ [البقرة: 4]، مع قوله: ﴿چ چ چ چ چ چ ڇ ڇ ڍ ڍ ﴾ [السجدة: 24]، وقوله: ﴿ٿ ٿ ٿ ٿ ٹ ٹ ڈ ڈ ڤ ڤ ﴾ [الأنعام: 75]، وقال في شأن المنافقين: ﴿گ گ گ گ گ ڱ ڱ ڱ ڻ ڻ ڻ ۀ ۀ ہ ہ ﴾ [التوبة: 45]، وقال في شأن المشركين: ﴿ڌ ڌ ڎ ڎ ڎ ڈ ژ ژ ژ ڑ ک ک ک ک گ ﴾ [العنكبوت: 48]، وقال ﴿□ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ ﴾ [الروم:60]، وقال: ﴿□ ﴾ [الجاثية: 32].

فهذه الأدلة من القرآن فيها بيان ما عليه أهل الإيمان من التصديق واليقين بجميع ما أخبر الله به في كتابه أو على لسان رسله، ومن ذلك توحيده وإفراده بالعبادة الذي هو معنى الشهادة. كما أنها في المقابل تبيِّن ما عليه أهل الشرك والنفاق من الريب والشك والتردد في أخبار الله تعالى.

فهذه المشاكلة والمقابلة تدل على أن اليقين وصف اعتباري في صحة الإيمان.

4 . ومن الأدلة أيضاً لتقرير هذا الشرط قوله تعالى: ﴿ہ ہ ھ ھ ھ ھ ے ے ۓ ۓ ڭ ڭ ڭ ڭ ۇ ۇ ۆ ۆ ﴾ [الحج: 62]. فقوله الحق إشارة إلى اليقين بمدلول هذه الكلمة.

يقول العلامة ابن باز . رحمه الله تعالى .: ((فلا بد من التصديق بالقلب واليقين بأنه لا معبود حق إلا الله ... قال تعالى : ﴿ہ ہ ھ ھ ھ ھ ے ے ۓ ۓ ڭ ڭ ڭ ڭ ۇ ۇ ۆ ۆ ﴾)) انتهى محل الغرض[2].

---

(1) فتح القدير (733/2)، وانظر: روح المعاني للألوسي (287/6).

(2) مجموع فتاوى ومقالات متنوعة للشيخ ابن باز، القسم الأول، العقيدة (228/1) ط: دار الوطن، جمع وترتيب أ.د عبد الله بن محمد بن أحمد الطيار.

ثانياً: الأدلة من السنة على اشتراط اليقين لصحة الشهادة:

الأدلة من السنة على اشتراط اليقين لصحة شهادة التوحيد لا إله إلا الله كثيرة، ومن تلك الأدلة:

1 . ما ورد في الصحيح عن أبي هريرة ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: «أشهد أن لا إله إلا الله وأني رسول الله، لا يلقى الله بهما عبد غير شاك فيهما إلا دخل الجنة». وفي رواية: «لا يلقى الله بها عبد غير شاك فيحجب عن الجنة»[1].

2 . قوله ﷺ لأبي هريرة ﷺ: «اذهب بنعلي هاتين فمن لقيت من وراء هذا الحائط يشهد أن لا إله إلا الله مستيقناً بها قلبه فبشره بالجنة»[2].

3 . قوله ﷺ فيما رواه عنه معاذ ﷺ أنه قال: «ما من نفس تموت وهي تشهد أن لا إله إلا الله وأني رسول الله يرجع ذلك إلى قلب موقن إلا غفر الله لها»[3].

4. وعنه في حديث آخر أنه قال حين حضرته الوفاة: أخبركم بشيء سمعته من رسول الله ﷺ لم يمنعني أن أحدثكموه إلا أن تتكلوا، سمعته يقول: «من شهد أن لا إله إلا الله مخلصاً من قلبه أو يقيناً من قلبه لم يدخل النار أو دخل الجنة»[4]. وفي رواية: «من قال لا إله إلا الله مخلصاً ويقيناً من قلبه دخل الجنة ولم تمسه النار»[5].

5 . ما جاء عن عثمان بن عفان ﷺ قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «إني لأعلم كلمة لا يقولها عبد حقاً من قلبه فيموت على ذلك إلا حرّم على النار». قال عمر بن الخطاب: ألا أحدثكم ما هي؟ هي كلمة الإخلاص التي ألزمها الله تبارك وتعالى محمداً ﷺ وأصحابه، وهي كلمة التقوى ألاص[6] عليها نبي الله ﷺ عمَّه أبا طالب عند الموت:

---

(1) أخرجه مسلم في كتاب الإيمان (56/1 . 57)، ح (44، و45).

(2) أخرجه مسلم في كتاب الإيمان (60/1)، ح (52).

(3) أخرجه أحمد في مسنده (229/5) وابن حبان في صحيحه برقم (203) كما في الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان (433/1).

(4) أخرجه أحمد في المسند (236/5) عن ابن عيينة عن عمرو بن دينار عن جابر. وهو صحيح بهذا الإسناد.

(5) أخرجه أبو نعيم في الحلية (جـ312/7).

(6) ألاص من اللوص يقال: ألصته على الشيء أُليصه مثل راودته عليه وداورته. لسان العرب (357/12). وانظر: التهذيب للأزهري (240/12).

شهادة أن لا إله إلا الله))[1].

6 . قوله ﷺ لجابر رضي الله عنه: «اذهب فناد في الناس إنه من شهد أن لا إله إلا الله موقناً أو مخلصاً فله الجنة»[2].

7. ما جاء عن شداد بن أَوْس رضي الله عنه عن النبي ﷺ أنه قال: ((سيد الاستغفار أن تقول: اللهم أنت ربي لا إله إلا أنت خلقتني وأنا عبدك، وأنا على عهدك ووعدك ما استطعت أعوذ بك من شر ما صنعتُ، أبوءُ لك بنعمتك عليَّ وأبوء بذنبي فاغفر لي فإنه لا يغفر الذنوب إلا أنت، قال: ومن قالها من النهار موقناً بها فمات من يومه، قبل أن يمسي فهو من أهل الجنة، ومن قالها من الليل وهو موقن بها فمات قبل أن يصبح فهو من أهل الجنة))[3].

8 . ما جاء عن عمران بن حصين رضي الله عنه أنه قال: ألا أحدثكم حديثا لم أحدث به أحداً منذ سمعته من رسول الله مخافة أن يتكل الناس عليه. سمعت رسول الله ﷺ يقول: «من علم أن الله ربه وأني نبيه موقناً من قلبه . وأومأ بيده إلى جلده . حرمه الله على النار أو حرم الله جلده على النار»[4].

9 . ما جاء في بعض روايات حديث البراء بن عازب رضي الله عنه في إثبات عذاب القبر: «وأما المنافق والكافر والمرتاب فيقال له: ما كنت تقول في هذا الرجل؟ فيقول: لا أدري كنت أقول كما يقول الناس، فيقال له: لا دريت ولا تليت، ويضرب بمطارق من حديد ضربة، فيصيح صيحة يسمعها من يليه غير الثقلين»[5].

هذا الحديث استدل به الشيخ عبد الرحمن بن حسن آل الشيخ على أن الشاك لا

---

(1) أخرجه الضياء في المختارة (249)، وابن حبان في صحيحه (434/1)، والحاكم في المستدرك (143/1) وقال: صحيح على شرط الشيخين، ووافقه الذهبي في التلخيص.

(2) ذكره صاحب كنز العمال برقم (144) وقال عنه: صح. . أي صحيح الإسناد . كما في كنز العمال (50/1).

(3) أخرجه البخاري في كتاب الدعوات، باب فضل الاستغفار (جـ187/7 . 188) ح (6306).

(4) أخرجه البزار في المسند (238/9). قال الهيثمي في مجمع الزوائد (جـ22/1): رواه البزار وفي إسناده عمران القصير وهو متروك.

(5) ذكر هذا الدليل المعلمي في رفع الاشتباه (ص: 68) مستدلاً به على شرط اليقين لصحة الشهادة.

قلت: والحديث جاء في صحيح البخاري من رواية أسماء عن أختها عائشة . رضي الله عنها .، بالشك، ولفظه: «وأما المنافق أو المرتاب» . لا أدري أي ذلك قالت أسماء . فيقول: «لا أدري»، سمعت الناس يقولون شيئاً فقلته. [صحيح البخاري، كتاب العلم، باب من أجاب الفتيا بإشارة اليد والرأس] (جـ35/1) ح (86).

تنفعه شهادة أن لا إله إلا الله[1].

هذه بعض الأدلة من السنة على اشتراط اليقين لصحة شهادة التوحيد لا إله إلا الله. ووجه الاستشهاد ظاهر جداً بها على ذلك، وهو أن النبي ﷺ قيَّد الانتفاع بالشهادة في هذه الأحاديث بأن يقولها العبد وهو مستيقن بمعناها؛ فمن يقولها وهو شاك فيما دلت عليه من إخلاص التوحيد لله تعالى فهي لا تنفعه عند الله تعالى.

يقول الشيخ عبد الرحمن بن حسن آل الشيخ رحمه الله: ((ومما قيِّدت به في الحديث قوله ﷺ: «غيرَ شاكٍّ»، فلا تنفع إلا من قالها بعلم ويقين))[2] انتهى.

ثانياً: الأدلة العقلية على اشتراط اليقين لصحة الشهادة:

دلالة العقل على اشتراط اليقين تظهر في الأمور التالية:

1 ـ أنه لما تقرَّر أن العلم شرط لصحة هذه الكلمة، والعلم قد يكون معه الشك والريب احتيج إلى ما ينفي هذا الشك والريب ليصبح العبد موقناً مؤمناً.

يقول أبو بكر بن طاهر: ((العلم تعارضه الشكوك، واليقين لا شك فيه))[3].

2 ـ أن الإيمان مشتق من الأمن الذي هو الإقرار والطمأنينة والثقة كما قرر ذلك شيخ الإسلام ـ رحمه الله ـ[4]، والطمأنينة والثقة من لوازم اليقين لا تحصلان إلا به. فثبت أن اليقين داخل في حقيقة الإيمان لا يصح الإيمان إلا به.

3 ـ أن الإيمان لا يصح إلا مع الاعتقاد، والاعتقاد توطين النفس على أحد الأمرين[5]، وذلك لا يكون إلا مع اليقين؛ فوجب أن لا يثبت الإيمان إلا باليقين.

4. أن الكفر لما كان يحصل بالشك والريب، والشك لا ينتفي إلا باليقين؛ فصح أنه محتاج إليه لنفي كفر الشك والريب ـ إن وجد ـ؛ فوجب أن لا يثبت الإيمان إلا باليقين.

مسألة:

إذا تقرر أن اليقين شرط في أصل الإيمان بدلالة الكتاب والسنة والعقل فما معنى

---

(1) الدرر السنية (255/2).

(2) قرة عيون الموحدين (ص: 28).

(3) مدارج السالكين (398/2).

(4) انظر: الصارم المسلول (967/3)، ومجموع الفتاوى (530/7).

(5) انظر: المنهاج في شعب الإيمان للحليمي (145/1).

قوله ﷺ: «نحن أحق بالشك من إبراهيم ﷺ إذ قال: رب أرني كيف تحيي الموتى؟ قال: ﴿پ پ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ﴾ [البقرة: 260]»[1]؟

أجاب أهل العلم عن هذا الحديث بأجوبة عِدَّة؛ فمن أظهرها ما يلي:

الجواب الأول: أن معناه أن الشك مستحيل في حق إبراهيم عليه السلام؛ فإنَّ الشك لو كان متطرقاً إلى الأنبياء لكنت أنا أحق به من إبراهيم، وقد علمتم أني لم أشك، فاعلموا أن إبراهيم لم يشك.

قال الشرَّاح: وإنما قال ذلك تواضعاً منه ﷺ، أو من قبل أن يُعْلَمه الله بأنه أفضل من إبراهيم عليه السلام [2].

الجواب الثاني: أنه خرج مخرج العادة في الخطاب، فإنَّ من أراد المدافعة عن إنسان قال للمتكلم فيه: ما كنت قائلاً لفلان أو فاعلاً معه فقله لي وافعله معي، ومقصوده لا تقل ذلك فيه[3].

الجواب الثالث: أن إبراهيم عليه السلام سأل زيادة اليقين، وذلك بأن يعلم بالعَيان ما علم بالدليل، ومعلوم أن بين العِلمين في العادة من انتفاء الشكوك تبايناً، فعبَّر ﷺ عن المعنى الذي بين العِلمين بالشك مجازاً، ولم يُرد حقيقة الشك[4].

الجواب الرابع: أن إبراهيم عليه السلام إنما أراد بسؤاله اختبار منزلته عند ربه في إجابة دعائه، فسأل ربه أن يخرق له العادة، ويحيي له الموتى، ليعلم بذلك قدر منزلته عند الله تعالى. وعلى هذا القول يكون معنى قوله تعالى: ﴿ پ ﭙ﴾ أي: تصدِّق بعظم منزلتك عندي واصطفائك وخلتك. فيكون التقدير: نحن أولى أن نختبر حالنا عند الله من إبراهيم عليه السلام.

---

(1) أخرجه البخاري في كتاب تفسير القرآن، باب: ﴿ٱ ٻ ٻ ٻ ٻ پ پ پ﴾ (جـ192/5) رقم (4537)، وفي كتاب أحاديث الأنبياء (11 . باب قول الله عز وجل: ﴿□ □ □ □﴾ (جـ143/4) ح (3372) بدون لفظة (الشك) ونبه الحافظ ابن حجر . رحمه الله . أنها سقطت من بعض الروايات كما في الفتح (474/6). وأخرجه مسلم في كتاب الإيمان من صحيحه (133/1) ح (238).

(2) نقله النووي . رحمه الله . في المنهاج (شرح صحيح مسلم) (جـ360/2) عن الإمام أبي إبراهيم المزني صاحب الشافعي، وجماعة من العلماء. وانظر: فتح الباري (413/6).

(3) المنهاج (شرح صحيح مسلم) (جـ360/2).

(4) إكمال المعلم بفوائد مسلم للقاضي عياض (464/1).

على جهة الإشفاق منه ﷺ والتواضع لله تعالى[1].

الجواب الخامس: هو ما ذكر شيخ الإسلام ـ رحمه الله ـ.

قال: ((قد قيل في قوله «نحن أحق بالشك من إبراهيم» أنه جعل ما دون طمأنينة القلب التي طلبها إبراهيم شكاً وإن كان إبراهيم موقناً ليس عنده شك يقدح في يقينه. ولهذا لما قال له ربه: ﴿ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ ﭟ﴾))[2].

قلت: وهو يدخل في الجواب الثالث.

الجواب السادس: أن ذلك على ظاهره، والمراد بالشك فيه الخواطر التي لا تثبت، فهو مبني على نفي الشك. وهذا اختيار ابن جرير الطبري كما في تفسيره[3].

الجواب السابع: أن الشك على ظاهره، وكان ذلك منه قبل النبوة[4].

هذا أظهر ما قيل من أجوبةٍ في معنى الحديث[5]، والأول أحسنها وأصحها، والأخير أضعفها؛ لأن الشك في أصول الإيمان لا يمكن أن يتطرَّق إلى أنبياء الله تعالى، فهم معصومون منه، ومن الكفر وسائر الكبائر.

قال الحافظ ابن حجر ـ رحمه الله ـ:

((وأما الشك المصطلح ـ وهو التوقف بين أمرين من غير مزية لأحدهما على الآخر ـ فهو منفي عن الخليل قطعاً، لأنه يَبعُد وقوعه ممن رسخ الإيمان في قلبه، فكيف بمن بلغ رتبة النبوة؟))[6]. انتهى.

وقال القاضي عياض ـ رحمه الله ـ في حق نبيِّنا ﷺ خاصة وفي حق الأنبياء قبله عامة:

((فصل: في حكم عقد قلب النبي ﷺ من وقت نبوته: اعلم ـ منحنا الله وإياك توفيقه ـ أن ما تعلَّق منه بطريق التوحيد، والعلم بالله، وصفاته، والإيمان به، وبما أوحي إليه فعلى

---

(1) انظر: إكمال المعلم (464/1)، والشفا للقاضي عياض (جـ98/2).

(2) مجموع الفتاوى (11/23).

(3) انظر: جامع البيان (630/4)، وفتح الباري لابن حجر (411/6).

(4) حكاه الحافظ ابن حجر عن بعض السلف كما في فتح الباري (411/6).

(5) ولمزيد من أجوبة أهل العلم ينظر: الشفا للقاضي عياض (98/2).

(6) فتح الباري (413/6).

غاية المعرفة، ووضوح العلم واليقين، والانتفاء عن الجهل بشيء من ذلك، أو الشك، أو الريب فيه، والعصمة من كل ما يضاد المعرفة بذلك واليقين؛ هذا ما وقع إجماع المسلمين عليه؛ ولا يصح بالبراهين الواضحة أن يكون في عقود الأنبياء سواه))[1].

---

(1) الشفا (جـ2/97).

المبحث السادس: أقوال أهل العلم في اعتبار شرط اليقين لصحة الشهادة:

أقوال أهل العلم في اعتبار اليقين قيداً تصح به الشهادة كثيرة جداً؛ والإحاطة بجميعها من الصعوبة بمكان، وسأقتصر على ذكر أمثلة منها.

فمن هذه الأقوال قول عبد الله بن مسعود رضي الله عنه: ((اليقين الإيمان كله))[1].

ومراد ابن مسعود رضي الله عنه كما قال الحافظ ابن حجر ـ رحمه الله ـ ((أن اليقين هو أصل الإيمان، فإذا أيقن القلب انبعثت الجوارح كلها للقاء الله بالأعمال الصالحة))[2]. فعبر بالأصل عن الجميع، كقوله الحج عرفة، والمراد أصل الحج ومعظمه عرفة[3].

وهذا الأثر ظاهر في اشتراط اليقين لصحة الشهادة، لأن أصل الإيمان هو الشهادتان، فيكون اليقين داخلاً في حقيقتهما.

كما أن فيه الإشارة إلى علاقة اليقين بالإيمان من حيث أصله وكماله؛ فأصله شرط صحةٍ في الإيمان، وكماله شرط كمال فيه. فشجرة اليقين تثمر الإيمان الكامل بحسب قوة اليقين في القلب، فكلما قوي هذا اليقين انبعثت الجوارح بالأعمال الصالحة التي يكمل بها الإيمان ويزداد بها عن أصله.

يقول الحافظ ابن رجب ـ رحمه الله ـ: ((وهذا مما يتعلق به ـ يعني أثر ابن مسعود رضي الله عنه المتقدم ـ من يقول: إن الإيمان هو مجرد التصديق، حيث جعل اليقين الإيمان كله، فحصره في اليقين. ولكن لم يُرِد ابن مسعود أن ينفي الأعمال من الإيمان، إنما مراده أن اليقين هو أصل الإيمان كله، فإذا أيقن القلب بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، انبعثت الجوارح كلُّها للاستعداد للقاء الله تعالى بالأعمال الصالحة، فنشأ ذلك كله عن اليقين))[4].

---

(1) علقه البخاري في كتاب الإيمان، باب قول النبي ﷺ: «بني الإسلام على خمس» (ج9/1).

قال الحافظ ابن حجر وصله الطبراني بسند صحيح، وبقيته: «الصبر نصف الإيمان». وأخرجه أبو نعيم في الحلية، والبيهقي في الزهد من حديثه مرفوعاً، ولا يثبت رفعه. [فتح الباري (48/1)].

وقال الهيثمي في مجمع الزوائد (57/1): رواه الطبراني في الكبير ورجاله رجال الصحيح؛ باب في حقيقة الإيمان وكماله. انتهى.

(2) فتح الباري (48/1).

(3) عمدة القاري (115/1).

(4) أورده ابن رجب في فتح الباري (14/1).

ومن الأقوال أيضاً في اعتبار شرط اليقين ما جاء عن ابن عمر ـ رضي الله عنهما ـ: ((لا يبلغ العبد حقيقة التقوى حتى يدع ما حاك في الصدر))[1].

وهذا الأثر ظاهر في اشتراط اليقين أيضاً؛ لأن ما حاك في الصدر هو الشك والتردد. فبيَّن ابن عمر ـ رضي الله عنهما ـ أن العبد لا ينال حقيقة التقوى حتى يدع هذا الشك فيحل محلّه اليقين، والتقوى هي ثمرة التوحيد والإيمان كما في قوله تعالى: ﴿ﮒ ﮓ ں ں ڻ ڻ ٹ ٹ ۀ ۀ ہ ہ ﮩ ﮪ ھ ھ ﮬ ے ے ۓ ۓ ﮰ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ﴾ إلى قوله: ﴿ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ﴾ [البقرة: 21 ـ 22]؛ فدل ذلك على شرطية اليقين لصحة التوحيد.

ومن الأقوال أيضاً في اعتبار اليقين شرطاً في صحة الإيمان الذي هو شهادة أن لا إله إلا الله ومقتضاها قول سفيان الثوري ـ رحمه الله ـ: ((لو أن اليقين وقع في القلب كما ينبغي لطارت القلوب اشتياقاً إلى الجنة وهرباً من النار))[2].

فهذا الأثر دل على أن اليقين أصل الإيمان الذي في القلوب، فإذا رسخ أثمر الأعمال الموجبة لدخول الجنة، وهكذا الإيمان فإنه إذا استقر في القلوب انبعثت الجوارح كلها بالأعمال الصالحة. فدل على أنهما شيء واحد، وإن كان الإيمان أشمل وأعم من اليقين؛ فاليقين من حقائق الإيمان وأجزائه وأفراده، والإيمان من مقتضيات اليقين ولوازمه؛ فبينهما تلازم.

ومن أقوال أهل العلم أيضاً في اعتبار شرط اليقين ما جاء عن الآجري ـ رحمه الله ـ حيث يقول: ((أما بعد؛ اعلموا ـ رحمنا الله وإياكم ـ أن الله تعالى بعث محمداً ﷺ إلى الناس كافة ليقروا بتوحيده فيقولوا: لا إله إلا الله، محمداً رسول الله، فكان من قال هذا موقناً من قلبه، وناطقاً بلسانه أجزأه، ومن مات على هذا فإلى الجنة))[3].

قلت: وهو ظاهر في اشتراط اليقين حيث قيَّد إجزاء هذه الشهادة بأن يقولها العبد موقناً من قلبه.

ومن أقوال أهل العلم في اعتبار شرط اليقين أيضاً ما جاء عن ابن حبان ـ رحمه الله

(1) أخرجه البخاري في أول كتاب الإيمان (جـ9/1).

(2) أورده الحافظ ابن رجب في فتح الباري (14/1)، والحافظ في الفتح (48/1).

(3) الشريعة (552/2 ـ 553).

ـ قال: ((ذكر البيان بأن الجنة إنما تجب لمن شهد لله جلّ وعلا بالوحدانية، وكان ذلك عن يقين من قلبه، لا أن الإقرار بالشهادة يوجب الجنة للمُقِرِّ بها دون أن يُقِرَّ بها بالإخلاص))[1].

ثم قال عقبه: ((ذكر البيان بأن الجنة إنما تجب لمن أتى بما وصفنا عن يقينٍ من قلبه ثم مات على ذلك))[2].

وقول ابن حبان ظاهر في اشتراط اليقين لصحة الشهادة حيث نص على أن الجنة لا تجب إلا لمن شهد لله بالتوحيد وكان موقناً بما شهد به.

ومن أقوال أهل العلم في اعتبار شرط اليقين أيضاً ما جاء عن الإمام البربهاري ـ رحمه الله ـ حيث يقول: ((كما أن شهادة أن لا إله إلا الله لا تقبل من صاحبها إلا بصدق النية وخالص اليقين))[3].

وقول الإمام البربهاري ـ رحمه الله ـ ظاهر جداً في اشتراط اليقين لصحة الشهادة حيث نص على أن الشهادة لا تقبل إلا باليقين الخالص.

ومن أقوال أهل العلم الدالة على اشتراط اليقين أيضاً ما جاء عن أبي منصور الأزهري[4] ـ رحمه الله ـ قال: ((وفي قول الله تعالى: ﴿ﮪ ﮫ ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ﮱ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ﴾ [الحجرات: 15] ما يبيّن أن المؤمن هو المتضمن لهذه الصفة وأن من لم يتضمن هذه الصفة فليس بمؤمن؛ لأن ((إنما)) في كلام العرب تجيء لتثبيت شيء ونفي ما خالفه))[5].

قلت: وَنَقَل أيضاً عن الخليل بن أحمد ـ رحمه الله ـ أن الإيمان هو الطمأنينة[6]. وهذا أيضاً مما يدل على أن اليقين معتبر عنده في الإيمان، لأن الطمأنينة فرع اليقين.

---

(1) الإحسان في ترتيب صحيح ابن حبان (429/1).

(2) المصدر نفسه (430/1).

(3) شرح السنة للبربهاري مع شرحه إرشاد الساري للنجمي (ص: 190).

(4) هو: المفسر اللغوي محمد بن أحمد بن الأزهر بن طلحة أبو منصور الأزهري، الهروي الشافعي. من مشايخه: البغوي، وابن أبي داود بن السرَّاج. من تلامذته: أبو عبيد الله الهروي، وأبو ذرٍ عبد بن حميد الحافظ وغيرهما. وكان رأساً في اللغة والفقه، ثقة، ثبتاً، ديناً، توفي سنة (307) هـ.

انظر: سير أعلام النبلاء (315/16 ـ 317)، وطبقات الشافعية للسبكي (63/3 ـ 65).

(5) التهذيب للأزهري (515/15).

(6) نفس المصدر (515/15).

وقال البغدادي في اعتبار شرط اليقين لصحة الشهادة: ((ولهذه الشهادة شروط منها: أنها لا تقبل ولا يثاب عليها صاحبها إلا إذا عرف صحتها، وقالها عن معرفة وتصديق بالقلب))[1].

فقوله ـ رحمه الله ـ ((إلا إذا عرف صحتها)) إشارة إلى شرط اليقين لأن المعرفة بكونها صحيحة لا يكون إلا مع اليقين. ولذا نجد بعض أهل العلم يعبر بأن الشك والتوقف في معنى الشهادة جهل بالمعنى[2].

وقال القرطبي ـ رحمه الله ـ في اعتبار اليقين شرطاً لصحة الشهادة: ((باب: لا يكفي مجرد اللفظ بالشهادتين، بل لا بد من استيقان القلب))[3].

وقال شيخ الإسلام ـ رحمه الله ـ في اعتباره: ((فأما اليقين الذي هو صفة العبد، فذاك قد فعله من حين عبد ربه[4]، ولا تصح العبادة إلا به، وإن كان له درجات متفاوتة))[5].

وقال ابن القيم ـ رحمه الله ـ مبيناً منزلته من الإيمان ((وهو من الإيمان بمنزلة الروح من الجسد، وبه تفاضل العارفون، وفيه تنافس المتنافسون، وإليه شمّر العاملون ... فاليقين روح أعمال القلوب التي هي روح أعمال الجوارح))[6].

وممن نص أيضاً على أن اليقين شرط لصحة الشهادة: الشيخ عبد الرحمن بن حسن آل الشيخ[7]، والشيخ عبد اللطيف بن عبد الرحمن آل الشيخ[8] والشيخ حافظ حكمي[9]، والمعلمي[10] وابن سحمان[1].

---

(1) أصول الدين (ص: 188).

(2) انظر: الدرر السنية (523/11)، والكفر الذي يعذر صاحبه بالجهل لأبابطين (ص: 15).

(3) المفهم (204/1).

(4) يعني عثمان بن مظعون لما مات، فقال النبي ﷺ «أما عثمان فقد أتاه اليقين من ربه» الحديث، وهو مخرَّج في غير الصحيحين أخرجه أحمد في المسند (436/6)، والطبراني في الكبير (139/25).

(5) الاستقامة (418/1). وانظر: مجموع الفتاوى (86/20).

(6) مدارج السالكين (398/1).

(7) انظر: فتح المجيد (ص: 114).

(8) انظر: مصباح الظلام (ص: 165).

(9) انظر: معارج القبول (418/2).

(10) انظر: رفع الاشتباه (ص: 35).

هذه بعض أقوال أهل العلم في اشتراط اليقين لصحة الشهادة، وهي ظاهرة في ذلك. وهذا مما يدل على أن لهذا الاشتراط أصلاً في كلامهم.

(1) كما في داليته ضمن ديوان عقود الجواهر المنضدة الحسان (ص: 358).

المبحث السابع: ما ينافي شرط اليقين بشهادة أن لا إله إلا الله وينقضه.

اليقين بمدلول لا إله إلا الله ـ كما تقدم ـ عبادة قلبية لا تصح الشهادة إلا بها. وكل عبادة فلها ما ينقضها؛ فينفي أصلها أو يُبطل أجرها. فالصلاة ـ مثلاً ـ لها نواقض لا تصح بوجودها، وكذلك اليقين فله ما ينقضه فيذهب بأصله وحقيقته. وفي هذا المبحث سأتعرّض إلى بيان ما يناقض هذا اليقين وينافيه، وذلك من خلال المطلبين التاليين:

المطلب الأول: الشك في وجود الله تعالى.

الشك في وجود الله تعالى صورته أن يقول: أنا اعتقدت وجود الله تعالى، وذلك احتياطاً لنفسي، فإن يكن حقاً وكان بعد الموت بعث وحساب وجنة ونار فقد فزت وأفلحت، وإن لم يكن من ذلك شيء لم يضرّني.

وهو كفر، لأنه تردد ينافي الاعتقاد الذي هو توطين النفس على أحد الأمرين، والإسلام لا يصح إلا مع الاعتقاد والجزم المطابق للواقع؛ فثبت أنه كفر[1].

وأيضاً: ((فإن ما ضاد العلم بالله ضاد الإيمان به، والشك فيه مضاد للعلم به، كما أن الجهل به مضاد له. فلما استحال وجود الإيمان به مع جحده والجهل به استحال وجوده مع الشك فيه والارتياب به))[2].

ومن الجدير بالذكر هنا أن أصل العلم بوجود الله تعالى فطري ضروري لا يمكن دفعه بشكٍ أو بجهل، ولكن من الناس من تفسد فطرته فيعرض له الشك في وجود الله تعالى، أو قد يقول ذلك على سبيل الجحود والإنكار وهو غير معتقدٍ له في الباطن كما وقع من فرعون حيث قال لهامان كما حكى عنه تعالى: ﴿ک ک ک گ گ گ گ گ گ گ گ گ گ گ گ گ ں ں ے﴾ [غافر: 36 . 37] فشك في وجود الله ـ تعالى ـ ظاهراً، وهو مقر بوجوده باطناً، ولذا خاطبه موسى خطاب من يوقن بأنه حق؛ كقوله: ﴿ۋ ۅ ۅ ۉ ۉ ې ې ې ې ى ى ئا ئا ئە ئە﴾ [الإسراء:102] ولما قال فرعون لموسى ﴿ٹ ٹ ٹ ٹ﴾ قال له: ﴿ڄ ڄ ڄ ڃ ڃ ڃ ڃ ڃ چ چ چ چ چ ڇ ڇ ڇ ڇ ڍ ڍ ڌ ڌ ڎ ڎ ڈ ڈ ژ ژ ڑ ڑ ک ک

(1) انظر: المنهاج في شعب الإيمان للحليمي (145/1).
(2) نفس المصدر (145/1).

ﮉ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏﮐ ﮑ ﮒ ﮓ ﮔ﴾[1] [الشعراء:23 ـ 28].

هذا، وبالرغم من أن الشك في وجود الله تعالى كفر صريح، فقد وجد ممن ينتسب إلى الإسلام من يقول بوجوبه، وذلك يحُكى عن أبي هاشم الجبائي من المعتزلة[2]، حيث ذهب إلى أن أول الواجبات الشك في وجود الله تعالى. قال: ((لتوقف القصد إلى النظر عليه))[3]. وتبعه على ذلك طائفة من أصحابه[4].

وقولهم باطل من وجوه عِدَّة:

الوجه الأول: أن هذا القول يقتضي إقرار الكفر، لأن الشك في وجود الله تعالى ـ كما تقدم كفر ـ، فالقول بوجوبه إقرار لوجوده، وذلك عين الإقرار للكفر.

الوجه الثاني: أن هذا القول يلزم منه أن لا يصح الإيمان إلا بالكفر.

يقول ابن حزم ـ رحمه الله ـ: ((فأقبح من قول هؤلاء[5] أنه لا يصح الإيمان إلا بالكفر، ولا يصح التصديق إلا بالجحد، ولا يوصل إلى رضاء الله ﷻ إلا بالشك فيه، وأن من اعتقد موقناً بقلبه وبلسانه أن الله تعالى ربه لا إله إلا هو، وأن محمداً رسول الله، وأن دين الإسلام دين الله، الذي لا دين غيره فإنه كافر مشرك ـ اللهم إنا نعوذ بك من الخذلان))[6].

الوجه الثالث: أنهم إن قصدوا بالوجوب الوجوب الشرعي فهو كذب وافتراء على الله تعالى؛ فإنه لم يأمر بذلك، ولا أمر بذلك رسولُه ﷺ. وإن قصدوا بالوجوب الوجوب العقلي فهو دليل على فساد عقولهم؛ فإن العقل الصحيح لا ينازع في الضروري[7].

الوجه الرابع: أن هذا القول بدعة في الإسلام لم يسبق المعتزلة أحد إليه، وكل بدعة فهي

---

(1) انظر: مجموع الفتاوى (16/328 ـ 334)، ومنهاج السنة (2/270).

(2) هو: عبد السلام بن الشيخ أبي علي محمد بن عبد الوهاب شيخ المعتزلة، أبو هاشم الجبائي له تصانيف على مذهب المعتزلة، سكن بغداد، وتوفي بها سنة إحدى وعشرين وثلاثمائة ولم يروِ شيئاً. انظر: تاريخ بغداد (11/55)، وميزان الاعتدال (4/352).

(3) شرح المقاصد (جـ1/48).

(4) انظر: المواقف للإيجي (1/167)، وشرح المقاصد (جـ1/48)، ودرء التعارض (7/353)

(5) يعني في مقابل قول الأشاعرة، ويريد قول المعتزلة.

(6) الفصل في الأهواء والملل والنحل (4/74). وانظر: درء التعارض (7/419).

(7) انظر: الصواعق المرسلة (4/1277 ـ 1278).

ضلالة باتفاق المسلمين.

الوجه الخامس: أن هذا القول مصادم للأدلة الشرعية الدالة على أن أول الواجبات النطق والإقرار بالشهادتين، وهي كثيرة[1]، وقد سبق ذكر طرفٍ منها[2].

وخلاصة القول أن الشك في وجود الله تعالى ـ على فرض وقوعه ـ يناقض اليقين بالمشهود له، الذي هو شرط لصحة الشهادة؛ فمن يشهد لأحدٍ، وهو يشك في وجود ذاته لم تقبل شهادته له.

ولكن يجب أن يفرَّق هنا بين الشك الاعتقادي وصريح الإيمان؛ فإن الشك الاعتقادي كفر، لأن الصدر قد انشرح به، بخلاف من يعتريه الشك وهو يدافعه عن قلبه، ونفسه تنفر عنه وتبغضه. كما في الحديث عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: جاء ناس من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم إلى رسول الله ﷺ فسألوه: إنا نجد في أنفسنا ما يتعاظم أحدنا أن يتكلم به. قال: «وقد وجدتموه؟» قالوا: نعم. قال: «ذلك صريح الإيمان»[3]. وفي لفظ آخر عنه: قال: جاء رجل إلى رسول الله ﷺ فقال: يا رسول الله إني أجد في نفسي الحديث لأن أخرَّ من السماء أحب إلي من أن أتكلم به. فقال «ذاك محض الإيمان»[4].

قال شيخ الإسلام ـ رحمه الله ـ في الشك الاعتقادي وبيان الفرق بينه وبين صريح الإيمان: ((مثل هذا ـ يعني الشك الاعتقادي ـ يعرض لمثل الجهم بن صفوان وأمثاله، فإنهم ذكروا أنه بقي أربعين يوماً لا يصلي حتى يثبت أن له رباً يعبده، فهذه الحالة كثيراً ما تعرض للجهيمة وأهل الكلام الذين ذمهم السلف والأئمة. وأما المؤمن المحض فيعرض له الوسواس، فتعرض له الشكوك والشبهات وهو يدفعها عن قلبه، فإن هذا لا بد منه كما ثبت في الصحيح: أن الصحابة قالوا يا رسول الله: إن أحدنا ليجد في نفسه ما لأن يحترق حتى يصير حممة، أو يخر من السماء إلى الأرض أحب إليه من أن يتكلم به. فقال: «أفقد

—

(1) انظر: درء التعارض (6/8 ـ 7)، ومدارج السالكين (134/1 ـ 135).

(2) انظر: (ص: 184 ـ 189).

(3) صحيح مسلم، كتاب الإيمان (119/1) ح (209).

(4) أخرجها ابن أبي عاصم في السنة (295/1) ح (654)، وابن مندة في الإيمان (471/2) ح (340). وصحح إسنادها الألباني كما في تخريجه لأحاديث السنة لابن أبي عاصم.

وجدتموه؟» قالوا: نعم. قال: «ذلك صريح الإيمان». وفي السنن من وجه آخر أنهم قالوا: إن أحدنا ليجد في نفسه ما يتعاظم أن يتكلم به. فقال: «الحمد لله الذي رد كيده إلى الوسوسة». قال غير واحد من العلماء: معناه أن ما تجدونه في قلوبكم من كراهة الوساوس والنفرة عنه وبغضه ودفعه هو صريح الإيمان»[1].

وليس المراد من الحديث أن ذات الوسوسة هي صريح الإيمان، بل ما يجدونه من النفرة والخوف والتعاظم في قلوبهم من أن يتكلموا به، ذاك هو صريح الإيمان؛ إذ هو دليل على صحة إيمانهم ويقينهم، لأن هذا الخوف ينافي الشك في الله تعالى[2].

فالكافر الشاك لا يجد هذا البغض وهذه النفرة في قلبه. ذاك هو الفرق بينه وبين المؤمن.

المطلب الثاني: الشك في استحقاق الله وحده للعبادة.

شهادة أن لا إله إلا الله تقتضي ـ كما تقدم ـ أن يوقن العبد بمدلولِها، ومدلولُها ـ كما تقدم ـ هو نفي استحقاق غير الله للعبادة، وإثبات هذا الاستحقاق لله تعالى؛ فمن شك في ذلك كفر.

والشك في استحقاق الله وحده للعبادة له صور، وهي:

الصورة الأولى: أن يقول: أنا اعتقدت استحقاق الله وحده للعبادة، وذلك احتياطاً لنفسي، فإن يكن حقاً وكان بعد الموت بعث وحساب وجنة ونار فقد فزتُ وأفلحتُ، وإن لم يكن من ذلك شي لم يضرّني[3].

الصورة الثانية: أن يتوقف في بطلان عبادة غير الله من الآلهة، ويدخل في هذه الصورة أن يشك في كفر من أشرك مع الله غيره من الآلهة[4].

الصورة الثالثة: أن يتوقف في صحة معنى الشهادة؛ فيقول: لا أقول أنه مستحق للعبادة ولا أقول أنه غير مستحق لها[5].

---

(1) شرح العقيدة الأصفهانية (ص: 167).

(2) انظر: إكمال المعلم بفوائد مسلم (428/1 ـ 429)، والمفهم (344/1 ـ 345).

(3) المنهاج للحليمي (145/1) بتصرف.

(4) انظر: الدرر السنية (523/11).

(5) انظر: البيان الأظهر في الفرق بين الشرك والكفر لعبد الله أبا بطين (ص: 37 ـ 38)، والشهادتان معناهما وما يستلزم كل منهما لابن جبرين (ص: 106).

أو كأن يقول: قلت هذه الكلمة، ولا أدري المعنى الذي انطوت عليه ولا أتصوّر صحته ولا فساده، ولا أدري ما أعتقد في ذلك بوجه ولا أعبِّر عنه بلساني ولا غيره، لأن التعبير عن الشيء فرع المعرفة به. وأنا لا أعرفه[1].

فالصورة الأولى ظاهرة في الشك والكفر الاعتقادي، لأنها تردد في النفس ينافي جزمها وإيقانها بأن الله وحده هو المستحق للعبادة، والشهادة لا تصح إلا مع الاعتقاد الجازم بمدلولها.

وأما الصورة الثانية فوجه الشك فيها أن صاحبها لم يعقد قلبه على معنى الشهادة، وهو كون الله وحده هو المستحق للعبادة، ففيه نَوْع تردد وشك في صحة المعنى.

يقول الشيخ عبد الرحمن بن حسن آل الشيخ: ((لو عرف العبد معنى لا إله إلا الله، لعرف أن من شك أو تردد في كفر من أشرك مع الله غيره أنه لم يكفر بالطاغوت))[2].

وأما الثالثة: فصاحبها لم يجزم بشيء، بل هو شاك في كلا الأمرين.

قلت: ومما يدخل تحت الشك الكفري الاعتقادي المناقض لأصل اليقين أيضاً الشك في صدق نبوة الرسول ﷺ، أو في وقوع البعث، أو في اعتقاد وجوب الواجبات، أو في اعتقاد تحريم المحرمات، لأن ذلك من لوازم اليقين بشهادة أن لا إله إلا الله.

يقول ابن سحمان ـ رحمه الله ـ: ((الشك هو التردد بين شيئين كالذي لا يجزم بصدق الرسول ولا كذبه، ولا يجزم بوقوع البعث ولا عدم وقوعه، ونحو ذلك كالذي لا يعتقد وجوب الصلاة ولا عدم وجوبها، أو لا يعتقد تحريم الزنا ولا عدم تحريمه، وهذا كفر بإجماع العلماء)). انتهى[3].

ومما يدخل تحت هذا الشك الكفري أيضاً عدم اليقين بالسنة والتشكيك في صحتها بحجة أنها ظنية الثبوت، كما يقع فيه طوائف من أهل الكلام وأهل العبادة والتصوف، وهو مذهب قد التزمه من يجعل مصدر التشريع واحداً هو القرآن؛ كطائفة القرآنيين، وسيأتي تفصيل هذه المسألة في شرط المحبة والقبول لأنهما الألصق مقاماً به.

إذا تقرر هذا فثمة مسألة أخرى مهمة لها ارتباط وثيق بشرط اليقين ناسب أن نشير

---

(1) المعيار المعرب (383/2).

(2) الدرر السنية (523/11) بتصرف يسير.

(3) كشف الشبهتين (ص: 92).

إلى حكمها، وهي مسألة الاستثناء في الإسلام ـ إذا أريد به الكلمة ـ، لأن الاستثناء ـ وهو قول الرجل أنا مسلم إن شاء الله ـ نوع شك ينافي اليقين(1).

فالسلف من الصحابة والتابعين على استحباب هذا الاستثناء في الإيمان وتركه في الإسلام. ومأخذهم في ذلك: ((أن الإيمان المطلق شامل لفعل كل ما أمر الله به، والبعد عن كلِّ ما نهى عنه، ولا يدَّعي أحد أنه جاء بذلك كله على التمام والكمال))(2).

وهذا بإزاء الإسلام فإن ما يستحق به العبد وصف الإسلام ـ وهو إتيانه بالشهادتين ـ مُتيقَّن لا شك فيه.

يقول شيخ الإسلام ـ رحمه الله ـ: ((...فإذا أريد بالإسلام الكلمة فلا استثناء فيه، كما نص عليه أحمد وغيره، وإذا أريد به من فعل الواجبات الظاهرة كلها، فالاستثناء فيه كالاستثناء في الإيمان، ولما كان كل مَنْ أتى بالشهادتين صار مسلماً متميزاً عن اليهود والنصارى تجري عليه أحكام الإسلام التي تجري على المسلمين، كان هذا مما يجزم به بلا استثناء فيه))(3).

وأضاف أيضاً: ((لكن الإسلام الذي هو أداء الخَمْس كما أُمِر به يقبل الاستثناء، فالإسلام الذي لا يستثنى فيه الشهادتان باللسان فقط فإنها لا تزيد ولا تنقص فلا استثناء فيها))(4).

قلت: ومما يلحق بالتلفظ بالشهادتين في ترك الاستثناء الإيمان الباطن الذي هو اعتقاد القلب، فهو أيضاً مما يعلمه الإنسان من نفسه قطعاً.

قال الآجري ـ رحمه الله ـ: ((هذا طريق الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ والتابعين لهم بإحسان، عندهم أن الاستثناء في الأعمال لا يكون في القول والتصديق في القلب، وإنما

---

(1) الاستثناء في الأصل له صورتان: الأولى هي قول الرجل أنا مؤمن أو مسلم إن شاء الله. والثانية: هي قول الرجل أنا مؤمن بكذا وكذا إلا بكذا. فالصورة الأولى هي المرادة هنا. أما الصورة الثانية فلا يختلف القول فيها لأن من شك أو استثنى في شيء جاء به النبي ﷺ فقد كفر.

(2) زيادة الإيمان ونقصانه وحكم الاستثناء فيه (462 ـ 463). وأصله في في شرح مجموع الفتاوى (446/7)، وشرح حديث جبريل عليه السلام (ص: 349).

(3) مجموع الفتاوى (415/7).

(4) مجموع الفتاوى (259/7). وانظر: هذه المسألة بطولها في مجموع الفتاوى (429/7) وما بعدها.

الاستثناء في الأعمال الموجبة لحقيقة الإيمان))[1].

ولما سئل الإمام أحمد ـ رحمه الله ـ عن المعرفة والقول، هل تزيد وتنقص؟ قال: لا، قد جئنا بالقول والمعرفة، وبقي العمل))[2].

ومسألة الاستثناء في الإيمان لا تأخذ حكم الشك فيه، لأن الاستثناء في الأمور المتيقنة جائز، كما في قوله تعالى: ﴿ۇ ۆ ۆ﴾ [الفتح: 27] وكما في قوله ﷺ: ((إني لأرجو أن أكون أخشاكم لله))[3] وقوله: «وإنا إن شاء الله بكم لاحقون»[4][5].

وخلاصة القول أن الاستثناء في الإيمان إذا كان على وجه الشك في الإيمان فهو لا يجوز، لأن الشك في الإيمان كفر، وأما إذا كان على غير معنى الشك مخافة واحتياطاً للعمل جاز.

أو يقال: إن الاستثناء إذا كان في أصل الإيمان لم يجز، لأن أصل الإيمان يدخل فيه الإيمان بالله والإيمان بالملائكة والإيمان بالكتب، والإيمان بالرسل، والإيمان بالبعث بعد الموت، فمن شك أو استثنى في شيء من ذلك: كفر. أما إذا كان الاستثناء في الكمال والتمام فهو مما يستحب مخافة تزكية النفس، واحتياطاً للعمل.

وقد ذكر الشيخ عبد الرحمن السعدي ـ رحمه الله ـ تحقيقاً نفيساً في مسألة الاستثناء في الإيمان، وهو: ترك الاستثناء إذا كان على وجه التقييد بأن يقول أنا مؤمن بالله، واستحبابه إذا كان على سبيل الإطلاق بأن يقول أنا مؤمن إن شاء الله. فقال ـ رحمه الله ـ في تفسير قوله تعالى: ﴿ٹ ٹ ٹ ٹ ٹ ڤ .....﴾ [البقرة: 136]: ((وفي قوله ﴿ٹ ٹ ٹ.... إلخ﴾ دلالة على جواز إضافة الإنسان إلى نفسه الإيمان على وجه التقييد بل على وجوب ذلك، بخلاف قوله: أنا مؤمن ونحوه، فإنه لا يقال إلا مقروناً بالاستثناء بالمشيئة، لما فيه من تزكيه النفس؛ لأن الإيمان المطلق يشمل القيام بالواجبات وترك المحرمات، فهو كقوله أنا متقي، أو وليٌّ، أو من أهل الجنة، وهذا التفريق هو مذهب

---

(1) الشريعة (656/2 ـ 657).

(2) رواها الخلال في السنة (ج581/3)، وانظر: درء التعارض (451/7)، ومجموع الفتاوى (408/7).

(3) أخرجه مسلم في كتاب الصيام (781/2) ح (1110).

(4) أخرجه مسلم في كتاب الجنائز (669/2) ح (974).

(5) انظر: السنة للخلال (595/3، 569)، مجموع الفتاوى (450/7).

محققي أهل السنة والجماعة))[1]. انتهى.

قلت: وما ذكره الشيخ السعدي ـ رحمه الله ـ جاء عن بعض السلف، فلما سئل الحسن البصري ـ رحمه الله ـ عن كونه مؤمناً. قال: ((الإيمان إيمانان؛ فإن كنت تسألني عن الإيمان بالله، وملائكته، وكتبه، ورسله، والجنة، والنار، والبعث، والحساب، فأنا مؤمن. وإن كنت تسألُني عن قول الله ﷻ: ﴿ٹ ٹ ٹ ڤ ڤ ڤ ڤ ڤ ڦ ڦ ڦ ڦ ڄ ڄ ڄ ڄ ڃ ڃ ڃ﴾ الآيات قرأ إلى: ﴿ڇ ڇ ڍ ڍ﴾ [الأنفال: 2ـ4] فوالله ما أدري أنا منهم أو لا))[2].

فتركَ ـ رحمه الله ـ الاستثناء في الإيمان المقيَّد الذي هو الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، واستثنى في الإيمان المطلق أي: الكامل.

قلت: وبهذا التحقيق البديع يزول إشكال كبير، وهو ما قد يشغب به البعض على القائلين بكفر تارك الصلاة، وهو يلزم من قولكم بكفر تارك الصلاة جواز الاستثناء في أصل الإسلام، لأن فعل الصلاة مما يقبل الزيادة والنقصان.

فيقال على ما ذكر السعدي ـ رحمه الله ـ أن الإسلام المقيَّد بفعل الصلاة يستثنى فيه بخلاف مطلق الإسلام الذي هو الشهادتان فهذا لا يجوز الاستثناء فيه.

فالحاصل أن أصل الإسلام قد يقبل الاستثناء إذا أريد به فعل الصلاة، لأنها مما تقبل الزيادة والنقصان. ولذا من دقة شيخ الإسلام ـ رحمه الله ـ فقد نص ـ كما تقدم ـ على أن الإسلام إذا أريد به الكلمة فلا استثناء فيه، وإذا أريد به من فعل الواجبات الظاهرة كلها[3]، فالاستثناء فيه كالاستثناء في الإيمان.

ثم ذكر علَّة ذلك وهو: ((أنه لما كان كل مَنْ أتى بالشهادتين صار مسلماً متميزاً عن اليهود والنصارى تجري عليه أحكام الإسلام التي تجري على المسلمين، كان هذا مما يجزم به بلا استثناء فيه))[4].

---

(1) الخلاصة (11) ، وتيسير الكريم الرحمن (ص: 67).
(2) شعب الإيمان (86/1) رقم (76).
(3) أو بعضها.
(4) مجموع الفتاوى (415/7).

الباب الثالث: الصدق والإخلاص.

وتحته فصلان:

الفصل الأول: شرط الصدق المنافي للكذب.

الفصل الثاني: شرط الإخلاص.

الفصل الأول: شرط الصدق المنافي للكذب.

وتحته ثمانية مباحث:

المبحث الأول: معنى الصدق.

المبحث الثاني: حدُّ الصدق الذي هو شرط في شهادة أن لا إله إلا الله.

المبحث الثالث: الأدلة على كون الصدق من شروط شهادة أن لا إله إلا الله.

المبحث الرابع: أقوال أهل العلم في اشتراط الصدق لصحة الشهادة.

المبحث الخامس: الرد على من جعل الصدق هو الشرط الأوحد لصحة الإيمان.

المبحث السادس: زيادة التصديق بشهادة أن لا إله إلا الله وأثره في تكميل شهادة أن لا إله إلا الله.

المبحث السابع: ما ينافي شرط الصدق في شهادة أن لا إله إلا الله.

المبحث الثامن: الفرق بين اليقين والصدق.

الفصل الأول: شرط الصدق المنافي للكذب والتكذيب

شرط الصدق هو الفارق بين النفاق والإيمان؛ فالمؤمن صادق مصدِّق، والمنافق كاذب مكذِّب، فليس في الشروط ما يقوم مقامه، أو يحلّ مكانه، ولذا كان شرطاً مستقلاً.

يقول شيخ الإسلام . رحمه الله . في منزلة الصدق وبيان مكانته من الإيمان والتوحيد: ((والصدق والإخلاص هما تحقيق الإيمان والإسلام؛ فإن المظهرين الإسلام ينقسمون إلى مؤمن ومنافق، والفارق بين المؤمن والمنافق هو الصدق، فأساس النفاق الذي ينبني عليه الكذبُ، ولهذا إذا ذكر الله حقيقة الإيمان نعته بالصدق كما في قوله: ﴿ ژ ک ک ک ک گ گ گ گ گ گ گ ڳ ڳ ڳ ڳ ڱ ڱ ڱ ڱ ں ں ڻ ڻ ڻ ڻ ۀ ۀ ہ ہ ہ ہ ھ ھ ھ ھ ے ے ۓ ۓ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﴾ [الحجرات: 14 . 15]. وقال تعالى: ﴿ ۓ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ ﯢ ﯣ ﴾ [الحشر: 8]. فأخبر أن الصادقين في دعوى الإيمان هم المؤمنون الذين لم يتعقب إيمانهم ريبة وجاهدوا في سبيله بأموالهم وأنفسهم))[1].

وقال الشيخ السَّعدي . رحمه الله .: ((الصِّدق عنوان الإسلام، وميزان الإيمان، وأسُّ الدين وعلامته على كمال المتصف به، وأن له المقام الأعلى في الدين والدنيا. وهو صريح الإخلاص؛ فإن المخلص قد استوى ظاهره وباطنه، والصدق كذلك. وبالصدق يصل العبد إلى منازل الأبرار، وبه تحصل النجاة من جميع الشرور))[2].

ووجه اشتراطه لصحة الشهادة أنه حاصل العلم واليقين إذ هو مرتبة تحصل بعدهما كما سيأتي في بيان الفروق بين هذه الشروط الثلاثة؛ ولذا فهو يأخذ حكمهما أي: في وجوب الشرطية[3].

إذا ثبت هذا، فإن الحديث عن شرط الصدق وما يتعلَّق به من أحكام سيكون تحت المباحث التالية.

المبحث الأول: معنى الصدق.

(1) التحفة العراقية (ص: 303).

(2) الرياض الناضرة (ص: 34). وانظر: مدارج السالكين (269/2).

(3) انظر: (ص: 530 . 532).

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: تعريف الصدق في اللغة.

قال ابن فارس: ((الصاد والدال والقاف أصل يدل على قوة في الشيء قولاً وغيره. من ذلك الصدق: خلاف الكذب، سمي لقوته في نفسه، ولأن الكذب لا قوة له، [بل][1] هو باطل. وأصل هذا من قولهم: شيء صدق أي صلب. ورُمح صدق. ويقال: صدقوهم القتال، وفي خلاف ذلك كذبوهم. والصديق الملازم للصدق))[2] انتهى.

وقال في اللسان: ((الصدق نقيض الكذب، صَدقَ يصدُق صَدْقاً وصِدْقاً وتَصْداقاً. وصَدَّقه قبِل قولَه))[3].

المطلب الثاني: معنى الصدق في الاصطلاح والشرع وبيان متعلّقه.

الصدق في الاصطلاح العام معناه: مطابقة الحكم للواقع[4].

وقيل: مطابقة الكلام للواقع بحسب اعتقاد المتكلِّم[5].

والأول أصح وأدلّ على المقصود ـ في نظري ـ، وذلك من جهتين:

الأولى: أن القول بأنه ((مطابقة الحكم)) عام، فيدخل فيه الصِّدق في الأقوال والصِّدق في الأعمال والصِّدق في الأحوال. فيقال: قول صادق، وفعل صادق، واعتقاد مطابق.

الثانية: أن اعتقاد المتكلِّم قد لا يكون موافقاً للحق وعندئذٍ لا يُعتبر صِدْقاً.

قال الراغب: ((الصدق مطابقة القول الضمير والمُخْبَر عنه معاً. ومتى انخرم شرط من ذلك لم يكن صدقاً تاماً، بل إما أن لا يوصف بالصدق، وإما أن يوصف تارة بالصدق، وتارة بالكذب على نظرين مختلفين، كقول كافر إذا قال من غير اعتقاد: محمد رسول الله، فإن هذا يصح أن يقال صَدَقَ لكون المُخْبَر عنه كذلك، ويصح أن يقال كذب لمخالفة

(1) ليست في الأصل والسياق يقتضي إضافتها هنا.

(2) معجم مقاييس اللغة (339/3).

(3) لسان العرب (307/7) مادة (صدق).

(4) التعريفات للجرجاني (ص: 132).

(5) المعجم الوسيط (511/1).

قوله ضميره، وبالوجه الثاني: إكذاب الله تعالى المنافقين حيث قالوا: ﴿ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﴾ [المنافقون: 1]))[1].

وأما متعلّق الصدق فهو يكون في الأقوال والأعمال والأحوال.

يقول الراغب: ((الصدق والكذب أصلهما في القول، ماضياً كان أو مستقبلاً، وعداً كان أو غيره... وقد يستعمل الصدق والكذب في كل ما يحق ويحصل في الاعتقاد نحو صَدَقَ ظني وكَذَبَ، ويستعملان في أفعال الجوارح، فيقال: صَدَق في القتال إذا وفى حقه، وفعل ما يجب وكما يجب، وكذب في القتال: إذا كان بخلاف ذلك قال تعالى: ﴿ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ﴾ [الأحزاب: 23] أي: حققوا العهد بما أظهروه من أفعالهم، وقوله: ﴿ﭫ ﭬ ﭭ ﭮ﴾ [الأحزاب: 8] أي: يسأل من صَدَقَ بلسانه عن صِدْقِ فعله تنبيهاً أنه لا يكفي الاعتراف بالحق دون تحريه بالفعل))[2].

وقال شيخ الإسلام ـ رحمه الله ـ في بيان متعلّقات الصِّدق ومجالاته: ((ومما ينبغي أن يعرف أن الصدق والتصديق يكون في الأقوال والأعمال؛ كقول النبي ﷺ في الحديث الصحيح: «كُتِب على ابن آدم حظه من الزنا فهو مدرك ذلك لا محالة؛ فالعينان تزنيان وزناهما النظر والأذنان تزنيان وزناهما السمع، واليدان تزنيان وزناهما البطش، والرجلان تزنيان وزناهما المشي؛ والقلب يتمنى ويشتهي، والفرج يصدق ذلك ويكذبه»[3] ويقال: حملوا على العدو حملة صادقة، إذا كانت إرادتهم للقتال ثابتة جازمة. ويقال: فلان صادق الحب والمودة، ونحو ذلك. ولهذا يراد بالصادِق الصادق في إرادته وقصده وطلبه، وهو الصادق في عمله، ويريدون الصادق في خبره وكلامه))[4].

ولكون الصدق من الألفاظ الشرعية ففي سياق النصوص بيان لمعناه، ومن هذه النصوص:

---

(1) المفردات في غريب القرآن (ص: 478 ـ 479).

(2) المفردات في غريب القرآن (ص: 478 ـ 479).

(3) أخرجه البخاري في كتاب الاستئذان، باب زنا الجوارح دون الفرج (جـ7/168) ح (5589)، ومسلم في كتاب القدر ح (2657). ولفظه عندهما: «إن الله كتب على بن آدم حظه من الزنا أدرك ذلك لا محالة فزنا العين النظر وزنا اللسان المنطق والنفس تتمنى وتشتهي والفرج يصدق ذلك كله أو يكذبه».

(4) التحفة العراقية (ص: 306).

1 ـ قوله تعالى: ﴿ک ک گ گ گ گ ڳ ڳڳ ڳ ڱ ڱ ڱ ڱ ں ں ڻ ڻ ۀ﴾ [المنافقون: 1].

2 ـ قوله تعالى: ﴿ۓ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ۇ ۇ ۆ ۆ ۈ ۈ ۇٴ ۋ ۋ ۅۅ ۉ ۉ ې ې﴾ [الحشر: 8].

3 ـ ومن السنة قوله ﷺ: «كتب على ابن آدم حظه من الزنا فهو مدرك ذلك لا محالة؛ فالعينان تزنيان وزناهما النظر والأذنان تزنيان وزناهما السمع، واليدان تزنيان وزناهما البطش، والرجلان تزنيان وزناهما المشي؛ والقلب يتمنى ويشتهي والفرج يصدق ذلك ويكذبه»[1].

فبالنظر إلى هذه النصوص، فإنَّ الصدق الشَّرعي يكون معناه موافقة الحق بالقول والعمل والاعتقاد.

وبيان ذلك: أن الآية الأولى دلت على إكذاب المنافقين في شهادتهم للنبي ﷺ بالرسالة، لا من حيث القول؛ فهو صِدْقٌ مطابق، ولكن لعدم موافقة هذا القول لما في ضمائرهم. والآية الثانية بيَّنت أن الموصفين بأنهم ﴿ۉ ې﴾ إنما استحقوا هذا الوصف لقيامهم بتلك الأعمال، فدل على أن الصدق يكون بالأفعال. وأما الحديث فهو موافق للآية الثانية في أن الصدق يكون بالأعمال كما يكون بالأقوال.

وفي كتب أهل العلم تعاريف أخرى للصدق:

قال الراغب: ((الصدق مطابقة القول الضمير والمُخْبَر عنه معاً. ومتى انخرم شرط من ذلك لم يكن صدقاً تاماً، بل إما أن لا يوصف بالصدق، وإما أن يوصف تارة بالصدق، وتارة بالكذب على نظرين مختلفين، كقول كافر إذا قال من غير اعتقاد: محمد رسول الله، فإن هذا يصح أن يقال صَدَقَ لكون المُخْبَر عنه كذلك، ويصح أن يقال كذب لمخالفة قوله ضميره، وبالوجه الثاني: إكذاب الله تعالى المنافقين حيث قالوا: ﴿گ گ ڳ ڳڳ﴾ [المنافقون: 1]))[2]، فالمنافقون تكلموا بمخبر عنه، وهو ﴿ گ ڳ ڳڳ﴾ وهذا القول حق وصدق، ولذلك أكده بقوله: ﴿ ڳ ڱ ڱ ڱ﴾ ثم بين كذبهم لعدم

(1) مضى تخريجه. انظر: (ص: 479).

(2) المفردات في غريب القرآن (ص: 478 ـ 479).

مطابقة قولهم ما في قلوبهم، والمطابقة التي في الضمير تتضمن الانقياد للحق وقبوله ومحبته[1] كما سيأتي.

وقال ابن القيم ـ رحمه الله ـ في تعريف الصدق: ((الصدق: هو حصول الشيء وتمامه، وكمال قوته واجتماع أجزائه، كما يقال: عزيمة صادقة، إذا كانت قوية تامة. وكذلك محبة صادقة، وإرادة صادقة، وكذا قولهم: حلاوة صادقة، إذا كانت قوية تامة ثابتة الحقيقة لم ينقص منها شيء))[2].

وهذا التعريف قريب من المعنى اللغوي، وهو تعريف للصدق باعتبار أصله وحقيقته.

ومما قيل في تعريف الصدق أيضاً: ((الصدق أن لا يكون في أحوالك شوب ولا في اعتقادك ريب ولا في أعمالك عيب))[3].

هذا التعريف للقشيري، وهو تعريف للصدق باعتبار متعلَّقاته.

ومما قيل في تعريفه أيضاً: ((الصدق موافقة الحق في السِّر والعلانية))[4].

هذا التعريف لأبي يعقوب النهرجوري[5] وهو من أحسن مما قيل في تعريف الصدق وبيان حقيقته. وهو التعريف المختار في نظري، لأنه جامع لمتعلَّقات الصدق وموافق لنصوص الشرع؛ فهو أقرب التعاريف إلى توضيح المعنى الشرعي للصدق.

وقد ذكر ابن القيم ـ رحمه الله ـ أن الصدق يكون في الأقوال والأعمال والأحوال ثم بيَّن ذلك بقوله: ((فالصدق في الأقوال استواء اللسان على الأقوال؛ كاستواء السنبلة على ساقها، والصدق في الأعمال استواء الأفعال على الأمر والمتابعة؛ كاستواء الرأس على الجسد،

---

(1) منهج أهل السنة ومنهج الأشاعرة في توحيد الله تعالى (81/1).

(2) مدارج السالكين (279/2).

(3) التعريفات (ص: 132).

(4) هذا التعريف للصدق ذكره الغزالي في الإحياء (340/4)، ونسبه إلى أبي يعقوب النهرجوري، وأورده عنه الذهبي في سير أعلام النبلاء (233/15).

(5) هو: أبو يعقوب إسحاق بن محمد الصوفي النهرجوري، شيخ الصوفية في زمانه، صحب الجنيد وعمرو بن عثمان المكي، وجاور مدة ومات بمكة سنة ثلاثين وثلاثمئة. قال أبو عثمان المغربي: ما رأيت في مشايخنا أنور منه. انظر: سير أعلام النبلاء (232/15 ـ 233).

والصدق في الأحوال استواء أعمال القلب والجوارح على الإخلاص[1] واستفراغ الوسع وبذل الطاقة))[2].

والصدق في شهادة أن لا إله إلا الله يقتضي هذه الأمور: وهو أن يقولها بجميع ألفاظها صِدقاً من قلبه، يواطئ قلبُه لسانَه، مصدِّقاً ذلك بجوارحه ومعتقداً صدق ما دلت عليه[3]، وذلك لأن هذا هو حقيقة الصدق الشرعي.

قال الراغب: ((والصديق من كثر منه الصدق. وقيل: بل يقال لمن لا يكذب قط وقيل: بل لمن لا يتأتى منه الكذب لتعوده الصدق. وقيل: بل لمن صدق بقوله واعتقاده وحقق صدقه بفعله))[4].

وقال شيخ الإسلام في صدد ذكره لخلاف الناس في مسمَّى الإيمان وحقيقته: ((... وإما التصديق بالقلب والقول والعمل فإن الجميع يدخل في مسمَّى التصديق على مذهب أهل الحديث))[5].

وقد شرح ذلك في مقامٍ مشابه، فقال: ((فأما قول القلب فهو التصديق الجازم بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، ويدخل فيه الإيمان بكل ما جاء به الرسول ﷺ... وهذا

(1) وهذا الصدق يرجع إلى الإخلاص والنية.

يقول الغزالي . رحمه الله .: في صدد بيانه لأنواع الصدق ((الصدق في النية والإخلاص، وهو أن لا يكون له باعث في الحركات والسكنات إلا الله تعالى، فإن مازجه شوب من حظوظ النفس بطل صدق النية، وصاحبه يجوز أن يسمى كاذباً كما روينا في فضيلة الإخلاص من حديث الثلاثة حين يسأل العالم: ما عملت فيما علمت؟ فقال: فعلت كذا وكذا. فقال الله تعالى كذبت بل أردت أن يقال فلان عالم، فإنه لم يكذبه ولم يقل له لم تعمل ولكنه كذبه في إرادته ونيته.

وقال بعضهم: الصدق صحة التوحيد في القصد، وكذلك قول الله تعالى: ﴿ ﮔ ﮠ ﮠ ﮡ ﮡ ﮢ ﴾ [المنافقون: 1]. قد قالوا: إنك لرسول الله. وهذا صدق ولكن كذبهم لا من حيث نطق اللسان بل من حيث ضمير القلب...)) [إحياء علوم الدين (338/4)].

(2) مدارج السالكين (270)، وانظر: إحياء علوم الدين للغزالي (337/4 . 339).

(3) معارج القبول (422/2).

(4) المفردات (ص: 479).

(5) مجموع الفتاوى (637/7). وانظر: تعظيم قدر الصلاة للمروزي (707/2 . 709).

التصديق يتبعه عمل القلب، وهو حبّ الله ورسوله، وتعظيم الله ورسوله، وتعزير الرسول وتوقيره، وخشية الله والإنابة إليه، والإخلاص له والتوكل عليه، إلى غير ذلك من الأحوال.

فهذه الأعمال القلبية كلها من الإيمان، وهي مما يوجبها التصديق والاعتقاد إيجاب العلة المعلول. ويتبع الاعتقاد قول اللسان، ويتبع عمل القلب الجوارح من الصلاة والزكاة والصوم والحج ونحو ذلك»[1]. انتهى.

(1) مجموع الفتاوى (672/7).

المبحث الثاني: حدُّ الصدق الذي هو شرط في شهادة أن لا إله إلا الله.

المراد بحدّ الصدق الذي هو شرط في شهادة أن لا إله إلا الله أقل ما يقع عليه اسم الصدق والتصديق. وقد تقدم قريباً معنى الصدق في الشهادة، وهو: أن يقولها بجميع ألفاظها صِدْقاً من قلبه يواطئ قلبُه لسانَه مصدّقاً ذلك بجوارحه معتقداً صدق ما دلّت عليه. وهذا باعتبار الكمال الأعلى، أما حدُّ الصِّدق الذي يحصل به الشرط فهو الصدق المنافي للكذب والتكذيب في أصل الإيمان[1]، وذلك يكون بأدنى الصدق ـ وهو التصديق الجُمَلي[2] ـ لا بكماله الواجب؛ لأن التصديق الكامل بشهادة أن لا إله إلا الله يقتضي فعلَ جميع الواجبات، وذلك ليس شرطاً للصحة؛ لأن الإيمان يصح مع ترك بعض الواجبات الظاهرة[3].

وقد بيَّن ذلك شيخ الإسلام في كلام له نفيس حيث قال: ((فالإسلام يتناول من أظهر الإسلام وليس معه شيء من الإيمان، وهو المنافق المحض ويتناول من أظهر الإسلام مع **التصديق المجمل في الباطن ولكن لم يفعل الواجب كله** لا من هذا ولا هذا، وهم الفسَّاق))[4].

وعليه فمن قال لا إله إلا الله قاصداً بها الدخول في دينِ الإسلام ـ لا النفاق ـ، معتقداً لما دلّت عليه من التوحيد اعتقاداً جازماً لا تردد فيه[5]، فقد حقّق شرط التصديق بشهادة أن لا إله إلا الله[6].

إلا أن هذا التصديق لا يكفي وحده لحصول الإيمان إلا إذا انضم إليه العمل بمقتضى هذه الشهادة.

---

(1) انظر: فتح المجيد (ص: 114)، ومعارج القبول (422/2).

(2) قلت: ومما يدخل تحت التصديق الجُمَلي بأصل الإيمان: التصديق بما وصف الله به نفسه أو وصفه به رسولُه ﷺ، والتصديق بملائكته وأنبيائه ورسله، والتصديق بكتبه، وباليوم الآخر، والتصديق بالقدر خيره وشره من الله، والتصديق بالبعث بعد الموت، ورأس ذلك التصديق بأن الله وحده المستحق للعبادة. من كذَّب بشيء من ذلك أو شك فيه فقد كفر وخاب وخسر.

(3) أي دون الكفر والشرك.

(4) مجموع الفتاوى (427/7).

(5) ومن علامة ذلك أن ينفي ما نفته من الشرك ويثبت ما أثبته من الإخلاص. انظر: فتح المجيد (ص: 135).

(6) انظر: المفهم (197/1).

يقول ابن القيم ـ رحمه الله ـ: ((ونحن نقول الإيمان هو التصديق، ولكن ليس التصديق مجردَ اعتقاد صدق المُخبِر دون الانقياد له، ولو كان مجرد اعتقاد التصديق إيماناً، لكان إبليس، وفرعون وقومه، وقوم صالح، واليهود الذين عرفوا أن محمداً رسول الله كما يعرفون أبناءهم مؤمنين مصدقين، وقد قال تعالى: ﴿ ۆ ۆ ۈ ﴾ [الأنعام: 33] أي: يعتقدون أنك صادق. ﴿ ۈ ۇ ۋ ۋ ۅ ۅ ﴾ [الأنعام: 33] والجحود لا يكون إلا بعد معرفة الحق، قال تعالى: ﴿ٱ ب ٻ ٻ پپ﴾ [النمل: 14]. وقال موسى لفرعون: ﴿ ۋ ۅ ۅ ۉ ۉ ې ې ې ۓ ۓ ے ﴾ [الإسراء: 102]. وقال تعالى عن اليهود: ﴿ٻ ٻ پ پپ ڀ ڀ ڀ ٺ ٺ ٺ ٿ ٿ ﴾ [البقرة: 146]. وأبلغ من هذا قول النفرين اليهوديين لما جاءا إلى النبي ﷺ، وسألاه عمَّا دلهما على نبوته، فقالا: نشهد أنك نبي، فقال: «ما يمنعكما من اتباعي؟» قالا: إن داود دعا أن لا يزال في ذريته نبي، وإنا نخاف إن اتبعناك أن تقتلنا اليهود[1].

فهؤلاء قد أقرُّوا بألسنتهم إقراراً مطابقاً لمعتقدهم أنه نبي، ولم يدخلوا بهذا التصديق والإقرار في الإيمان، لأنهم لم يلتزموا طاعته والانقياد لأمره، ومن هذا كفر أبي طالب، فإنه عرف حقيقة المعرفة أنه صادق، وأقر بذلك بلسانه، وصرَّح به في شعره، ولم يدخل بذلك في الإسلام.

فالتصديق إنما يتم بأمرين:

أحدهما: اعتقاد الصدق.

والثاني: محبة القلب وانقياده.

ولهذا قال تعالى لإبراهيم: ﴿ٹ ٹ ڤ ڤ ڤ ڤ ڦ﴾ [الصافات: 104 ـ 105] وإبراهيم كان معتقداً لصدق رؤياه من حين رآها، فإن رؤيا الأنبياء وحي، وإنما جعله مصدِّقا لها بعد أن فعل ما أُمِرَ به.

(1) أخرجه الترمذي في كتاب الاستئذان عن رسول الله ﷺ، باب: ما جاء في قبلة اليد والرجل (77/5) ح (2733) وقال: حسن صحيح، وأخرجه ابن أبي شيبة في المصنف (316/7)، والبيهقي في السنن (166/8)، وابن أبي حاتم في التفسير (16161).

وكـذلك قولـه ﷺ: «والفـرج يصـدِّق ذلـك كلَّـه أو يكذِّبـه». فجعـل التصـديق عمـل الفرج لا ما يتمنى القلب، والتكذيب تركه لذلك. وهذا صريح في أن التصديق لا يصح إلا بالعمل.

وقال الحسن: ليس الإيمان بالتمني ولا بالتحلِّي، ولكن ما وقر في القلب وصدقه العمل[1]. وقد روي هذا مرفوعاً))[2].

وقال في كلامٍ له آخر: ((وكذلك التصديق بها ـ يعني لا إله إلا الله ـ يقتضي الإذعان والإقرار بحقوقها، وهي شرائع الإسلام التي هي تفصيل هذه الكلمة بالتصديق بجميع أخباره وامتثال أوامره واجتناب نواهيه... فالمصدِّق بها على الحقيقة هو الذي يأتي بذلك كله، ومعلوم أن عصمة المال والدم لم تحصل على الإطلاق إلا بها وبالقيام بحقها، وكذلك النجاة من العذاب على الإطلاق لم تحصل إلا بها وبحقها؛ فالعقوبة في الدنيا والآخرة على تركها أو ترك حقها))[3].

وقال شيخ الإسلام ـ رحمه الله ـ: ((فإن الإيمان بحسب كلام الله ورسالته، وكلام الله ورسالته يتضمَّن أخباره وأوامره فيصدِّق القلب أخباره تصديقاً يوجب حالاً في القلب بحسب المصدق به، والتصديق هو من نوع العلم والقول، وينقاد لأمره ويستسلم، وهذا الانقياد والاستسلام هو نوع من الإرادة والعمل، ولا يكون مؤمناً إلا بمجموع الأمرين، فمتى ترك الانقياد كان مستكبراً، فصار من الكافرين))[4].

وقال الحكيم الترمذي[5]: ((وصدق لا إله إلا الله أن يقف عند صنع الله تعالى، وعند أمره كالعبيد. أما صنعه فهو أحكامه عليك وتدبيره فيك مثل العز والذل والصحة والسقم

---

(1) أخرجه ابن أبي شيبة (22/11)، وابن عدي في الكامل (62290).

(2) الصلاة وحكم تاركها (ص: 32). وانظر: نفس المصدر (ص: 39).

(3) التبيان في أقسام القرآن (ص: 43).

(4) الصارم المسلول (967/3 ـ 988).

(5) هو: الإمام الحافظ الزاهد أبو عبدالله محمد بن علي بن الحسن بن بشر الحكيم الترمذي، حدث عن أبيه وقتيبة بن سعيد وعلي بن حجر وصالح بن عبد الله الترمذي، وغيرهم. وكان ذا رحلة ومعرفة وله مصنفات وفضائل حدث عنه يحيى بن منصور القاضي والحسن بن علي وغيرهما من مشايخ نيسابور. له حكم ومواعظ وجلالة، لولا هفوة بدت منه. مات سنة (243) هـ. وقيل: سنة (247) هـ. انظر: سير أعلام النبلاء (440/13)، وتهذيب التهذيب (11/9).

والفقر والغنى وكل حال محبوب ومكروه فتقف هناك كالعبيد لا تعصي الله في جنب ما حكم عليك ودبر لك ويحكم به عليك. وأما أمره فهو أداء الفرائض واجتناب المحارم فلا تعصيه في ترك فريضة ولا انتهاك محرم وهذا أدنى منزلة في صدق لا إله إلا الله))[1].

وبذلك يُعلم أن هذا الشرط متضمِّن لثلاثة أمور:

الأمر الأول: القبول المنافي للرد.

الأمر الثاني: الانقياد المنافي للترك.

الأمر الثالث: المحبة المنافية للبغض.

فلو خلا ضمير المتكلِّم عن هذه الأمور الثلاثة لم يكن صادقاً في تكلمه بكلمة التوحيد، كما هو شأن المنافقين[2].

فتبيَّن أن الصادق هو الذي يعرف معنى هذه الكلمة، ويعمل بما تقتضيه، وما يلزم قائلها من واجبات الدين، فيصدِّق قلبُه لسانَه، وعملُه لسانَه وجَنانَه[3].

وبه يتبين فساد مذهب المرجئة من الأشاعرة والجهمية والماتريدية الذين حصروا الإيمان في تصديق القلب فقط، ولم يعتبروا شرط الانقياد بحقوق هذه الكلمة. وقد تقدمت الإشارة إلى فساد مذهبهم في الإيمان[4].

والجدير بالذكر هنا أن شرط الصدق يشمل التصديق أيضاً، لأن الصدق متعلِّق بالقلب والجوارح، واللسان. فالصِّدق يكون في الأقوال، والتصديق يكون بالقلب والجوارح. فيقال: صَدَقَ في قوله، وصدَّق بقلبه وجوارحه.

---

(1) نوادر الأصول في أحاديث الرسول (17/3).

(2) انظر: منهج أهل السنة ومنهج الأشاعرة في توحيد الله (81/1).

(3) الدرر السنية (255/2) بتصرف.

(4) انظر: الصفحات (336 ـ 352).

المبحث الثالث: الأدلة على كون الصدق من شروط شهادة أن لا إله إلا الله.

الأدلة على اعتبار الصدق قيداً تصح به الشّهادة كثيرة جداً، وهي على قسمين: أدلة نقلية وأخرى عقلية. فأما النقلية فمنها ما يلي:

1 ـ قـال تعـالى: ﴿ڻ ڻ ڻ ۀ ۀ ہ ہ ہ ہ ھ ھ ھ ھ ے ے ۓ ۓ ڭ ڭ ڭ ڭ ۇ ۇ ۆ ۆ ۈ ۈ﴾ [العنكبوت: 1 ـ 3].

فالمراد بالإيمان في قوله تعالى: ﴿ہ ہ ہ﴾ لا إله إلا الله.

ويدل لذلك ما جاء عن الشَّعبي ـ رحمه الله ـ في تفسير قوله تعالى: ﴿ڻ ڻ ڻ ۀ ۀ ہ﴾ الآية. قال: نزلت في أناس بمكة قد أقروا بالإسلام، فكتب إليهم أصحاب رسول الله ﷺ من المدينة لما نزلت آية الهجرة: إنه لا يقبل منكم إقرار ولا إسلام حتى تهاجروا. قال: فخرجوا عامدين إلى المدينة، فأتبعهم المشركون فردوهم فنزلت فيهم هذه الآية(1).

وأيضاً ما جاء عن الحسن في تفسيرها: ((أَحَسِبَ أن يتركوا أن يقولوا: لا إله إلا الله حتى أبتليهم، فأعرف الصادق من الكاذب))(2).

قلت: ووجه الاستشهاد بها على اشتراط الصدق: أن الإيمان لا يكون نافعاً عند الله تعالى إلا إذا كان صاحبه صادقاً فيه، ولذا كان الامتحان والابتلاء ليُعلم الصادق في إيمانه فيجازى على صدقه، ويُعلم الكاذب في إيمانه فيجازى على كذبه(3).

2 ـ ومن أدلة القرآن أيضاً على اشتراط الصدق لصحة الشهادة ما جاء في شأن المنافقين الذين قالوها كذباً ﴿ڤ ڤ ڦ ڦ ڦ ڦ ڄ ڄ ڄ ڄ ڃ ڃ ڃ ڃ چ چ چ چ ڇ ڇ ڇ ڇ ڍ ڍ ڌ ڌ ڎ ڎ ڈ ڈ ژ ژ ڑ ڑ ک ک ک ک﴾ [البقرة: 8 ـ 10](4).

---

(1) أخرجه ابن جرير (359/18)، وابن أبي حاتم (3031/9) برقم (17131)، وعبد الرزاق في تفسيره (95/2) عن معمر عن رجل عن الشعبي، وعزاه السيوطي في الدر المنثور (521/11) إلى عبد بن حميد، وابن المنذر.

(2) أخرجه ابن أبي حاتم في التفسير (3031/9 ـ 3032) رقم (17133).

(3) انظر: أعلام السنة المنشورة (ص: 40).

(4) معارج القبول (422/2).

ووجه الاستشهاد من الآيات على اشتراط الصدق: أن هذه الأوصاف المذمومة تدل ـ بتنبيهها[1] ـ على أن المؤمنين حقاً هم المتصفون بضد ذلك من الصدق والإخلاص ظاهراً وباطناً [2].

3 ـ ومن الأدلة أيضاً قوله تعالى في وصف المنافقين: ﴿ ڇ ڇ ڃ ڃ چ چ چ﴾ [الفتح: 11].

ووجه الاستشهاد بالآية على اشتراط الصدق: أنه ـ سبحانه وتعالى ـ وصف المنافقين بأنهم يقولون بألسنتهم ما ليس في قلوبهم فدلّ على أن المؤمن عكس ذلك، فهو الذي يصدِّق قلبه لسانه[3].

4 ـ ومن الأدلة أيضاً على اشتراط الصدق لصحة الشهادة قوله تعالى:﴿ ک ک گ گ گ گ گ ڳ ڳ ڳ ڳ ڱ ڱ ڱ ڱ ں ں ڻ ڻ ۀ ۀ ﴾ [المنافقون:1].

ففي هذه الآية كذَّب الله المنافقين في قولهم: ﴿ ڳ ڳ ڳ ڳ﴾ مع كونه مطابقاً للخارج، لأنهم لم يعتقدوه؛ فصار قولهم كذباً لمخالفة الظاهر الباطن[4]، فدلّ على أن المؤمن هو من يقولها صادقاً في قولها، أما من يقولها وهو كاذب في قولها فذاك المنافق.

ووجه آخر: هو أن شهادتهم وأعمالهم لم تنفعهم مع قيام المنافي لذلك، فإنهم قام بهم من الجهل والشك والريب وعدم الصدق في قول هذه الكلمة ماصاروا به كفاراً في الدرك الأسفل من النار تحت الكفار، ومن صفاتهم ما ذكر الله في سورة البقرة: ﴿ڍ ڌ ڌ ڎ ڎ ڈ ڈ ژ ژ ڑ ڑ ک ک ک﴾ ـ إلى قوله ـ: ﴿ۇ ۇ ۆ ۆ ۈ ۈ ۇٴ ۋ ۋ ۅ ۅ ې ې ى ى ئا ئا﴾ [البقرة: 10 ـ 14]. وقال في سورة النساء: ﴿ڑ ڑ ک ک ک ک گ گ گ گ﴾ الآية [النساء: 143]. وقال تعالى: ﴿ ڇ ڇ ڃ ڃ چ چ﴾ [الفتح: 11]. وقال: ﴿ڄ ڄ ڄ ڃ ڃ ڃ ڃ چ چ چ﴾ [التوبة: 8][5].

---

(1) أي بمفهومها.

(2) انظر: تيسير الكريم الرحمن (ص: 211).

(3) انظر: الدرر السنية (255/2).

(4) انظر: البحر المحيط (221/4)، الدرر السنية (255/2).

(5) القول الفصل النفيس في الرد على المفتري داود بن جرجيس (ص: 248).

5 ـ ومن أدلة القرآن أيضاً على اشتراط الصدق قوله تعالى: ﴿ڤ ڤ ڦ ڦ﴾ [الأحزاب:24].

قال السَّعدي في تفسيرها: ((أي: بسبب صدقهم، في أقوالهم وأحوالهم، ومعاملتهم مع الله، واستواء ظاهرهم وباطنهم))[1].

قلت: ووجه الاستشهاد بها ظاهر على اشتراط الصدق، وهو: أنها شاملة لجميع مجالات الصدق، ومن ذلك الصدق في شهادة التوحيد لا إله إلا الله قولاً وانقياداً؛ فالجزاء المرتب[2] إنما يكون بسبب هذا الصدق؛ فدل ذلك على أن الشهادة لا تنفع إلا مع الصدق.

6 ـ ومن أدلة القرآن أيضاً على اشتراط الصدق قوله تعالى: ﴿ي □﴾ [المائدة: 119].

قال السعدي في تفسيرها: ((﴿ي □ □ □ □ □﴾: والصادقون هم الذين استقامت أعمالهم وأقوالهم ونياتهم على الصراط المستقيم والهدي القويم، فيوم القيامة يجدون ثمرة ذلك الصدق، إذا أحلهم الله في مقعد صدق عند مليك مقتدر، ولهذا قال: ﴿□ □﴾))[3].

وقال الألوسي ـ رحمه الله ـ ((﴿ي □ □﴾ أي: المستمرين على الصدق في الأمور المطلوبة منهم، التي معظمها التوحيد الذي نحن بصدده والشرائع والأحكام المتعلقة به، من الرسل الناطقين بالحق والصدق الداعين إلى ذلك، وبه تحصل الشهادة بصدق عيسى عليه السلام ومن الأمم المصدقين لأولئك الكرام عليهم الصلاة والسلام المقتدين بهم عقداً وعملاً، وبه يتحقق ترغيب السامعين المقصود بالحكاية في الإيمان برسول الله ﷺ. ﴿□﴾ أي: فيما ذكر في الدنيا؛ إذ هو المستتبع للنفع والمجازاة يومئذ))[4]. انتهى.

---

(1) تيسير الكريم الرحمن (ص: 661).

(2) هو ما جاء في قوله تعالى: ﴿ى ى ي ي □﴾ [المائدة:119]. انظر: تفسير السعدي (ص: 661 ـ 662).

(3) المصدر نفسه (ص: 250).

(4) روح المعاني للألوسي (4/68). ط: دار الكتب العلمية، الأولى (1415) هـ.

ووجه الاستشهاد بالآية ظاهر على اشتراط الصدق، وهو كسابقه في الآية المتقدِّمة، وهو: أن الآية شاملة لجميع مجالات الصدق، والذي منه الصدق في شهادة أن لا إله إلا الله قولاً وانقياداً، فالجزاء المرتب إنما يكون بسبب هذا الصدق؛ فدل على أن الشهادة لا تنفع إلا مع الصدق.

7 ـ ومن أدلة القرآن أيضاً على اشتراط الصدق لنفع الشهادة: قوله تعالى: ﮋﭧ ﭨ ﭩ ﭪ ﭫﭬ ﭭ ﭮ ﭯ ﭰﮊ [الزمر: 33].

قال ابن عباس ـ رضي الله عنهما ـ ((الذي جاء بالصدق: من جاء بلا إله إلا الله))[1]. وعن مجاهد: ﮋﭧ ﭨ ﭩ ﭪ ﭫﭬﮊ قال: هم أهل القرآن يجيئون يوم القيامة، فيقولون: هذا الذي أعطيتمونا فاتبعنا ما فيه))[2].

قال ابن كثير ـ رحمه الله ـ معلِّقاً على قول مجاهد: ((وهذا القول عن مجاهد يشمل كل المؤمنين؛ فإن المؤمنين يقولون الحق ويعملون به والرسول ﷺ أولى الناس بالدخول في هذه الآية على هذا التفسير، فإنه جاء بالصدق وصدَّق المرسلين وآمن بما أنزل إليه من ربه والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله)). انتهى.

وقال الليث في تفسيرها: ((كل من صدَّق بكل أمر الله لا يتخالجه في شيء منه شك))[3].

قال ابن جرير: ((والصواب من القول في ذلك أن يقال: إن الله ـ تعالى ذكره ـ عَنى بقوله ﮋﭧ ﭨ ﭩ ﭪ ﭫﭬ ﭭ ﭮ ﭯ ﭰﮊ كلَّ من دعا إلى توحيد الله، وتصديق رسله والعمل بما ابتعث به رسول الله ﷺ من بين رسل الله، وأتباعَه والمؤمنين به. وأن يقال:

(1) أخرجه ابن جرير في التفسير (204/20)، والبيهقي في الأسماء والصفات (272/1) برقم (206)، وأورده السيوطي في الدر المنثور (661/12) وعزاه إلى ابن أبي حاتم، وابن مردويه، وابن المنذر.
وهذا أحد الأقوال في تفسير الآية: وقد جاءت في تفسيرها أقوال أخرى: فقيل: {من جاء بالصدق}: الرسول ﷺ، وقيل جبريل. وقيل الأنبياء. انظر: لهذه الأقوال تفسير ابن جرير الطبري (204/20)، زاد المسير (183/7).

(2) أخرجه ابن جرير في التفسير (26/20)، وابن المبارك في الزهد (805) ، وابن أبي شيبة (497/10) رقم (10100)، وعبد الرزاق في تفسيره (173/2)، وأبو نعيم في الحلية (281/3)، والسيوطي في الدر المنثور (662/12) وعزاه إلى سعيد بن منصور، وعبد بن حميد، وابن المنذر.

(3) لسان العرب، مادة (صدق).

الصدق هو القرآن، وشهادة أن لا إله إلا الله، والمصدِّق به المؤمنون بالقرآن من جميع خلق الله كائناً من كان من نبي الله وأتباعه.

وإنما قلنا: ذلك أولى بالصواب، لأن قوله تعالى ذكرهﮋ ﭢ ﭣ ﭤ ﭥ ﭦﮊ عقيب قوله: ﮋﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ ﭟ ﭠ ﭡ ﮊ [الزمر: 32] وذلك ذم من الله للمفترين عليه المكذبين بتنزيله ووحيه الجاحدين وحدانيته، فالواجب أن يكون عقيب ذلك مدح من كان بخلاف صفة هؤلاء المذمومين وهم الذين دعوهم إلى توحيد الله، ووصفه بالصفة التي هو بها وتصديقهم بتنزيل الله ووحيه، والذين هم كانوا كذلك يوم نزلت هذه الآية رسولُ الله صلى ﷺ وأصحابه، ومن بعدهم، القائمون في كل عصر وزمان بالدعاء إلى توحيد الله وحكم كتابه، لأن الله تعالى ذكره لم يخص وصفه بهذه الصفة التي في هذه الآية على أشخاص بأعيانهم ولا على أهل زمان دون غيرهم، وإنما وصفهم بصفة ثم مدحهم بها وهي المجيء بالصدق والتصديق به، فكل من كان كذلك وصفه فهو داخل في جملة هذه الآية إذا كان من بني آدم))(1).

فالحاصل أن قوله ﮋﭣ ﭤﮊ عام يشمل الصدق في الأقوال والأعمال والأحوال، ويدخل في ذلك دخولاً أولويًّاً الصدق في قول لا إله إلا الله، لأن ذلك أصلَ الإيمان.

قال ابن القيم ـ رحمه الله ـ: ((فالذي جاء بالصدق: هو من شأنه الصدق في قوله وعمله وحاله؛ فالصدق في هذه الثلاثة؛ فالصدق في الأقوال استواء اللسان على الأقوال كاستواء السنبلة على ساقها، والصدق في الأعمال استواء الأفعال على الأمر والمتابعة كاستواء الرأس على الجسد، والصدق في الأحوال استواء أعمال القلب والجوارح على الإخلاص واستفراغ الوسع وبذل الطاقة. فبذلك يكون العبد من الذين جاءوا بالصدق، وبحسب كمال هذه الأمور فيه وقيامها به تكون صديقيته))(2). انتهى.

قلت: ووجه الاستشهاد من الآية على اشتراط الصدق لصحة الشهادة: أن أهل الصدق هم أهل التقوى ـ ((الذين اتقوا الله بتوحيده والبراءة من الأوثان والأنداد، وأداء الفرائض، واجتناب معاصيه فخافوا عقابه))(3) ـ الموعودون في قوله تعالى ـ في الآية

(1) جامع البيان في تأويل القرآن (206/20 ـ 207).

(2) مدارج السالكين (270/2).

(3) اقتباس تفسير ابن جرير الطبري (208/20).

بعدها ـ ﴿ ڤ ڦ ڦ ڦڄ ڄ ڃ ڃ ڄ ﴾ [الزمر:34]؛ فدلت ـ بتنبيهها ـ على أن المتصفين بضد الصدق ليس لهم من ذلك الوعد الأُخروي شيء بل هم ـ كما أخبر الله تعالى ـ ﴿ ڭ ڭ ڭ ۇ ۇ ۆ ۆ ۈ ۈ ۇٴ ﴾ [النساء: 145].

8 ـ ومن أدلة القرآن أيضاً الدالة على اشتراط الصدق لنفع الشهادة: قوله تعالى: ﴿ھھے﴾ [الليل: 6]. جاء في تفسير ((الحسنى)) أنها: لا إله إلا الله. وهو مروي عن ابن عباس، والضحاك، وأبي عبد الرحمن السلمي[1].

قال الفخر الرازي: ((والمعنى: فأما من أعطى واتقى وصدَّق بالتوحيد والنبوة حصلت له الحسنى؛ وذلك لأنه لا ينفع مع الكفر إعطاء مال ولا اتقاء محارم))[2] أ.هـ.

هذه بعض الآيات من القرآن الكريم الدالة على اشتراط الصدق في الأقوال والأعمال والأحوال للانتفاع بذلك، ومن ذلك الصدق في قول لا إله إلا الله، وأقوال أهل العلم في تفسيرها.

وأما أدلة السنة على اشتراط الصدق فهي كثيرة، وهي تنقسم في الجملة إلى قسمين: القسم الأول: أدلة عامة يدخل شرط الصدق تحتها، والثاني: أدلة خاصة.

فمن الأدلة العامة:

1 ـ ما جاء في حديث إجابة المؤذن: «إذا قال المؤذن: الله أكبر الله أكبر فقال: أحدكم الله أكبر الله أكبر. ثم قال: أشهد أن لا إله إلا الله قال: أشهد أن لا إله إلا الله. ثم قال: أشهد أن محمداً رسول الله قال: أشهد أن محمداً رسول الله. ثم قال: حي على الصلاة قال: لا حول ولا قوة إلا بالله. ثم قال: حي على الفلاح قال: لا حول ولا قوة إلا بالله. ثم قال: الله أكبر الله أكبر قال: الله أكبر الله أكبر. ثم قال: لا إله إلا الله قال: لا إله إلا الله من قلبه دخل الجنة»[3].

---

(1) انظر: تفسير ابن جرير الطبري (463/24).

(2) التفسير الكبير (181/31).

(3) أخرجه مسلم في كتاب الصلاة (289/1) ح (385).

فقوله «من قلبه» عام يشمل الصدق وغيره من الشروط القلبية. بل جاء في بعض الروايات تقييد قوله ﷺ: «من قلبه» بصدق القلب كما أشار إليه أبو نعيم في مستدركه المستخرج على صحيح الإمام مسلم[1].

2 ـ ومن الأدلة العامة على اشتراط الصدق قوله ﷺ: «فإن الله قد حرَّم على النار من قال: لا إله إلا الله يبتغي بذلك وجه الله»[2]. والمراد من يقولها بصدق وإخلاص[3].

3 ـ ومن الأدلة العامة على اشتراط الصدق أيضاً: الأحاديث الدالة على أن من قال لا إله إلا الله مُوقِناً بها قلبه دخل الجنة، وهي كثيرة، وقد تقدم طرف منها في شرط اليقين. ووجه الدلالة ظاهر منها على اشتراط الصدق لصحة الشهادة، وهو: أن الصدق من مراتب اليقين، وهو اليقين الذي ينتفي معه الريب، وذلك أعلى من اليقين الذي ينتفي معه الشك يوضحه قوله تعالى: ﴿ ﮪ ﮫ ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ﮱ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﴾ [الحجرات: 15].

قال شيخ الإسلام ـ رحمه الله ـ: «...كما قال تعالى: ﴿ ﮪ ﮫ ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ﮱ ﯓ ﴾ إلى قوله: ﴿ﯝ ﯞ ﯟ﴾ [الحجرات:15]. فبين ـ سبحانه وتعالى ـ أن المؤمن لابد له من ثلاثة أمور:

أولها: أن يؤمن بالله ورسوله.

وثانيها: لا يرتاب بعد ذلك: أن يكون موقناً ثابتاً. واليقين يخالف الريب، والريب نوعان: نوع يكون شكاً لنقص العلم. ونوع يكون اضطراباً في القلب. وكلاهما لنقص الحال الإيماني؛ فإن الإيمان لا بد فيه من علم القلب، وليس كل مكان يكون له علم يعلمه. وعمل القلب أو بصيرته وثباته وطمأنينته وسكينته وتوكله وإخلاصه وإنابته إلى الله تعالى، وهذه الأمور كلها في القرآن، يقال: رابني كذا وكذا يريبني أي: حرَّك قلبي،

---

(1) (8/2).

(2) أخرجه البخاري في كتاب الصلاة، باب المساجد في البيوت (125/1 ـ 126) ح (425)، ومسلم في كتاب الإيمان (455/1).

(3) انظر: فيض القدير (243/2).

ومنه الحديث عن رسول الله ﷺ أنه مرَّ بظبي حاقف[1] فقال: «لا يريبه أحد»[2] أي: لا يحرِّكه أحد. ومنه قوله ﷺ: «دع ما يريبك إلى ما لا يريبك؛ فإن الصدق طمأنينة، والكذب ريبة»[3]؛ **فإن الصادق من لا يقلق قلبه، والكاذب يقلق قلبه، وليس هناك شك بل يعلم أن الريب أعم من الشك.**

ولهذا في الدعاء المأثور: «اللهم اقسم لنا من خشيتك ما تحول به بيننا وبين معصيتك..الحديث إلى آخره»[4]. وفي المسند[5] والترمذي[6] عن أبي بكرة ﷺ أنه قال: «سلوا الله اليقين والعافية، فإنه لم يُعط خير من اليقين والعافية. فاسألوها الله سبحانه وتعالى»[7]. والعرب تقول: ماء يقن، إذا كان ساكناً لا يتحرك، فقلب المؤمن مطمئن لا يكون فيه ريب. هذا معنى قوله ـ سبحانه وتعالى ـ ﴿ ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ﮱ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﴾)[8].

فبيَّن شيخ الإسلام ـ رحمه الله ـ أن الصدق يكون بنفي الريب، والريب قد يحصل مع انتفاء الشك، فهو أعم من الشك[9]؛ فتحصَّل أن الصدق أعلى مرتبةً من اليقين. أو يقال: هو تحقيق اليقين[1].

---

(1) يعني الذي قد انحنى في نومه. انظر: النهاية في غريب الحديث (413/1)، وغريب الحديث لابن سلام (188/2).

(2) أخرجه مالك في الموطأ (351/1)، والبيهقي في الكبرى (369/2)، وابن حبان في صحيحه (512/11).

(3) أخرجه الترمذي في سننه (688/4)، وأحمد في المسند (200/1)، وأبو يعلي (132/12)، والطيالسي (163/1)، والبيهقي في الكبرى (335/5).

(4) أخرجه الترمذي في جامعه (528/5)، والبيهقي في الكبرى (106/6)، وابن المبارك في الزهد (144/1)، والطبراني في الدعاء (535/1).

(5) (8/1).

(6) (576/5).

(7) وأخرجه كذلك: ابن أبي شيبة (23/6)، والبيهقي في الكبرى (221/6)، وعبد الرزاق في المصنف (179/11)، والضياء في المختارة (163/1).

(8) مجموع الفتاوى (28/42 ـ 43).

(9) ومن الفروق بين الصدق واليقين أيضاً: أن متعلق الصدق أعم من متعلق اليقين؛ فالصدق يكون في الأقوال والأعمال وفي القلب، وأما اليقين فلا يكون إلا بالقلب.

قال السعدي ـ رحمه الله ـ: ((فأعلى الشعب وأصلها وأساسها قول: لا إله إلا الله صادقاً من قلبه، بحيث يعلم ويوقن أنه لا يستحق هذا الوصف العظيم، وهو الألوهية إلا الله وحده))[2].

فجعل ـ رحمه الله ـ الصدق تحقيق اليقين. بل كما سيأتي أنه جعل الصدق مرادفاً لليقين[3].

ثم مما يبيِّن علاقة الصدق باليقين أن الشك قد يعود يقيناً بخبر أهل الصدق، ويدل لذلك حديث ذي اليدين[4]؛ حيث رجع النبي ﷺ إلى خبر الجماعة[5].

3 ـ ومن الأدلة العامة أيضاً التي تدل بعمومها على اشتراط الصدق: ما جاء عن عثمان ﷺ قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «إني لأعلم كلمة لا يقولها عبد حقاً من قلبه إلا حرم على النار» فقال له عمر بن الخطاب ﷺ: أنا أحدثك ما هي، هي: كلمة الإخلاص التي أعز الله ـ تبارك وتعالى ـ بها محمداً ﷺ وأصحابه، وهي كلمة التقوى التي ألاص[6] عليها نبي الله ﷺ عمه أبا طالب عند الموت شهادة أن لا إله إلا الله[7].

فقوله ﷺ: «لا يقولها عبد حقاً من قلبه» عام، يشمل من يقولها بصدق أو بغير ذلك من بقية الشروط القلبية.

---

(1) قال ابن القيم ـ رحمه الله ـ: ((فاليقين روح أعمال القلوب التي هي أرواح أعمال القلوب التي هي من أعمال الجوارح، وهو حقيقة الصديقية)). (مدارج السالكين (397/2). وانظر: الرياض الناضرة (ص: 200)].

(2) اللآلئ والدرر السعدية (ص: 237).

(3) انظر: (ص: 530).

(4) حديث ذي اليدين أخرجه البخاري في صحيحه (ج83/2): كتاب السهو، باب: من لم يتشهد في سجدتي السهو حديث رقم (1228)، ومسلم في كتاب المساجد من صحيحه (403/1) حديث رقم (573).

(5) التمهيد لابن عبد البر (341/1).

وذو اليدين صحابي جليل مختلف في اسمه، والأكثرون على أنه الخِرْباق من بني سليم، اعتماداً على ما وقع في حديث عمران بن حصين ﷺ عند مسلم ولفظه: «فقام إليه رجل يقال له الخرباق، وكان في يده طول». وهو الراجح. انظر: فتح الباري (100/3)، وصحيح مسلم مع شرحه للنووي (ج68/5).

(6) أي أداره عليها وراوده فيها. [النهاية في غريب الحديث (276/4)].

(7) أخرجه أحمد في المسند (63/1)، والضياء في المختارة (458/1).

وأما الأدلة الخاصة على اشتراط الصدق ـ فيضيق عنها المقام ـ؛ منها:

1 ـ قوله ﷺ في الأعرابي الذي علَّمه شرائع الإسلام: «أفلح إن صدق»[1]. وفي بعض الروايات: «إن صدق ليدخلن الجنة»[2]، فاشترط في فلاحه ودخوله الجنة أن يكون صادقاً في قيامه بشرائع الإسلام، والتي من أعظمها الشهادتان[3].

2 ـ قوله ﷺ لأبي موسى ـ ومعه نفر من قومه ـ: «أبشروا وبشِّروا مَنْ ورائكم: أنه من شهد أن لا إله إلا الله صادقاً بها قلبه دخل الجنة»[4].

3 ـ قوله ﷺ لمعاذ: «ما من أحد يشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله صدقاً من قلبه إلا حرمه الله على النار»[5]. وفي رواية عند الإمام أحمد: «من مات وهو يشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله صادقاً من قلبه دخل الجنة»[6].

4 ـ قوله ﷺ فيما رواه البزار في مسنده عن عياض الأنصاري عن النبي ﷺ قال: «إن لا إله إلا الله كلمة على الله كريمة لها عند الله مكان، وهي كلمة من قالها صادقاً أدخله الله بها الجنة، ومن قالها كاذباً حقنت دمه وأحرزت ماله ولقي الله ﷻ غداً فحاسبه»[7].

5 ـ قوله ﷺ ـ كما في حديث رفاعة بن عرابة الجهني عنه ـ «أشهد عند الله لا يموت عبد يشهد أن لا إله إلا الله وأني رسول الله صدقاً من قلبه ثم يسدد إلا سلك في الجنة»[8].

---

(1) تقدم تخريجه.

(2) أخرج هذه الرواية النسائي في سننه المسمى المجتبى حديث رقم (459).

(3) انظر: أعلام السنة المنشورة (ص: 40)، ومعارج القبول (2/423).

(4) أخرجه أحمد في المسند (4/402).

(5) رواه البخاري في كتاب العلم، باب: من خص بالعلم قوماً دون قوم كراهية أن لا يفهموا (جـ1/46 ـ 47) ح (127).

(6) المسند (5/229).

(7) رواه البزار كما في كشف الأستار عن زوائد البزار (جـ1/10)، وأورده الفردوس بمأثور الخطاب (5/8) ح (7281)، والسيوطي في الجامع الكبير (1/875)، والهيثمي في المجمع (جـ1/26) وقال: رواه البزار ورجاله موثقون.

(8) أخرجه أحمد في المسند (4/16).

6 ـ قوله ﷺ لأبي هريرة لما سأله: ماذا رد إليك ربك في الشفاعة؟ قال: «والذي نفس محمد بيده لقد ظننت أنك أول من يسألني عن ذلك من أمتي لما رأيت من حرصك على العلم، والذي نفس محمد بيده لما يهمني من انقصافهم[1] على أبواب الجنة أهم عندي من تمام شفاعتي لهم، وشفاعتي: لمن شهد أن لا إله إلا الله مخلصاً وأن محمدا رسول الله يُصدِّق لسانه قلبه وقلبه لسانه»[2].

7 ـ وعند الطبراني من حديث عقبة بن عامر عن أبي بكر الصديق ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ «من قال لا إله إلا الله يصدق قلبه لسانه دخل من أي أبواب الجنة الثمانية شاء»[3].

7 ـ وعن عمران بن حصين ﷺ قال سمعت رسول الله ﷺ يقول: «من علم أن الله ربه وأني نبيه صادقاً من قلبه ـ وأومأ بيده إلى جلده ـ حرَّمه الله على النار»[4].

ووجه الاستشهاد بهذه الأحاديث المتقدمة ظاهر على اشتراط الصدق لصحة الشهادة، وهو أنه ﷺ قيَّد نفع الشهادة بالصدق في قولها المنافي للكذب والتكذيب في أصل الإيمان؛ وإذا انتفى الشرط انتفى المشروط.

يقول الشيخ عبد الرحمن بن حسن آل الشيخ رحمه الله تعليقاً على قوله ﷺ: «صدقاً من قلبه، خالصاً من قلبه»: ((وكذلك من قالها غير صادقٍ في قوله فإنها لا تنفعه، لمخالفة القلب اللسان، كحال المنافقين الذين يقولون بألسنتهم ما ليس في قلوبهم))[5].

ثانياً: الأدلة العقلية على اشتراط الصدق لصحة الشهادة:

دلالة العقل على اشتراط الصدق تظهر في أمور:

(1) انقصافهم: من القصف وهو الدفع الشديد لفرط الزحام. النهاية في غريب الحديث (73/4).

(2) تقدم تخريجه.

(3) الدعاء للطبراني (430/1).

(4) أخرجه أحمد في المسند (434/4)، وأبو نعيم في الحلية (ج182/6)، وأورده الطبراني في الكبير (24/18). قال الهيثمي في مجمع الزوائد (95/10): وفي إسناده من لا أعرفهم.

(5) قرة عيون الموحدين (ص: 28)، وانظر: أعلام السنة المنشورة (ص: 40).

1 ـ أن الإيمان مشتق من الأمن الذي هو الإقرار والطمأنينة كما قرر ذلك شيخ الإسلام ـ رحمه الله ـ[1]، والطمأنينة والإقرار من لوازم التصديق؛ لا يحصلان إلا به كما جاء في الحديث: «فإن الصدق طمأنينة، والكذب ريبة»[2] فثبت أن التصديق داخل في حقيقة الإيمان لا يصح الإيمان إلا به.

2 ـ أن الإيمان لا يصح إلا مع الاعتقاد، والاعتقاد توطين النفس على أحد الأمرين[3]، وذلك لا يكون إلا مع التصديق؛ فوجب أن لا يثبت الإيمان إلا بالتصديق.

3 ـ أن الكفر لما كان يحصل بالتكذيب، والتكذيب إنما ينتفي بالتصديق؛ فصح أنه محتاج إليه لنفي كفر التكذيب ـ إن وجد ـ؛ فوجب أن لا يثبت الإيمان إلا بالتصديق.

4 ـ أن من تيقن ولم يصدِّق فلا ينفعه يقينه؛ إذ عدم صدق اليقين قادح في تحقيق أصل اليقين الذي هو شرط في صحة الإيمان كما تقدم.

5 ـ ومن وجوه العقل في اشتراطه أيضاً: أن الشهادة تقتضي العلم واليقين وذلك طريق لتحصيل الصدق والتصديق بالمعنى؛ فالصدق متضمن للعلم واليقين؛ إذ هو مرتبة تحصل بعدهما كما سيأتي في بيان الفروق بين هذه الشروط الثلاثة.

فلمّا كان الصّدق حاصل العلم واليقين فهو يأخذ حكمهما؛ فيكون شرطاً في صحة الشهادة.

هذه بعض الأدلة العقلية على اشتراط الصدق لصحة الشهادة.

وأيضاً: فإن هذا الشرط مُجمعٌ عليه بين أهل العلم، وممن حكى الإجماع عليه المعلِّمي ـ رحمه الله ـ في «رفع الاشتباه»[4].

فثبت أن الصدق شرط اعتباري لصحة الشهادة بدليل الكتاب وبدليل السنة، وبدليل العقل، وبدليل الإجماع.

---

(1) انظر: الصارم المسلول (967/3)، ومجموع الفتاوى (530/7).

(2) تقدم تخريجه.

(3) انظر: المنهاج في شعب الإيمان للحليمي (145/1).

(4) (ص: 34).

المبحث الرابع: أقوال أهل العلم في اشتراط الصدق لصحة الشهادة.

شرط الصدق ـ كما تقدم ـ مجمع عليه بين أهل العلم، ولذا فهو كثير في كلامهم لا يُحصى، ومن أقوال أهل العلم في اشترطه ما يلي:

1 ـ ما جاء عن ابن مسعود ﷺ حيث قال: ((ألا عليكم بالصدق فإنه يقرب إلى الجنة، ولا يزال العبد يصدق حتى يكتب عند الله صديقاً ويثبت البر في قلبه، فلا يكون للفجور موضع إبرة يستقر فيه. ألا وإياكم والكذب فإنه يهدي إلى الفجور أو قال إلى النار ولا يزال العبد يكذب حتى يكتب عند الله كذاباً ويثبت الفجور في قلبه فلا يكون للبر موضع إبرة يستقر فيه))[1].

والمراد بالصدق في قوله (عليكم بالصدق) القول الحق، وهو ما كان ضدّ الكذب[2]، وذلك شامل للصدق في جميع الأقوال، والذي منه الصدق في قول لا إله إلا الله.

فالحاصل أنه جعل الصدق مقرّباً للجنة، والكذب ضدَّ ذلك، ونصّ على أنّ الصدق يُثَبِّت البر ـ وهو الإيمان ـ في القلب، مما يدل على منزلة الصدق في الإيمان، وأنه من أعظم مبانيه العظام، وما الشرط إلا كذلك.

2 ـ وقال محمد بن نصر المروزي في بيان حقيقة الشاهد بلا إله إلا الله حقاً: ((والشاهد بلا إله إلا الله هو المصدِّق المقر بقلبه، يشهد بها لله بقلبه ولسانه، يبتدئ بشهادة قلبه والإقرار به))[3].

3 ـ وعقد ابن خزيمة في شأن تصديق القلب باباً ذكر فيه أن النبي ﷺ يشفع للشاهد بالله بالتوحيد الموحِّد لله بلسانه إذا كان مخلصاً مصدقاً بقلبه، لا لمن تكون شهادته بذلك منفردة عن تصديق القلب[4].

ثم دلّل على الترجمة بحديث أبي هريرة المرفوع: «شفاعتي لمن شهد أن لا إله إلا الله مخلصاً يصدق قلبه لسانه ولسانه قلبه»[1].

---

(1) رواه البيهقي في شعب الإيمان (200/4) برقم (4785). وأورده الإمام أحمد في الزهد (ص: 149).

(2) انظر: فيض القدير (343/4).

(3) تعظيم قدر الصلاة (707/2). وانظر: الإيمان لابن مندة (350/1).

(4) التوحيد (696/2).

فبين ـ رحمه الله ـ أن شفاعة النبي ﷺ للموحِّد باللسان تكون لمن صدق بذلك قلبه، لا لمن تكون شهادته بذلك عارية عن تصديق القلب[2]. فدل على اشتراط الصدق للانتفاع بالشهادة.

4 ـ وأيضاً عقد ـ رحمه الله ـ باباً آخر في شأن الصدق حمل فيه الأحاديث الواردة عن النبي ﷺ في كلمة «الخير» الذي يكون في قلب من شهد أن لا إله إلا الله فيخرج من النار على أن المراد التصديق بالقلب، فقال: «وكنى عن التصديق بالقلب بالخير»[3].

5 ـ وعقد الحافظ ابن مندة ـ رحمه الله ـ في كتاب الإيمان باباً بيَّن فيه أن اسم الإيمان واقع على من يصدِّق بجميع ما أتى به المصطفى ﷺ عن الله نية وإقراراً وعملاً وإيماناً وتصديقاً ويقيناً، وأن من صدَّق ولم يقر بلسانه، ولم يعمل بجوارحه الطاعات التي أمر بها لم يستحق اسم الإيمان ومن أقر بلسانه وعمل بجوارحه ولم يصدِّق بذلك قلبه لم يستحق اسم الإيمان[4].

6 ـ وقال الإمام البربهاري ـ رحمه الله ـ «شهادة أن لا إله إلا الله لا تقبل من صاحبها إلا بصدق النية وخالص اليقين»[5].

وقال في كلام له آخر: «واعلم ـ رحمك الله ـ أنه لا يتم إسلام عبدٍ حتى يكون متبعاً مصدقاً مسلماً»[6].

---

(1) انظر: التوحيد (696/2). والحديث أخرجه أحمد في المسند (518/2)، وأبو يعلى في مسنده (73/1) ح (72)، وابن حبان في صحيحه (384/14)، رقم (6466)، والطبراني في المعجم الكبير (127/4) برقم (3882) والهيثمي في موارد الظمآن (645/1)، والحاكم في المستدرك (141/1) وصححه، وأورده الديلمي في الفردوس بمأثور الخطاب (351/2) ح (3577). قال الهيثمي في مجمع الزوائد (404/10): رواه أحمد ورجاله رجال الصحيح غير معاوية بن معتب وهو ثقة.

(2) انظر: جهود علماء الشافعية في تقرير توحيد العبادة للعنقري (ص: 97).

(3) التوحيد (699/2). وانظر: جهود علماء الشافعية للعنقري (ص: 98).

(4) الإيمان لابن مندة (305/1).

(5) شرح السنة للإمام البربهاري المطبوع مع شرحه إرشاد الساري للنجمي (ص: 190).

(6) نفس المصدر (ص: 57).

7 . وعقد البيهقي في الشعب باباً سماه: ((باب الدليل على أن التصديق بالقلب والإقرار باللسان أصل الإيمان، وأن كليهما شرط في النقل عن الكفر عند العجز)).

ثم أورد الأدلة الدالة على هذا المعنى من القرآن فذكر قوله تعالى: ﴿ٹ ٺ ٺ ٿ ٿ ٹ ٹ ڤ ڤ ڤ ڦ ڦ ڦ ڦ ڄ ڄ ڄ ڄ ڃ ڃ ڃ ڃ چ چ چ چ ڇ ڇ ڇ ڇ ڍ﴾ [البقرة:136] ثم قال: ((فأمر المؤمنين أن يقولوا آمنا بالله)). ثم ذكر قوله تعالى: ﴿ڑ ک ک ک ک گ گ گ گ ڳ ڳ ڳ ڳ ڱ ڱ﴾ [الحجرات:14]. ثم قال: ((فأخبر أن القول العاري عن الاعتقاد ليس بإيمان وأنه لو كان في قلوبهم إيمان لكانوا مؤمنين لجمعهم بين التصديق بالقلب والقول باللسان)). ثم قال: ودلت السنة على مثل ما دل عليه الكتاب[1]، فأورد جملة من الأحاديث الدالة على ذلك، وأكثرها قد تقدم عند الكلام على أدلة السنة على شرط الصدق.

8 . وقال البغدادي: ((إن الركن الأول من أركان الإسلام، كما ورد به الخبر، شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، ولهذه الشهادة شروط)) ذكر منها أن يكون قولها ناشئاً عن ((تصديق لها بالقلب، فأما إذا أطلقها المنافق الذي يعتقد خلافها فإنه لا يكون عند الله مؤمناً ولا ناجياً من عقاب الآخرة))[2].

9 . وعقد الآجري . رحمه الله . باباً في حقيقة الإيمان وأنه تصديق بالقلب وإقرار باللسان وعمل بالجوارح فأورد تحته قول الله تعالى: ﴿ڑ ک ک ک ک گ گ گ گ ڳ ڳ ڳ ڳ ڱ ڱ﴾ [الحجرات:14]. ثم قال: ((فهذا مما يدلك على أن على القلب بالإيمان، وهو التصديق والمعرفة، ولا ينفع القول به إذا لم يكن القلب مصدقاً بما ينطق به اللسان مع العمل))[3].

10. وقال الحكيم الترمذي[4]: ((وثمرة هذه الكلمة لأهلها وأهلها من رعاها حتى قام بوفائها وصدقها، ومن لم يرعها فليس من أهل لا إله إلا الله، إنما هم من أهل قول لا

---

(1) شعب الإيمان (38/1).

(2) أصول الدين للبغدادي (ص: 188).

(3) الشريعة (612/2).

(4) تقدمت ترجمته.

إله إلا الله. فأهل قول لا إله إلا الله من كان مرجعه إلى القول به والعمل بهواه وأهل لا إله إلا الله من كان مرجعه إلى إقامة هذا القول وفاء وصدقاً))[1].

11 ـ وقال البغوي ـ رحمه الله ـ عند تفسير قول الله تعالى: ﴿ ﮑ ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ﴾ [الحجرات:14]. ((فأخبر أن حقيقة الإيمان التصديق بالقلب، وأن الإقرار باللسان وإظهار شرائعه بالأبدان لا يكون إيماناً دون التصديق بالقلب والإخلاص))[2].

12 ـ وذكر ابن عبد البر المالكي ـ رحمه الله ـ : أن أحداً لا يكون بالنية مسلماً دون القول، حتى يلفظ شهادة الإيمان وكلمة الإسلام، ويكون قلبه مصدِّقاً في ذلك[3].

13 ـ وقال شيخ الإسلام ـ رحمه الله ـ مقرراً هذا الشرط: ((والصدق والإخلاص هما في الحقيقة تحقيق الإيمان والإسلام، فإن المظهرين للإسلام ينقسمون إلى مؤمن ومنافق، والفارق بين المؤمن والمنافق هو الصدق))[4].

14 ـ وقال ابن القيم ـ رحمه الله ـ: ((فإن تصديق القلب شرط في اعتقادها وكونها نافعة))[5].

15 ـ وقال الحافظ ابن حجر ـ رحمه الله ـ في تعليل الحكم بإسلام الكافر إذا نطق بالشهادتين: ((فإن من لازم الإيمان بالله ورسوله: التصديق بكل ما ثبت عنهما والتزام ذلك، فيحصل ذلك لمن صدق بالشهادتين))[6].

16 ـ وقال المناوي: ((«من قال لا إله إلا الله مخلصاً ـ زاد في رواية من «قلبه» ـ دخل الجنة» قال الطيبي: قوله: «مخلصاً» وفي رواية بدله «صدقاً» أقيم مقام الاستقامة، لأن ذلك يعبر به قولاً عن مطابقة القول المخبر عنه، ويعبر به فعلاً عن تحري الأخلاق المرضية كقوله تعالى: ﴿ﭢ ﭣ ﭤ ﭥ ﭦ﴾ [الزمر: 33] أي: حقق ما أورده قولاً بما

---

(1) نوادر الأصول في أحاديث الرسول (17/3).

(2) معالم التنزيل (350/7).

(3) الكافي (152/1 ـ 153).

(4) التحفة العراقية (ص:307).

(5) الصلاة وحكم تاركها (ص: 39).

(6) فتح الباريء (355/13).

تحراه فعلاً. وبهذا التقرير يندفع ما أوهمه ظاهر الأخبار من منع دخول كل من نطق بالشهادتين النار وإن كان من الفجار))[1] انتهى.

قلت: وهذا إشارة منه إلى شروط لا إله إلا الله، ومنها: شرط الصدق.

17 ـ وقال الشيخ عبد الرحمن بن حسن آل الشيخ: ((لا بد في شهادة أن لا إله إلا الله من سبعة شروط، لا تنفع قائلها إلا باجتماعها)). فذكر منها: ((الصدق المنافي للكذب))[2].

18 ـ وقال الشيخ عبد اللطيف آل الشيخ: ((.. بل لو حصل له العلم وفاته الصدق لم يكن شاهداً، بل هو كاذب، وإن أتى بهما في صورة. قال الله تعالى: ﴿ ک ڪ گ گ ڳ ڳ ڳ ڱ ڱ ڱ ڱ ں ں ڻ ڻ ۀ ﴾ [المنافقون:1] فكذبهم في قيلهم، ورد شهادتهم، وشهد على كذبهم، وأكد الحكم بإن المؤكدة ولام التعليق، فهل يقول قائل أنهم يشهدون بكلمتي الإخلاص، ويعترفون بها؟ وهل هذا إلا رد لكتاب الله وخروج عن سبيل المؤمنين؟ فإنهم مجمعون على اعتبار ما دلت عليه الشهادتان من المعنى المراد. وأنه هو المقصود، ولم يقل أحد إن الإيمان مجرد اللفظ من غير عقيدة القلب وعلمه وتصديقه، ومن غير عمل بمدلول الشهادتين))[3]. انتهى.

19 . وقال حافظ حكمي بعد أن ذكر الآيات والأحاديث الدالة على اشتراط الصدق لصحة الشهادة: ((فاشترط في إنجاء من قال هذه الكلمة من النار: أن يقولها صدقاً من قلبه، فلا ينفعه مجرد اللفظ بدون مواطأة القلب))[4].

وقال في مقام مشابه: ((فإن تصديق القلب شرط في اعتقادها وكونها نافعة))[5].

20 ـ وذكر المعلِّمي ـ رحمه الله ـ أن هذا الشرط مُجمعٌ عليه بين أهل العلم[6].

21 ـ وقال الشيخ ابن باز ـ رحمه الله ـ في تقرير هذا الشرط: ((والصدق في ذلك، وذلك بأن يعتقد بأنه لا معبود حق إلا الله، ولو قالها كاذباً كالمنافقين يقولونها

---

(1) فيض القدير (189/6).

(2) فتح المجيد (ص: 114).

(3) مصباح الظلام (ص: 94).

(4) معارج القبول (422/2).

(5) أعلام السنة المنشورة (ص: 176).

(6) انظر: رفع الاشتباه (ص: 34)

وهم يعتقدون أن مع الله آلهة أخرى لم تنفعهم هذه الكلمة ولم يدخلوا في الإسلام باطناً، كما قال تعالى : ﴿ئے ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ﴾ وقال ﻷ: ﴿ﭬ ﭭ ﭮ ﭯ ﭰ ﭱ ﭲ ﭳ ﭴ ﭵ ﭶ ﭷ ﭸ﴾؛ فلا بد من التصديق بالقلب واليقين بأنه لا معبود حق إلا الله))[1] انتهى.

هذه بعض النقول من كلام أهل العلم في اشتراط الصدق لصحة الشهادة، وهي ظاهرة في الدلالة على ذلك.

(1) مجموع فتاوى ومقالات متنوعة لسماحة الشيخ ابن باز.

المبحث الخامس:الرد على من جعل الصدق هو الشرط الأوحد لصحة الإيمان.

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: التعريق بالمقالة مع نسبتها إلى قائليها.

تقدم التعريف بهذه المقالة ونسبتها للأشعرية والماتريدية عند بيان مذهب الجهمية في الإيمان حيث حدّوه بعلم القلب. وقالت الأشعرية والماتريدية: هو تصديق القلب. وذكرت في حينها أنه لا فرق بين علم القلب وتصديق القلب الخالي عن أصل انقياد الجوارح الذي حدّوا به الإيمان بل هما شيء واحد، وبيَّنت وجه ذلك. ولذا قدمت الكلام في التعريف بهذه المقالة وبأصحابها عند الكلام على مذهب الجهمية في الإيمان عند شرط العلم جمعاً بين المتماثلات[1].

المطلب الثاني: شبههم ونقدها.

أيضاً تقدم بيان هذه الشُّبَه والردّ عليها مفصَّلاً عند الكلام على مذهب الجهمية في شرط العلم. فلا حاجة إلى إعادة ذلك هنا[2].

---

(1) انظر: (ص: 333 ـ 335).

(2) انظر: (ص: 338 ـ 349).

المبحث السادس: زيادة التصديق بشهادة أن لا إله إلا الله وأثره في تكميل شهادة أن لا إله إلا الله.

التصديق بشهادة أن لا إله إلا الله ـ كما تقدم ـ له أصل لا يصح إلا به، وله كمال يتفاوت الناس فيه، وبحسب هذا التفاوت تتفاوت درجاتهم في الإيمان؛ فالتصديق في نفسه مراتب ودرجات، فأعلى درجاته ومراتبه مرتبة الصِّدِّيقية: وهي ـ كما قال ابن القيم ـ رحمه الله ـ: ((كمال الإخلاص والانقياد والمتابعة للخبر والأمر ظاهراً وباطناً))[1]، أو ((كمال الإيمان بما جاء به الرسول علماً وتصديقاً وقياماً به))[2].

وقال ـ رحمه الله ـ في وصف الصِّدِّيق: ((والصديق هو الذي صدق في قوله وفعله، وصدَّق الحق بقوله وعمله، فقد انجذبت قواه كلها للانقياد لله ولرسوله عكس المنافق الذي ظاهره خلاف باطنه وقوله خلاف عمله))[3].

وقال في مقامٍ مشابه: ((وأما الصِّدِّيق فهو الذي كمَّل مقام الصديقية؛ لكمال بصيرته، حتى كأنه قد باشر بصره مما أخبرَ به الرسول ﷺ ما باشر قلبه فلم يبق بينه وبين إدراك البصر إلا حجاب الغيب، فهو كأنه ينظر إلى ما أخبر به من الغيب من وراء ستوره، وهذا لكمال البصيرة، وهذا أفضل مواهب العبد وأعظم كراماته التي يكرم بها، وليس بعد درجة النبوة إلا هي، ولهذا جعلها سبحانه بعدها فقال ﴿ چ چ چ چ چ چ چ چ ڇ ڇ ڍ ڍ ڌ ڌ ڎڎ ڈ ژ ژ ڑ ﴾ [النساء: 69]. وهذا هو السِّرُّ الذي سبق به الصديق، لا بكثرة صوم ولا بكثرة صلاة[4])).

ولذلك لما كان لأبي بكر الصديق رضي الله عنه ذروة سنام هذه المرتبة سُمِّي: الصِّدِّيق على الإطلاق. والصِّدِّيق أبلغ من الصَّدوق[5]، والصَّدوق أبلغ من الصَّادق[6].

---

(1) مدارج السالكين (273/2). وانظر: نفس المصدر (270/2).

(2) مفتاح دار السعادة (80/1). طبعة دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

(3) مدارج السالكين (203/3).

(4) بدائع الفوائد (127/1 ـ 128).

(5) قال الماوردي ـ رحمه الله ـ في بيان الفرق بين الصادق والصديق: ((والفرق بين الصادق والصديق أن الصادق الصادق في قوله بلسانه، والصديق من تجاوز صدقه لسانه إلى صدق أفعاله في موافقة حاله لا يختلف سره وجهره، فصار كل صديق صادقاً وليس كل صادق صديقاً)). [تفسير الماوردي (43/3)].

(6) انظر: مدارج السالكين (270/2).

فهذه ثلاث مراتب في الصِّدق متفاوتة. وهم في الجنة كذلك على مراتبهم متفاوتون كما جاء في الصحيحين من حديث أبي سعيد الخدري ﷺ عن النبي ﷺ أنه قال: «إن أهل الجنة يتراءون أهل الغرف من فوقهم كما تتراءون الكوكب الدري الغابر[1] في الأفق من المشرق أو المغرب لتفاضل ما بينهم». قالوا يا رسول الله: تلك منازل الأنبياء لا يبلغها غيرهم!. قال: «بلى، والذي نفسي بيده رجال آمنوا بالله وصدَّقوا المرسلين»[2].

فإذا ثبت أن الناس متفاوتون في الصِّدق وهم درجات في ذلك، فإن ذلك ينعكس على قوة شهادتهم لله تعالى بالتوحيد؛ فأكمل الناس توحيداً أكملهم بهذه الشهادة تصديقاً.

يقول الحافظ ابن رجب . رحمه الله . في بيان أثر الصدق في تقوية الشهادة وتكميلها: ((فأما من دخل النار من أهل هذه الكلمة، فلقلة صدقه في قولها، فإن هذه الكلمة إذا صدقت في قولها طهَّرت القلب من كل ما سوى الله، ومتى بقي في القلب أثر لما سوى الله، فمن قلة صدقه في قولها.

من صدق في قول: لا إله إلا الله، لم يحب سواه، ولم يرجُ إلا إيَّاه، ولم يخشَ أحداً إلا الله، ولم يتوكل إلا على الله، ولم يبقَ له بقية من آثار نفسه وهواه))[3].

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية . رحمه الله . في كلامٍ له: ((أن شعب الإيمان قد تتلازم عند القوة ولا تتلازم عند الضعف؛ فإذا قوي ما في القلب من التصديق والمعرفة والمحبة لله ورسوله أوجب بغض أعداء الله كما قال تعالى: ﴿ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ ﮡ ﮢ﴾ [المائدة: 81]. وقال: ﴿ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ ﭟ ﭠ ﭡ ﭢ ﭣ ﭤ ﭥ ﭦ ﭧ ﭨ ﭩ ﭪ ﭫ ﭬ ﭭ ﭮ ﭯ﴾ [المجادلة: 22]))[4].

وقال تلميذه ابن القيم: ((فمن رسخت هذه الكلمة في قلبه بحقيقتها التي هي حقيقتها، واتَّصف قلبه بها وانصبغ بها بصبغة الله التي لا أحسن صبغة منها، فعرف حقيقة الإلهية

---

(1) الغابر أي الذاهب. انظر: فتح الباري (377/6).

(2) البخاري، كتاب بدء الخلق، باب: ما جاء في صفة الجنة وأنها مخلوقة (ج105/4)،ح (3256)، ومسلم، كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها (2177/4) ح (2831).

(3) كلمة الإخلاص (ص: 35). وانظر: الدرر السنية (311/2).

(4) مجموع الفتاوى (522/7).

التي يثبتها قلبه لله ويشهد بها لسانه وتصدِّقها جوارحه، ونفى تلك الحقيقة ولوازمها عن كل ما سوى الله، وواطأ قلبُه لسانَه في هذا النفي والإثبات، وانقادت جوارحه لمن شهد له بالوحدانية طائعةً سالكةً سبل ربِّه ذُللاً غير ناكبة عنها ولا باغية سواها بدلاً، كما لا يبتغي القلبُ سوى معبوده الحق بدلاً؛ فلا ريب أن هذه الكلمة من هذا القلب على هذا اللسان لا تزال تؤتي ثمرتها من العمل الصالح الصاعد إلى الله كل وقت، فهذه الكلمة الطيبة هي التي رفعت هذا العمل الصالح إلى الرب تعالى، وهذه الكلمة الطيبة تثمر كَلِماً كثيراً طيباً يقارنه عملٌ صالح فيرفع العمل الصالح الكلمَ الطيب كما قال تعالى: ﴿ﯦ ﯧ ﯨ ﯩ ﯪ ﯫ ﯬ ﯭ﴾ [فاطر:10]. فأخبر سبحانه أن العمل الصالح يرفع الكلم الطيب، وأن الكلمة الطيبة تثمر لقائلها عملاً صالحاً كل وقت... إلى أن قال: فإذا كان العلم صحيحاً مطابقاً لمعلومه الذي أنزل الله كتابَه به، والاعتقاد مطابقاً لما أَخبرَ به عن نفسه وأخبرت به عنه رسلُه، والإخلاص قائم في القلب، والأعمال موافقة للأمر والهدي والدلِّ والسَّمت مشابه لهذه الأصول مناسب لها علم أن شجرة الإيمان في القلب أصلها ثابت وفرعها في السماء، وإذا كان الأمر بالعكس علم أن القائم بالقلب إنما هو الشجرة الخبيثة التي اجتثت من فوق الأرض ما لها من قرار))[1].

فتبيَّن أن التصديق كلما قوي في القلب أثمر من زيادة الإيمان والتوحيد ما يكون سبباً في تكميل شهادة أن لا إله إلا الله؛ فأكمل الناس شهادة أكملهم بها تصديقاً.

---

(1) إعلام الموقعين (1/172 ـ 174).

المبحث السابع: ما ينافي شرط الصدق في شهادة أن لا إله إلا الله.

الذي ينافي الصدق في شهادة أن لا إله إلا الله التكذيب بمعناه العام[1]. والتكذيب بمعناه العام نقيض التصديق. قال شيخ الإسلام في حدِّه: ((والتكذيب إخبار بكذب المخبِر؛ فقد يصدق الرجل الكاذب تارة، وقد يكذب الرجل الصادق أخري، فالتصديق والتكذيب نوعان من الخبر وهما خبر عن الخبر؛ فالحقائق الثابتة في نفسها التي قد تعلم بدون خبر لا يكاد يستعمل فيها لفظ التصديق والتكذيب إن لم يقدر مخبر عنها بخلاف الإيمان والإقرار والإنكار والجحود، ونحو ذلك فإنه يتناول الحقائق والإخبار عن الحقائق أيضاً))[2].

فتبيَّن من كلام شيخ الإسلام ـ رحمه الله ـ أن التكذيب مخالفة الحديث للواقع[3]، وهو يتناول الحقائق الشَّرعية الثابتة في نفسها التي قد تعلم بدون خبر؛ كلفظ الإيمان ولفظ الكفر، ويتناول الإخبار عنها؛ فيكون التكذيب بالقول لنفس الخبر، ويكون بالقلب لنفس الاعتقاد، وبالفعل لنفس الفعل؛ فيكون بأعمال القلوب وبأعمال الجوارح.

قلت: ومما يبيِّن ذلك قوله ﷺ: «والفرج يُصدِّق ذلك كلّه أو يكذِّبه»[4].

إذا ثبت هذا، فالتكذيب مما ينافي الصدق في شهادة أن لا إله إلا الله، وتظهر منافاتُه له من وجهين:

الأول: مزايلته له بالكلية، وذلك إذا حصل في أصل الإيمان؛ كتكذيب المنافقين الذين قالوا هذه الكلمة ولم يواطئ قولهم ما في قلوبهم بل قالوها ليعصموا بها دماءهم وأموالهم كما قال تعالى: ﴿ﮎ ﮏ ﮐ ﮑ ﮒ ﮓ ﮔ ﮕﮖ ﮗ ﮘ ﮙ

---

(1) المراد بالتكذيب هنا التكذيب العام ليس التكذيب الخاص الذي هو نقيض الشرطية. ومن المعلوم أن التكذيب العام قد ينافي الأصل ـ الشرط ـ وقد ينافي الكمال الواجب، وذلك بحسب نوعه.

(2) مجموع الفتاوى (532/7).

(3) ومخالفة الحديث للواقع لا يذم مطلقاً إلا إذا كان عن تعمُّد، إما إذا حصل عن غير تعمُّد فلا يذم إلا إذا صاحبه تفريط من حيث عدم تحري الناقل للكذب، وهذا ما أشار إليه النبي ﷺ بقوله: «كفى بالمرء كذباً أن يحدث بكل ما سمع». أخرجه مسلم في المقدمة من صحيحه (10/1) ح رقم (5).

قال المناوي في تعليقه على هذا الحديث: ((فإذا حدث بكل ما سمع لا محالة يكذب، والكذب الإخبار عن الشيء على غير ما هو عليه وإن لم يتعمد، لكن التعمد شرط الإثم)). [فيض القدير (2/5)].

(4) مضى تخريجه في (ص: 561).

گ ڳ ں ں ڻ ڻ ڈ ڈ ۀ ۀ ہ ۂ ۂ ھ ھ ے ے ۓ
﴾ [المنافقون: 1 ـ 2][1].

الثاني: منافاته للصدق من جهة ذهابه لكماله الواجب؛ ككذب الحديث، ولذا عدَّ النبي ﷺ ذلك نفاقاً كما في الحديث الصحيح: «أربع من كن فيه كان منافقاً خالصاً، ومن كانت فيه خلة منهن كان فيه خلة من نفاق حتى يدعها» فذكر منها: «إذا حَدَّث كذب»[2].

والمراد به النفاق العملي ((الأصغر)) الذي يجتمع مع أصل الإيمان، فلا يخرج صاحبه من الملَّة إلا إذا استحكم وكمل فقد ينسلخ صاحبه عن الإسلام بالكليَّة، وإن صلَّى وصام وزعم أنه مسلم، فإن الإيمان ينهى المؤمن عن هذه الخلال، فإذا كملت في العبد ولم يكن له ما ينهاه عن شيء منها، فهذا لا يكون إلا منافقاً خالصاً[3].

قال النووي ـ رحمه الله ـ في شرح هذا الحديث: ((هذا الحديث مما عده جماعة من العلماء مشكلاً، من حيث إن هذه الخصال توجد في المسلم المصدِّق الذي ليس فيه شك، وقد أجمع العلماء على أن من كان مصدقاً بقلبه ولسانه وفعل هذه الخصال لا يحكم عليه بكفر، ولا هو منافق يخلد في النار؛ فإن إخوة يوسف ﷺ جمعوا هذه الخصال، وكذا وجد لبعض السلف والعلماء بعض هذا أو كله. وهذا الحديث ليس فيه بحمد الله تعالى إشكال، ولكن اختلف العلماء في معناه، فالذي قاله المحققون والأكثرون، وهو الصحيح المختار: أن معناه: أن هذه الخصال خصال نفاق، وصاحبها شبيه بالمنافقين في هذه الخصال، ومتخلق بأخلاقهم؛ فإن النفاق هو إظهار ما يبطن خلافه، وهذا المعنى موجود في صاحب هذه الخصال، ويكون نفاقه في حق من حدَّثه ووعده وائتمنه وخاصمه وعاهده من الناس، لا أنه منافق في الإسلام، فيظهره وهو يبطن

---

(1) انظر: الكشاف للزمخشري (122/6)، والدر المنثور للسيوطي (336/6)، ومعارج القبول (422/2).

(2) أخرجه البخاري في كتاب المظالم، باب: إذا خاصم فجر (ج139/3)، ح (2459)، ومسلم في كتاب الإيمان (78/1).

(3) الصلاة وحكم تاركها (ص: 44) بتصرف يسير.

الكفر، ولم يرد النبي ﷺ بهذا أنه منافق نفاق الكفار المخلَّدين في الدرك الأسفل من النار))[1]. انتهى.

فالحاصل أن التكذيب إما أن يحصل في أصل الإيمان فيكون كفراً أكبر ينافي أصل التصديق بشهادة أن لا إله إلا الله. وإما أن يحصل في كمال الإيمان فينافي كمال التصديق الواجب، ولا يكون كفراً بل معصية لا تُخْرِج عن دائرة الإيمان.

وفي ما يلي تفصيل لبعض صور الكذب المنافية لشهادة أن لا إله إلا الله من حيث الأصل أو الكمال:

المطلب الأول: كفر التكذيب.

كفر التكذيب مما ينافي أصل التصديق بشهادة أن لا إله إلا الله، وصورة هذا الكفر. قال ابن القيم ـ رحمه الله ـ: ((فأما كفر التكذيب فهو اعتقاد كذب الرسل. وهذا القسم قليل في الكفار، فإن الله تعالى أيّد رسله وأعطاهم من البراهين والآيات على صدقهم ما أقام به الحجة وأزال به المعذرة قال الله تعالى عن فرعون وقومه: ﴿ٱ ٻ ٻ ٻ ٻ پپ﴾ [النمل: 14]، وقال لرسوله ﷺ: ﴿ۆ ۆ ۈ ۈ ۇٴ ۋ ۋ ۅ ۅ﴾ [الأنعام: 33]؛ وإن سمي هذا كفر تكذيب أيضاً فصحيح إذ هو تكذيب باللسان))[2].

وقال شيخ الإسلام ـ رحمه الله ـ: ((فمن قال بلسانه: لا إله إلا الله، وكذَّب الرسول فهو كافر باتفاق المسلمين. وكذلك إن جحد شيئاً مما أنزل الله))[3].

وقال ابن الوزير في حده: ((واعلم أن أصل الكفر هو التكذيب المتعمَّد لشيء من كتب الله تعالى المعلومة، أو لأحد من رسله عليهم السلام، أو لشيء مما جاؤوا به إذا كان ذلك الأمر المُكذَّب به معلوماً بالضرورة من الدين، ولا خلاف أن هذا القدر كفر، ومن صدر عنه فهو كافر إذا كان مكلَّفاً مختاراً غير مختل العقل ولا مكره))[4] انتهى.

---

(1) شرح النووي على صحيح مسلم (ج2/234 ـ 335). وانظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام (28/435 ـ 436).
(2) مدارج السالكين (1/337). وانظر: في تعريفه أيضاً: درء التعارض (1/242)، ومجموع الفتاوى (2/79).
(3) مجموع الفتاوى (8/271).
(4) إيثار الحق على الخلق في الرد الخلافات (ص: 376 ـ 377).

وهذا التكذيب للنبي ﷺ أو لشيء مما جاء به قد يقع باللسان[1] فيكون كفراً ظاهراً، وقد يقع بالقلب مع المصانعة بالطاعة والانقياد فيكون كفرَ نفاق[2]، وسيأتي الحديث عنه في المطلب التالي.

فالحاصل أن كفر التكذيب يكون ظاهراً وباطناً[3].

والجدير بالذكر هنا أن التكذيب أخص من الكفر.

يقول ابن تيمية ـ رحمه الله ـ: ((والتكذيب أخص من الكفر، فكل مكذب لما جاءت به الرسل فهو كافر وليس كل كافر مكذباً، بل قد يكون مرتاباً إن كان ناظراً فيه، أو معرضاً عنه بعد أن لم يكن ناظراً فيه، وقد يكون غافلاً عنه لم يتصوره بحال لكن عقوبة هذا موقوفة على تبليغ المرسل إليه))[4].

وبهذا يتبين ضلال من يحصر الكفر في تكذيب القلب فقط. وذلك هو حقيقة مذهب المرجئة[5].

يقول شيخ الإسلام ـ رحمه الله ـ: ((ومنشأ هذه الشبهة التي أوجبت هذا الوهم من المتكلمين أو من حذا حذوهم من الفقهاء: أنهم رأوا أن الإيمان هو تصديق الرسول فيما أخبر به، ورأوا أن اعتقاد صدقة لا ينافي السب والشتم بالذات، كما أن اعتقاد إيجاب طاعته لا ينافي معصيته، فإن الإنسان قد يهين من يعتقد وجوب إكرامه كما يترك ما يعتقد وجوب فعله ويفعل ما يعتقد وجوب تركه، ثم رأوا أن الأمة قد كفرت الساب فقالوا: إنما كفر لأن سبه دليل على أنه لم يعتقد أنه حرام، واعتقاد حله تكذيب للرسول **فكفر بهذا التكذيب لا بتلك الإهانة**، وإنما الإهانة دليل على التكذيب[6]، فإذا فرض أنه في نفس الأمر ليس بمكذب كان في نفس الأمر مؤمناً، وإن كان حكم الظاهر إنما يجري عليه بما أظهره. فهذا مأخذ المرجئة ومعتضدهم وهو الذين يقولون:

---

(1) أي مع القلب. وأما التكذيب باللسان دون القلب فذلك هو كفر الجحود. وسيأتي في شرط القبول.

(2) كفر النفاق قد يقع أيضاً مع الشك دون التكذيب. انظر: معارج القبول (593/2).

(3) أعلام السنة المنشورة (ص: 177).

(4) مجموع الفتاوى (79/2).

(5) وانظر: في حد المرجئة للكفر وأنه تكذيب القلب فقط: التوحيد للماتريدي (334)، وشرح المقاصد (267/2 ـ 268)، والتمهيد في أصول الدين للنسفي (ص: 100).

(6) انظر: شرح المقاصد (267/2 ـ 268)، والملل والنحل للشهرستاني (جـ144/1).

الإيمان هو الاعتقاد والقول، وغلاتهم وهم الكرامية الذين يقولون: هو مجرد القول وإن عري عن الاعتقاد))[1].

ثم أجاب عن هذه الشبهة مقرِّراً أن الكفر أعمّ من التكذيب فقال: ((وجواب الشبهة الأولى من وجوه:

أحدها: أن الإيمان وإن كان أصله تصديق القلب، فذلك التصديق لابد أن يوجب حالاً في القلب وعملاً له، وهو تعظيم الرسول وإجلاله ومحبته، وذلك أمر لازم؛ كالتألم والتنعم عند الإحساس بالمؤلم والمنعم، وكالنفرة والشهوة عند الشعور بالملائم والمنافي. فإذا لم تحصل هذه الحال، والعمل في القلب لم ينفع ذلك التصديق ولم يغن شيئاً. وإنما يمنع حصوله إذا عارضه معارض من حسد الرسول، أو التكبر عليه، أو الإهمال له، وإعراض القلب عنه، ونحو ذلك، كما أن إدراك الملائم، والمنافي يوجب اللذة والألم، إلا أن يعارضه معارض. ومتى حصل المعارض كان وجود ذلك التصديق كعدمه، كما يكون وجود ذلك كعدمه، بل يكون ذلك المعارض موجباً لعدم المعلول الذي هو حال في القلب. وبتوسط عدمه يزول التصديق الذي هو العلة فينقلع الإيمان بالكلية من القلب. وهذا هو الموجب لكفر من حسد الأنبياء، أو تكبر عليهم، أو كره فراق الإلف والعادة مع علمه بأنهم صادقون، وكفرهم أغلظ من كفر الجهال.

الثاني: أن الإيمان وإن كان يتضمن التصديق، فليس هو مجرد التصديق وإنما هو الإقرار والطمأنينة، وذلك لأن التصديق إنما يعرض للخبر فقط؛ فأما الأمر فليس فيه تصديق من حيث هو أمر، وكلام الله خبر وأمر؛ فالخبر يستوجب تصديق المخبِّر، والأمر يستوجب الانقياد له والاستسلام، وهو عمل في القلب، جماعه: الخضوع والانقياد للأمر وإن لم يفعل المأمور به، فإذا قوبل الخبر بالتصديق، والأمر بالانقياد، فقد حصل أصل الإيمان في القلب، وهو الطمأنينة والإقرار؛ فإن اشتقاقه من الأمن الذي هو القرار والطمأنينة، وذلك إنما يحصل إذا استقر في القلب التصديق والانقياد، وإذا كان كذلك فالسب إهانة واستخفاف، والانقياد للأمر إكرام وإعزاز. ومحال أن يهين القلب من قد انقاد له وخضع واستسلم، أو يستخف به؛ فإذا حصل في القلب استخفاف واستهانة امتنع أن يكون فيه انقياد أو استسلام، فلا يكون فيه إيمان. وهذا

(1) الصارم المسلول (965/3).

هو بعينه كفر إبليس فإنه سمع أمر الله له فلم يكذب رسولاً، ولكن لم ينقد للأمر ولم يخضع له، واستكبر عن الطاعة فصار كافراً، وهذا موضع زاغ فيه خلق من الخلف تخيل لهم أن الإيمان ليس في الأصل إلا التصديق، ثم يرون مثل إبليس وفرعون ممن لم يصدر عنه تكذيب أو صدر عنه تكذيب باللسان لا بالقلب[1]؛ وكفره من أغلظ الكفر، فيتحيرون ولو أنهم هدوا لما هدي إليه السلف الصالح لعلموا أن الإيمان قول وعمل؛ أعني؛ في الأصل قولاً في القلب، وعملاً في القلب، فإن الإيمان بحسب كلام الله ورسالته . وكلام الله ورسالته يتضمن إخباره وأوامره؛ فيصدق القلب أخباره تصديقاً . يوجب حالاً في القلب بحسب المصدق به والتصديق هو من نوع العلم والقول وينقاد لأمره ويستسلم، وهذا الانقياد والاستسلام هو نوع من الإرادة والعمل، ولا يكون مؤمناً إلا بمجموع الأمرين؛ فمتى ترك الانقياد كان مستكبراً فصار من الكافرين، وإذا كان مصدقاً فالكفر أعم من التكذيب يكون تكذيباً وجهلاً، ويكون استكباراً وظلماً، ولهذا لم يوصف إبليس إلا بالكفر والاستكبار دون التكذيب. ولهذا كان كفر من يعلم مثل اليهود ونحوهم من جنس كفر إبليس، وكان كفر من يجهل مثل النصارى ونحوهم ضلالاً وهو الجهل، ألا ترى أن نفراً من اليهود جاؤوا إلى النبي وسألوه عن أشياء فاخبرهم، فقالوا: نشهد إنك نبي ولم يتبعوه، وكذلك هرقل وغيره، فلم ينفعهم هذا العلم وهذا التصديق. ألا ترى أن من صدق الرسول بأن ما جاء به هو رسالة الله، وقد تضمنت خبراً وأمراً فإنه يحتاج إلى مقام ثان وهو تصديقه خبر الله وانقياد لأمر الله، فإذا قال: أشهد أن لا اله إلا الله، فهذه الشهادة تتضمن تصديق خبره، والانقياد لأمره، فإذا قال: وأشهد أن محمداً رسول الله تضمنت تصديق الرسول فيما جاء به من عند الله، فبمجموع هاتين الشهادتين يتم الإقرار، فلما كان التصديق لابد منه في كلا الشهادتين وهو الذي يتلقى الرسالة بالقبول ظن من ظن انه أصل لجميع الإيمان، وغفل عن أن الأصل الآخر لابد منه، وهو الانقياد وإلا فقد يصدق الرسول ظاهراً وباطناً ثم يمتنع من الانقياد للأمر إذ غايته في تصديق الرسول أن يكون بمنزلة من سمع الرسالة من الله

(1) وهذا مما يبين خطورة هذا المذهب؛ إذ لازمه: أن لا يكون شيء من الأفعال أو الأقوال كفراً إلا مع الاعتقاد حتى قتل الأنبياء، والاعتقاد من السرائر المحجوبة، فلا يتحقق كفر كافر قط إلا بالنص الخاص في شخص شخص. [الإيثار الحق على الخلق في رد الخلافات لابن الوزير (ص: 380)].

سبحانه وتعالى كإبليس، وهذا مما يبين لك أن الاستهزاء بالله ورسوله ينافي الانقياد له والطاعة منافاة ذاتية، وينافي التصديق بطريق الاستلزام لأنه ينافي موجب التصديق ومقتضاه ويمنعه عن حصول ثمرته ومقصوده، لكن الإيمان بالرسول إنما يعود أصله إلى التصديق فقط لأنه مبلغ لخبر الله وأمره، لكن يستلزم الانقياد له لأنه قد بلغ عن الله أنه أمر بطاعته، فصار الانقياد له من تصديقه في خبره، فمن لم ينقد لأمره، فهو إما مكذب له، أو ممتنع عن الانقياد لربه، وكلاهما كفراً صريح، ومن استخف به واستهزأ بقلبه امتنع أن يكون منقاداً لأمره، فإن الانقياد إجلال وإكرام، والاستخفاف إهانة وإذلال، وهذان ضدان فمتى حصل في القلب أحدهما انتفى الآخر، فعلم أن الاستخفاف والاستهانة ينافي الإيمان منافاة الضد للضدّ))[1].

وهذا الجواب الذي أورده شيخ الإسلام ـ رحمه الله ـ في رد هذه الشبهة سبقه إليه بنحوه ابن حزم الظاهري ـ رحمه الله ـ حيث يقول في ((الفصل في الملل والأهواء والنحل))[2]: ((ولو كان الإيمان هو بالتصديق والإقرار فقط لكان جميع المخلدين في النار مع اليهود والنصارى وسائر الكفار مؤمنين لأنهم كلهم مصدقون بكل ما كذبوا به في الدنيا، مقرون بكل ذلك، ولكان إبليس واليهود والنصارى في الدنيا مؤمنين ضرورة، وهذا كفر مجرد ممن أجازه. وإنما كفر أهل النار بمنعهم من الأعمال قال تعالى: ﴿ □ □ □ □ □ □ □ ﴾ [القلم: 42])). أ. هـ.

وبهذا يُعلم خطأ قول المرجئة في قولهم إن الكفر مرجعه إلى تكذيب القلب فقط والإيمان هو مجرد التصديق، وذلك لما في هذا القول من الإشكالات العظيمة حيث يلزم منه القول بإيمان إبليس وفرعون واليهود ونحوهم بل وغالب الأمم الكافرة ((حيث لم يكن أصل كفرهم من جهة عدم التصديق؛ فإن إبليس لم يخبره أحد بخبر بل أمره الله بالسجود لآدم فأبى واستكبر وكان من الكافرين، فكفره بالإباء والاستكبار وما يتبع ذلك، لا لأجل تكذيب، وكذلك فرعون وقومه جحدوا بها واستيقنتها أنفسهم ظلماً وعلواً، وقال له موسى : ﴿ ۋ ۅ ۅ ۉ ۉ ې ې ې ې ﴾ [الإسراء: 102]))[3].

(1) الصارم المسلول (3/967 ـ 969).

(2) (3/111).

(3) اقتباس من كلام شيخ الإسلام في مجموع الفتاوى (7/534).

كما يلزم من هذا القول إنكار أن يقع الكفر بذات الجحود، وبذات الإعراض وبذات الامتناع والجهل وفي ذلك تكذيب للقرآن حيث دلّ على هذه الأقسام من الكفر.

يقول ابن القيم ـ رحمه الله ـ: ((وهذان القسمان ـ يعني (كفر الجحود والعناد، وكفر الإعراض) ـ أكثر المتكلمين ينكرونهما ولا يثبتون من الكفر إلا الأول ـ يعني (كفر التكذيب أو الجهل) ـ، ويجعلون الثاني والثالث ـ (يعني كفر الجحود، والإعراض) ـ كفراً لدلالاته على الأول لا لأنه في ذاته كفر، فليس عندهم الكفر إلا مجرد الجهل، ومن تأمّل القرآن والسنة، وسير الأنبياء في أممهم، ودعوتهم لهم، وما جرى لهم معهم، جزم بخطأ أهل الكلام فيما قالوه، وعلم أن عامة كفر الأمم عن تيقن وعلم ومعرفة بصدق أنبيائهم وصحة دعواهم وما جاؤا به))[1] انتهى.

ويقول شيخ الإسلام ـ رحمه الله ـ: ((فإن الكفر عدم الإيمان بالله ورسله؛ سواء كان معه تكذيب أو لم يكن معه تكذيب بل شك وريب، أو إعراض عن هذا كله حسداً أو كبراً أو اتباعاً لبعض الأهواء الصارفة عن اتباع الرسالة، وإن كان الكافر المكذب أعظم كفراً وكذلك الجاحد المكذب حسداً مع استيقان صدق الرسل. والسور المكية كلها خطاب مع هؤلاء))[2].

فالحاصل أن الكفر ليس محصوراً ومقيداً بالتكذيب فقط ـ كما تقوله المرجئة ـ بل يكون بالتكذيب تارة ويكون بغيره تارات.

فإن قيل: إن الله تعالى وصف الكفار بالتكذيب في آيات كثيرة[3] مما يدل على أن مرجع الكفر كله إلى تكذيب القلب.

فيقال في دفع ذلك: إن التكذيب يكون بالجوارح كما يكون بالقلب، ومما يدل على ثبوت تكذيب الجوارح قوله ﷺ: «والفَرْجُ يُصَدِّق ذلك أو يُكَذِّبه»[4] والمراد بتصديق الفَرْج هنا عمله من الزنا ونحوه.

---

(1) مفتاح دار السعادة (94/1).

(2) مجموع الفتاوى (335/12). وانظر: درء التعارض (242/1).

(3) ومن ذلك قوله تعالى: ﴿ ۋ ې ې   ﯻ ﯼ ﯽ ﴾ [البروج:19].

(4) تقدم تخريجه (ص: 479).

ولكن لا يحُكَم على العمل بأنه كفر إلا إذا كان مرجعه إلى استحلال القلب أو كان هو في ذاته كفراً ظاهراً؛ كالسجود للصنم، أو الاستهانة بالمصحف بإلقائه في القاذورات، أو تحريفه بإسقاط شيء منه، أو بالزّيادة فيه، أو قتل نبيّ، أو السِّحر، أو كان الفعل مستلزماً لانتفاء التعظيم القلبي؛ كالهزل والاستهزاء بالدين، أو سب الله أو سب رسوله ﷺ[1] أو سب الدين، ونحو ذلك من المكفِّرات الظاهرة[2].

وخلاصة ما سبق أن كفر التكذيب مما ينافي أصل التصديق بشهادة أن لا إله إلا الله، وليس هو كل الكفر كما زعمت المرجئة بل الكفر أعم من التكذيب[3].

وهذا مما يبين صحة تقسيم هذه الشروط، وأنها متنوِّعة؛ لتنوُّع تعلُّقاتها وتنوُّع وجوه منافاتها.

المطلب الثاني: النفاق الاعتقادي أو كفر النفاق:

النفاق الاعتقادي أو كفر النفاق من صور الكذب المنافية لأصل الإيمان، والكلام عليه سيكون تحت المقصدين التاليين.

المقصد الأول: تعريف النفاق الاعتقادي.

النفاق الاعتقادي تنوَّعت عبارات أهل العلم في حدِّه، والمؤدَّى واحد، ومن هذه التعاريف:

---

(1) يقول شيخ الإسلام: ((إن سب الله، أو سب رسوله كفر ظاهراً وباطنا؛ وسواء كان الساب يعتقد أن ذلك محرم، أو كان مستحلا له، أو كان ذاهلاً عن اعتقاده. هذا مذهب الفقهاء وسائر أهل السنة القائلين بأن الإيمان قول وعمل)) [الصارم المسلول (955/3)].

(2) انظر: روضة الطالبين (64/10)، والصارم المسلول (701/3 ـ 702)، والصلاة وحكم تاركها (ص: 40)، وأعلام السنة المنشورة (ص: 181).

(3) ذهب بعض المعاصرين إلا أن جميع صور الكفر الأخرى تؤول إلى التكذيب بالقلب، وهو أيضاً باطل لأنه مصادم للنصوص الدالة على الكفر بالجحود والتي من أصرحها قول الله جلّ وعلا: ﴿ٱ ب ب ٻ ٻ پپ﴾ [النمل: 14] ففي هذه الآية بيان أن هؤلاء الكفار لم يكن كفرهم من جهة التكذيب بدليل قوله تعالى: ﴿ٻ ٻ﴾ والاستيقان مرتبة تكون بعد الصدق والتصديق بدليل قوله جل وعلا: ﴿ﮪ ﮫ ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ﮱ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ﴾ [الحجرات: 15]، حيث رتب تعالى الصدق فيها على نفي الريب ـ الذي هو اليقين ـ، والقيام بهذه الأعمال الصالحة.

قال الإمام أحمد بن حنبل ـ رحمه الله ـ في حدِّه: ((والنفاق هو الكفر، أن يكفر بالله ويعبد غيره ويظهر الإسلام في العلانية، مثل المنافقين الذين كانوا على عهد رسول الله ﷺ))(1).

وقريب منه ما جاء عن علي بن المديني ـ رحمه الله ـ: ((والنفاق هو الكفر، أن يكفر بالله ﷻ ويعبد غيره في السِّر ويظهر الإيمان في العلانية، مثل المنافقين الذين كانوا على عهد رسول الله ﷺ))(2).

وقال البربهاري ـ رحمه الله ـ في حدِّه: ((والنفاق أن يظهر الإسلام باللسان ويخفي الكفر بالضمير))(3).

وجاء عن ابن القيم ـ رحمه الله ـ: ((وأما كفر النفاق: فهو أن يظهر بلسانه الإيمان وينطوي بقلبه على التكذيب، فهذا هو النفاق الأكبر))(4).

وقال ابن رجب ـ رحمه الله ـ: ((النفاق ينقسم شرعاً إلى قسمين: أحدهما: النفاق الأكبر، وهو: أن يظهر الإنسان الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، ويبطن ما يناقض ذلك كلَّه أو بعضه))(5).

وحده حافظ حكمي بقوله: ((هو ما كان بعدم تصديق القلب وعمله مع الانقياد ظاهراً رئاء الناس، ككفر ابن سلول وحزبه والذين قال الله تعالى فيهم: ﴿ڤ ڤ ڦ ڦ ڦ ڦ ڄ ڄ ڄ ڄ ڄ ڃ ڃ ڃ ڃ چ چ چ چ ڇ ڇ ڇ ڇ ڍ ڍ ڌ ڌ ڎ ڎ ڈ ڈ ژ ژ ڑ ڑ ک ک ک ک﴾ إلى قوله ﴿گ گ گ گ ڳ ڳ ڳ ڳ﴾ [البقرة: 8 ـ 10]، وغيرها من الآيات))(6).

---

(1) شرح أصول اعتقاد أهل السنة (162/1).

(2) المرجع السابق (169/1).

(3) شرح السنة للبربهاري مع شرحه إرشاد الساري للنجمي (ص: 111).

(4) مدارج السالكين (338/1).

(5) جامع بيان العلوم والحكم (ص: 800). وانظر: في حده أيضاً: مجموع الفتاوى (140/11).

(6) أعلام السنة المنشورة (ص: 178).

هذا بعض مما قيل في تعريف النفاق الاعتقادي وبيان حقيقته، وهي أقوال كما ترى متفقة على حاصلٍ واحد، وهو أن المنافق نفاقاً اعتقادياً يُظهر بلسانه الإسلام ويبطن بقلبه الكفر.

والنفاق الاعتقادي يحصل بأمور. قال الشيخ محمد بن عبد الوهاب ـ رحمه الله ـ: ((... فأما النفاق الاعتقادي فهو ستة أنواع، تكذيب الرسول، أو تكذيب بعض ما جاء به الرسول، أو بغض الرسول أو بغض ما جاء به الرسول، أو المسرة بانخفاض دين الرسول، أو الكراهية بانتصار دين الرسول، فهذه الأنواع الستة صاحبها من أهل الدرك الأسفل من النار))[1].

ويرى بعض الباحثين المعاصرين أن الأدق أن يقال: ((النفاق الأكبر))، لأن النفاق لا يختص بالجانب الاعتقادي فحسب. وعلل ذلك بأن القرآن قد ذكر من صفات المنافقين تنقيصهم للرسول ﷺ، وسخريتهم بالمؤمنين ومناصرتهم للكفار ونحو ذلك، وهذه أمور عملية، ليست اعتقادية[2].

قلت: لا مشاحة في الاصطلاح، فإن هذه الأمور التي نصَّ عليها الباحث لها ارتباط بالباطن، فلا تصدر إلا عن من كان منافقاً في الباطن. وارتباط الباطن بالظاهر أمر قررته الشريعة كما في الحديث: «ألا وإن في الجسد مضغة إذا صلحت صلح لها سائر الجسد، وإذا فسدت فسد لها سائر الجسد، ألا وهي القلب»[3]؛ فهذه الأمور من لوازم النفاق الاعتقادي.

فالحاصل أن كفر النفاق يحصل بانتفاء عمل القلب من النية والإخلاص والمحبة والإذعان مع انقياد الجوارح الظاهرة، ولا يلزم أن يكون مكذباً فقد يحصل بالشك وقد يحصل بالبغض. ولكن لما كان يقترن به التكذيب غالباً ناسب ذكره هنا.

يقول الشيخ حافظ حكمي ـ رحمه الله ـ في سياق ذكره لأنواع الكفر: ((وإن انتفى عمل القلب من النية والإخلاص والمحبة والإذعان مع انقياد الجوارح الظاهرة فكفر نفاق سواء وجد التصديق المطلق أو انتفى، وسواء انتفى بتكذيب أو شك)) أ.هـ[4].

(1) مجموعة التوحيد (ص: 7). وانظر: مجموع الفتاوى (434/28).

(2) انظر: نواقض الإسلام الاعتقادية للدكتور محمد الوهيبي (جـ153/2).

(3) أخرجه البخاري في كتاب الإيمان، باب: فضل من استبرأ لدينه ح (52)، ومسلم في كتاب المساقاة (1219/3 ـ 1220) ح (1599).

(4) معارج القبول (593/2).

ومن هنا يظهر الفرق بين النفاق وكفر التكذيب، وهو أن المنافق قد لا يكون مكذِّباً بالرسول أي: بلسانه، ولكن مخادعاً في إيمانه؛ فكفر النفاق أخص من مطلق كفر التكذيب؛ إذ هو تكذيب خاص، وهو التكذيب بالضمير. كما وقد يحصل كفر النفاق بأمور أخرى غير التكذيب؛ كالشك والبغض، والله تعالى أعلم.

المقصد الثاني: حكم النفاق الاعتقادي.

النفاق الاعتقادي ـ كما قد تقدَّم في حدِّه ـ يكون بإظهار الإسلام وإضمار الكفر، ولذا فقد اتفق أهل العلم على أن المنافق نفاقاً اعتقادياً تُجرى عليه أحكام الإسلام في الظاهر ـ ما لم يُظهِر ما في قلبه من الكفر بقولٍ أو فعل ـ؛ فيُحقَن دمُه ويُحفَظ مالُه، فيرث ويُورث، ويُصلَّى عليه ويُدفن في مقابر المسلمين إلى غير ذلك من الأحكام التي تثبت بعقد الإسلام. وأما في الآخرة فهو تحت الكفار في الدرك الأسفل من النار خالداً فيها كما قال تعالى: ﮋ ﮱ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﮊ[1] [النساء: 145]، وإنما استحقوا هذا الجزاء لكونهم كفَّاراً في الباطن مستهزئين بالدِّين[2] كما قال تعالى في وصفهم: ﮋﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ ﯢ ﯣ ﯤ ﯥ ﯦ ﯧ ﯨ ﯩ ﯪ ﯫ ﯬ ﮊ [البقرة: 14]، وقال: ﮋﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ ﮡ ﮢ ﮣ ﮤ ﮊ [المائدة: 61]. فالله تعالى هو العليم بسرائرهم المطَّلِع على ضمائرهم. وأما في الدنيا فيعاملون بما أظهروه من الإسلام، لأن أحكام الدنيا مبناها على الظاهر.

قال الإمام الشافعي ـ رحمه الله ـ: ((ليس لأحد أن يحكم على أحد بخلاف ما أظهر من نفسه، وأن الله ﻷ إنما جعل للعباد الحكم على ما ظهر، لأن أحداً منهم لا يعلم ما غاب إلا ما علمه الله ﻷ، فوجب على من عقل عن الله أن يجعل الظنون كلها في الأحكام معطلة؛ فلا يحكم على أحدٍ بظنٍ))[3]. انتهى.

وقال شيخ الإسلام ـ رحمه الله ـ ((وقد يكون في بلاد الكفر من هو مؤمن في الباطن يكتم إيمانه لا يعلم المسلمون حاله إذا قاتلوا الكفار فيقتلونه، ولا يغسَّل، ولا يصلّى عليه،

---

(1) انظر: الأم للشافعي (395/7)، وأصول اعتقاد أهل السنة للالكائي (169/1)، ومدارج السالكين (347/1).

(2) انظر: فتح الباري (266/8).

(3) الأم (396/7). وانظر: الطحاوية مع شرحها لابن أبي العز (ص:371).

ويدفن مع المشركين، وهو في الآخرة من المؤمنين أهل الجنة، كما أن المنافقين تجرى عليهم أحكام المسلمين، وهم في الآخرة في الدرك الأسفل من النار؛ فحكم الدار الآخرة غير حكم الدار الدنيا))(1).

وعلل ذلك الحافظ ابن القيم فقال: ((ولأن شرائع الإسلام على الأفعال الظاهرة، وأما حقائق الإيمان الباطنة، فتلك عليها شرائع الثواب والعقاب؛ فلله تعالى حكمان: حكم في الدنيا على الشرائع الظاهرة وأعمال الجوارح، وحكم في الآخرة على الظواهر والبواطن، ولهذا كان النبي ﷺ يقبل علانية المنافقين، ويكل أسرارهم إلى الله تعالى، فيناكحون ويرثون ويورثون، ويعتد بصلاتهم في أحكام الدنيا، فلا يكون حكمهم حكم تارك الصلاة، إذ قد أتوا بصورتها الظاهرة، وأحكام الثواب والعقاب، ليست إلى البشر، بل إلى الله، والله يتولاه في الدار الآخرة))(2).

وبذلك تظهر خطورة النفاق الاعتقادي، وأنه أسوأ سيئة من الكفر الظاهر، ولعل وجه ذلك ـ والله أعلم ـ، فلأن المنافق نفاقاً اعتقادياً قد جمع بين سيئتين عظيمتين، هما سيئة الكفر وسيئة مخادعة المؤمنين كما قال تعالى: ﴿ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﴾ [البقرة: 9]، وذلك بخلاف الكافر الصريح المظهر لكفره، فإنه لا تحصل منه سيئة المخادعة للمؤمنين بالإيمان، ولذا كانت عقوبة المنافق أشدَّ من عقوبة الكافر الصريح في الآخرة كما قال تعالى: ﴿ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﴾ [النساء: 145].

المطلب الثالث: الزنديق حكمه واختلاف العلماء في قبول توبته.

وتحته مقصدان:

المقصد الأول: معنى الزنديق في عرف الفقهاء.

الزنديق هو المنافق في عُرْف الفقهاء.

قال ابن قدامة ـ رحمه الله ـ: ((الزنديق هو الذي يظهر الإسلام ويستتر بالكفر، وهو المنافق، كان يسمَّى في عصر النبي ﷺ منافقاً، ويسمَّى اليوم زنديقاً))(3).

---

(1) درء التعارض: (433/8).

(2) مدارج السالكين (529/1).

(3) (159/9). وانظر: شرح حديث جبريل عليه السلام (ص: 303)، وفتح الباري لابن حجر (271/12)، وتنوير المقالة في حل ألفاظ الرسالة (150/1).

وقد أشار الحافظ في ((الفتح))[1] إلى أن هذا لا يلزم منه اتحاد الزنديق والمنافق بل كل زنديق منافق من غير عكسٍ.

ووجه ذلك ـ والله أعلم ـ لأن في المنافقين من يكون نفاقه عملياً لا اعتقادياً؛ فلا يكون كافراً مبطناً للكفر، فلا يكون زنديقاً، لأن الزنديق من أبطن الكفر وكان نفاقه اعتقادياً.

وأمر آخر، وهو أن الزنديق يُظهر زندقته بأمرٍ يدل على نفاقه، فلا يسمَّى زنديقاً إلا إذا أظهر نفاقه.

المقصد الثاني: حكم الزنديق واختلاف العلماء في قبول توبته في الظاهر.

لما كان الزنديق يظهر الإيمان ويبطن الكفر؛ شأنه كشأن المنافق اختلف العلماء في قبول توبته في الظاهر[2] إذا دُفع إلى وليِّ الأمر قبل أن يتوب إلى أقوال؛ ((فمذهب مالك[3] وأحمدَ في أشهر الروايتين عنه[4] وطائفةٍ من أصحاب الشافعي[5]، وهو أحد القولين في مذهب أبي حنيفة[6] أن توبته لا تقبل.

وذهب الشافعي في أشهر الروايتين عنه إلى قبولها[7]، كالرواية الأخرى عن أحمد[1]. وهو القول الآخر في مذهب أبي حنيفة[2] ومنهم من فصَّل))[3] فقال: إن أُخِذَ لِيُقتل فتاب لم تُقبل، وإن جاء تائباً ابتداءً وظهرت منه أمارات الصدق قُبِلت[4].

---

(1) (271/12).

(2) قال شيخ الإسلام ـ رحمه الله ـ: ((والفقهاء إذا تنازعوا في قبول توبة من تكررت ردته، أو قبول توبة الزنديق فذاك إنما هو في الحكم الظاهر، لأنه لا يوثق بتوبته، أما إذا قدر أنه أخلص التوبة لله في الباطن فإنه يدخل في قوله تعالى: ﴿ﮣ ﮤ ﮥ ﮦ ﮧ ﮨ ﮩ ﮪ ﮫ ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ﮱ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ﴾ [الزمر: 53])). [مجموع الفتاوى (30/16)].

(3) انظر: الموطأ (736/2)، والاستذكار (151/7)، والكافي لابن عبد البر (1091/2)، والبيان والتحصيل لابن رشد (444/16 ـ 445).

(4) انظر: المسائل الفقهية من كتاب الروايتين والوجهين لأبي يعلى (305/2)، وكتاب الإرشاد إلى سبيل الرشاد (ص: 466)، والإنصاف للمرداوي (332/10)، والمحرر في الفقه (168/2)، وشرح حديث جبريل عليه السلام (ص: 302).

(5) انظر: العزيز للرافعي (115/11)، وروضة الطالبين للنووي (76/10)، وشرح صحيح مسلم للنووي (157/2).

(6) انظر: البحر الرائق لابن نجيم (136/5).

(7) الأم (398/7، 399، 410 ـ 411)، الحاوي الكبير (151/13)، وروضة الطالبين (75/10 ـ 76).

وسبب الخلاف بينهم: عدم التحقق من صدقه؛ فمن استصحب سابقته في الكذب لم يحكم بإسلامه في الظاهر، ومن نظر إلى عموم الأدلة الدالة على أن الحكم يكون بالظاهر حَكَم بإسلامه في الظاهر.

أدلة الفريقين:

استدل القائلون بقبول توبته بأدلة كثيرة منها:

1 . قولـه تعـالى: ﴿ۀ ۀ ہ ہ ھ ھ ھ ھ ے ے ۓ ۓ ﮬ ﮬ ﮭ﴾ [النساء: 94].

قالوا: فدلت الآية على أنه لا اعتبار بالضمير في أحكام الدنيا، وإنما الاعتبار بما يظهر من القول، وذلك حكم عام في جميع الكفار، فدخل فيه الزنديق[5].

2 . قوله تعالى: ﴿ہ ہ ﮪ﴾ [المجادلة: 16].

قالوا: فدل على أن إظهار الإيمان يحصن من القتل[6].

3 . قولـه تعـالى: ﴿ڑ ک ک ک ک گ گ گ گ ڳ ڳ ڳ ڳ ڱ ڱ﴾ [الحجرات: 14].

قال الإمام الشافعي . رحمه الله .: ((فأَعلمَ أنه لم يدخل الإيمان في قلوبهم وأنهم أظهروه وحقن به دماءهم))[7].

4 . واستدلوا من السنة بقوله ﷺ لأسامة «هلا شققت عن قلبه»[8]. وبقوله للذي

---

(1) انظر: المسائل الفقهية من كتاب الروايتين والوجهين لأبي يعلى (305/2)، والإنصاف للمرداوي (333/10)، وشرح حديث جبريل عليه السلام (ص: 302)، ونيل الأوطار (785/4 . 786).

(2) انظر: فتح القدير لابن الهمام (71/6).

(3) تحرير الأقوال في هذه المسألة هو كلام شيخ الإسلام . رحمه الله . كما في حديث جبريل عليه السلام (ص: 302).

(4) روضة الطالبين (76/10). وانظر: العزيز للرافعي (115/11).

(5) انظر: أحكام القرآن للجصاص (276/3)، والحاوي الكبير للماوردي (153/13).

(6) فتح الباري لابن حجر (273/12).

(7) الأم (412/7).

(8) أخرجه مسلم في كتاب الإيمان (96/1) ح (158). وأصله عند البخاري في كتاب المغازي، باب: بعث النبي ﷺ أسامة بن زيد إلى الحرقات من جهينة (جـ104/5) ح (4269).

سارَّه في قتل رجل: «أليس يُصلِّي؟» قال: نعم. قال: «أولئك الذين نهاني الله عن قتلهم»[1]. وبقوله ﷺ: «إني لم أُؤمر أن أنقب قلوب الناس، ولا أشقَّ بطونهم»[2].

قالوا: فدل ذلك على أن أحكام الدنيا تُجرى على الظاهر، والله يتولى السرائر[3].

5 . وأيضاً استدلوا بقوله ﷺ: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها وحسابهم على الله»[4].

قال الإمام الشافعي . رحمه الله .: ((فأَعلمَ أن حكمهم في الظاهر أن تُمنع دماؤهم بإظهار الإيمان وحسابهم في المغيب على الله))[5].

6 . وقالوا أيضاً: إن المنافقين كانوا على عهد رسول الله ﷺ يظهرون الإسلام ويسّرون الكفر ومع هذا فالنبي ﷺ لم يكن يقتلهم، كذلك الزنديق إذا أظهر الإسلام يجب أن لا يقتل[6].

واستدل القائلون بعدم قبول توبة الزنديق بأدلةٍ كثيرة أيضاً منها:

1 . قوله تعالى: ﴿ۇ ۆ ۆ ۈ ۈ ۇ ۋۋ و و ۋ ۋ﴾ [البقرة:160].

قالوا: والزنديق لا يعلم تبيين رجوعه، وتوبته؛ لأنه لا يَظهر منه بالتوبة خلاف ما كان عليه، فإنه كان ينفي الكفر عن نفسه قبل ذلك، وقلبه لا يُطَّلع عليه[7].

2 . قوله تعالى: ﴿ے ۓ ﮈ ﮉ ۇ ۆ ۆ ۈ ۈ ۇ ۋ ۋ و﴾ [آل عمران:90].

قالوا: والزنديق كذلك تكرر منه الكفر[8].

---

(1) أخرجه البيهقي في السنن (367/3)، وعبد بن حميد في مسنده (ص: 177) ح (490).

(2) مضى تخريجه في (ص: 138).

(3) انظر: فتح الباري (273/12).

(4) مضى تخريجه في (ص: 183).

(5) الأم (416/7).

(6) المسائل الفقهية من كتاب الروايتين والوجهين لأبي يعلى (305/2).

(7) منار السبيل (ص: 712). وانظر: فتح الباري (285/12).

(8) انظر: المسائل اللفقهية من كتاب الروايتين والوجهين لأبي يعلى (312/2)، والحاوي الكبير (152/13)، وفتح الباري (273/12)، ومجموع الفتاوى (30/16).

3 ـ واستدلوا أيضاً بالقياس، فقالوا: لأن الزندقة أعظم فساداً في الأرض من الحرابة؛ لجمعها بين فساد الدين والدنيا، فلمَّا لم تقبل توبة المحاربين بعد القدرة، فأولى أن لا تقبل توبة الزنديق بعد القدرة.

ولأن الظاهر من توبة الزنديق أنه يستدفع بها القتل، كما كان الظاهر من توبة المحارب استدفاع القتل بها، فوجب أن تحمل توبته على الظاهر من حالها في دفع القتل بها، كما حملت توبة المحارب على الظاهر من حالها[1].

3 ـ واستدلوا أيضاً من النظر، فقالوا: إن الزنديق أمره قائم على المخادعة والتضليل، وتوبته في هذا المقام محل احتمال، فقد يكون المدفوع إلى ولي الأمر حين يُظهر التوبة صادقاً، وقد يكون كاذباً، وترجيح أحد الأمرين ضرب من المحال، ولكن سابقته في الزندقة التي كان يحاول كتمانها تقضي بعدم قبول توبته، لأنه يمكن أن يكون قد أظهر التوبة تقية خوفاً من العقاب[2] فوجب أن يُقطع شرُّه ويُستدفع ضرره عن المسلمين، وذلك بقتله، وإن أظهر التوبة، وذلك لخطورة أمره وخفائه في نفس الوقت.

وفي هذا المعنى يقول شيخ الإسلام ـ رحمه الله ـ: «والزنديق هو المنافق، وإنما يقتله من يقتله إذا ظهر منه أنه يكتم النفاق، قالوا: ولا تعلم توبته، لأن غاية ما عنده أنه يظهر ما كان يظهر، وقد كان يظهر الإيمان وهو منافق، ولو قبلت توبة الزنادقة لم يكن سبيل إلى تقتيلهم، والقرآن قد توعدهم بالتقتيل»[3].

وقال تلميذه ابن القيم: «فهذا الزنديق قد قام الدليل على فساد عقيدته وتكذيبه واستهانته بالدين وقدحه فيه، فإظهاره الإقرار والتوبة بعد القدرة عليه ليس فيه أكثر مما كان يظهره قبل هذا، وهذا القدر قد بطلت دلالته بما أظهره من الزندقة فلا يجوز الاعتماد عليه»[4]. انتهى.

وقد أجاب القائلون بقبول توبة الزنديق عن أدلة القائلين بعدم قبولها؛ فقالوا [5]:

---

(1) الحاوي الكبير للماوردي (152/13). وانظر: المسائل اللفقهية من كتاب الروايتين والوجهين لأبي يعلى (305/2).

(2) مقدمة تحقيق شرح حديث جبريل عليه السلام (ص: 92) بتصرف يسير.

(3) مجموع الفتاوى (215/7).

(4) إعلام الموقعين (131/3).

(5) هذه الأجوبة من كتاب الحاوي الكبير للماوردي (154/13 ـ 155).

فأما الجواب عن قوله تعالى: ﴿ۇ ۇ ۆ ۆ ۈ ۈ﴾ [آل عمران:90] فهو: أنه قد تعارض فيها ما يتنافى اجتماعهما، لأن من ازداد كفراً لم يتب، ومن تاب لم يزدد كفراً، وإذا تنافى ظاهرهما صار تأويلهما محمولاً على تَقدُّم التوبة على ما حدث بعدها من زيادة الكفر، فيحبط حادث الكفر سابق التوبة، والزنديق إذا تاب لم يحدث كفراً.

وأما الجواب عن قولهم[1]: إنه بالتوبة مظهر للإسلام مستبطن للكفر، وهكذا هو قبلها.

فهو أننا ما كلفنا منه إلا الظاهر من حاله، وهو في الباطن موكول إلى ربه... وقد يجوز أن تؤثر التوبة في باطنه كتأثيرها في ظاهره.

وأما الجمع بينه وبين المحارب فلا يصح، لافتراقهما في معنى الحكم، لأن الحرابة يقتل فيها بظاهر فعله، فلم تؤثر التوبة في رفعه، والردة يقتل فيها بظاهر قوله الدال على معتقده، فجاز أن يرفعها ما جانسها من القول في توبته، ويحمل ذلك على زوال معتقده.

وأما الجواب عن قولهم[2]: إن الظاهر منها استدفاع القتل.

فهو أن هذا الظاهر لا يمنع من قبول التوبة في المرتد كما لا يمنع إسلام الحربي إذا قُدم للقتل من قبول إسلامه والكفّ عن قتله والله أعلم.

وأجاب القائلون بعدم قبول توبة الزنديق على أدلة القائلين بقبولها؛ فقالوا:

فأما الجواب عن استدلالهم بالنصوص الدالة على الحكم بالظاهر فهو: أن هذه النصوص هي في حق المرتد إذا أظهرا الإسلام، لأنا لا نعلم من حاله أنه كان يُبطن الكفر حال إسلامه فيحمل أمره على الصحة وتقبل توبته بخلاف الزنديق، فإن من عادته أن يظهر الإسلام ويستبطن الكفر ويدعو إليه في السر ويسعى في الأرض فساداً[3].

وأما الجواب عن قصة أسامة ﷺ فهي خارج محل النزاع لأنها في حق كافرٍ أصلي.

وأما كون النبي ﷺ لم يقتل المنافقين فذلك للتألُّف، ولأنه لو قتلهم بعلمه فلا يؤمن أن يقول قائل إنما قتلهم لمعنى آخر، فكانت مصلحة عدم قتلهم أرجح[4].

الترجيح:

---

(1) في الحاوي الكبير (قوله) وعدلتها للسياق.

(2) في الحاوي الكبير (قوله) وعدلتها للسياق.

(3) انظر: المسائل اللفقهية من كتاب الروايتين والوجهين لأبي يعلى (305/2).

(4) فتح الباري (273/12) بتصرف يسير.

بعد عرض أدلة الطرفين والمناقشات لها يصعب القطع بقولٍ في هذه المسألة، لأن الأدلة فيها متجاذبة بين الطرفين، وهي أيضاً من مسائل الاجتهاد التي مردُّها في النهاية إلى حكم الحاكم الذي حكمه قاطع للخلاف. ولكن يظهر لي أن القول بأنه يُقتل ولا تقبل توبته فيه وجاهة وقوة من جهة النظر[1]. وأما الأدلة النقلية فهي متكافئة فيصعب الترجيح بينها. والله تعالى أعلم.

---

(1) انظر: دليل النظر في (ص: 608) الفقرة الثانية.

المبحث الثامن: الفرق بين الصِّدق واليقين.

الصدق واليقين متلازمان تلازماً لا ينفك أبداً في عرف الشرع كما يظهر في بيان الفرق بينهما؛ فإن الصِّدق ـ كما تقدم ـ هو تحقيق اليقين، وذلك مرتبة أعلى من أصل اليقين الذي هو علم اليقين، فعلم اليقين يحصل بانتفاء الشك. وأما شرط الصدق فيتحقق بانتفاء الريب، والريب ـ كما قرر شيخ الإسلام ـ أعم من الشك، فهو يكون في علم القلب وفي عمله، بخلاف الشك فلا يكون إلا في العلم[1].

ولأجل هذا قال السّعدي ـ رحمه الله ـ في تعريف الصِّدق واليقين: ((العلم الراسخ الذي لا ريب فيه ولا شك المثمر لطمأنينة القلب علماً وطمأنينة، سكوناً لعبودية الله ولأعمال الجوارح))[2]. فجعل الصِّدق مرادفاً لليقين باعتبار الغاية؛ فاليقين وسيلة لحصول الصِّدق، وليس هو الصِّدق؛ فالصِّدق مرتبة تحصل بعد اليقين.

ويوضح ذلك قوله تعالى: ﴿ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ﮱ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ﴾ [الحجرات: 15]، حيث رتب تعالى الصدق على نفي الريب ـ الذي هو اليقين ـ، والقيام بهذه الأعمال الصالحة؛ فدل على أن الصدق مرتبة تحصل بعد اليقين.

يقول الشيخ محمد بن عبد الوهاب ـ رحمه الله ـ: ((الصِّدق لا يكون إلا بالإيمان النافي للريب))[3].

فتبيَّن أن الصِّدق أعم من جهة نفسه وأخص من جهة أهله من اليقين؛ فكلُّ مصدِّقٍ فهو موقِن، وليس كلُّ موقِن يكون مصدِّقاً؛ فالصِّدق يتعلَّق بالعلم والعمل معاً، بخلاف اليقين فلا يتعلَّق إلا بالعلم.

إذا ثبت هذا، فبقي أن أشير إلى مسألة أخيرة أختم بها الحديث عن شرط الصدق، وهي الفرق بينه وبين العلم. فأقول:

الفرق بين العلم والصدق يظهر من خلال معرفة الفرق بين اليقين والصدق، وذلك لأن اليقين ـ كما قد تقدَّم ـ هو كمال العلم المنافي للشك[4] فيكون الفرق بين العلم والصِّدق كالفرق

---

(1) مجموع الفتاوى (281/7).
(2) الرياض الناضرة (ص: 200).
(3) مسائل لخصها الإمام محمد بن عبد الوهاب (ص: 11).
(4) انظر: (ص: 443).

بين اليقين والصدق[1]، وهذا عند أهل السنة. أما عند المرجئة فقد مرَّ أن ما ذكروه من الفرق باطل، لأنه لا تترتب عليه ثمرة[2].

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية ـ رحمه الله ـ مقرِّراً لمذهب أهل السنة في الفرق بين العلم والصدق ومبطلاً لتفريق المرجئة: ((وأحمد قال: لابد مع هذا الإقرار أن يكون مصدِّقاً، وأن يكون عارفاً، وأن يكون مصدِّقاً بما عرف، وفى رواية أخرى: مصدِّقاً بما أقر، وهذا يقتضي أنه لا بد من تصديق باطن، ويحتمل أن يكون لفظ التصديق عنده يتضمن القول والعمل جميعاً، كما قد ذكرنا شواهده أنه يقال: صدَّق بالقول والعمل فيكون تصديق القلب عنده يتضمَّن أنه مع معرفة قلبه أنه رسول الله قد خضع له وانقاد، فصدَّقه بقول قلبه وعمل قلبه محبة وتعظيماً، وإلا فمجرد معرفة قلبه أنه رسول الله مع الإعراض عن الانقياد له ولما جاء به، إما حسداً وإما كبراً، وإما لمحبة دينه الذي يخالفه وإما لغير ذلك، فلا يكون إيماناً، ولابد في الإيمان من علم القلب وعمله فأراد أحمد بالتصديق أنه مع المعرفة به صار القلب مصدقاً له، تابعاً له، محباً له، معظِّماً له، فإن هذا لابد منه، ومن دفع هذا عن أن يكون من الإيمان فهو من جنس من دفع المعرفة من أن تكون من الإيمان، وهذا أشبه بأن يحمل عليه كلام أحمد، لأن وجوب انقياد القلب مع معرفته ظاهر ثابت بدلائل الكتاب والسنة وإجماع الأمة، بل ذلك معلوم بالاضطرار من دين الإسلام، ومن نازع من الجهمية في أن انقياد القلب من الإيمان فهو كمن نازع من الكرامية في أن معرفة القلب من الإيمان، فكان حمل كلام أحمد على هذا هو المناسب لكلامه في هذا المقام.

وأيضاً فإن الفرق بين معرفة القلب وبين مجرد تصديق القلب الخالي عن الانقياد الذي يجعل قول القلب أمر دقيق، وأكثر العقلاء ينكرونه وبتقدير صحته لا يجب على كل أحد أن يوجب شيئين لا يتصور الفرق بينهما، وأكثر الناس لا يتصورون الفرق بين معرفة القلب وتصديقه، ويقولون: إن ما قاله ابن كلاب والأشعري من الفرق كلام باطل لا حقيقة له، وكثير من أصحابه اعترف بعدم الفرق))[3]. انتهى.

---

(1) وقد تقدم قريباً.

(2) انظر: (ص: 332 ـ 333).

(3) مجموع الفتاوى (7/397 ـ 398).

وقد قيل في الفرق بينهما[1]: أن التصديق ما يُعتقد فيه بالاختيار القصدي، وذلك أخصّ من العلم القطعي؛ إذ قد يحصل بلا اختيار ولا يُصَدّق به كما كان الكفار يعرفونه ﷺ كما يعرفون أبناءهم[2].

قلت: وهو باطل، لأن مرجع ذلك إلى تصديق القلب، وذلك لا يكفي لصحة الإيمان، لأنه قد يُصَدِّق تصديقاً جازماً ولا ينقاد بل يَجحد ويُعرض. وقد تقدم أنه لا فرق بين معرفة القلب وتصديقه الخالي عن الانقياد.

ولو قيل في آخره: ولو صدَّقوا لآمنوا، لاستقام الفرق، ورجع إلى الأول[3]، والله تعالى أعلم.

فالحاصل: أن الصدق حاصل مجموع العلم واليقين، فبه يتحقق اليقين المستلزم للعلم بمعنى الشهادة.

---

(1) أي التصديق والعلم.

(2) انظر: شرح الأنوار على المنار (450/1).

(3) أي الفرق الأول.

الفصل الثاني: شرط الإخلاص.

وتحته تمهيد وثمانية مباحث:

المبحث الأول: معنى الإخلاص لغة وشرعاً.

المبحث الثاني: الفرق بين الإخلاص والنية عند الفقهاء.

المبحث الثالث: الأدلة من الكتاب والسنة على اشتراط الإخلاص لصحة الشهادة.

المبحث الرابع: أقوال أهل العلم في اشتراط الإخلاص لصحة الشهادة.

المبحث الخامس: منزلة الإخلاص من العبادة.

المبحث السادس: أثر قوة الإخلاص في تكميل شهادة أن لا إله إلا الله.

المبحث السابع: الفرق بين الصدق والإخلاص.

المبحث الثامن: ما ينافي شرط الإخلاص.

الفصل الثاني: شرط الإخلاص

تمهيد:

شرط الإخلاص هو شرط الشروط ورأسُها وأهمُّها، بل هو الشرط الجامع لهذه الشروط؛ فجميع الشروط تؤول وترجع إليه.

قال تعالى: ﴿ڳ ڳ ڳ ڱ ڱ ڱ ڱ ں ں ڻ﴾ [البينة: 5].

فإخلاص الدين لله هو الشِرعة، وهو الحنيفية السَّمحة التي هي دين الإسلام. قال تعالى: ﴿ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ﴾ [النساء: 125]، وقال: ﴿ﮖ ﮗ ﮘﮙ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ﴾ [الحج: 78]؛ فلو قيل: إن شرط الإسلام هو الإخلاص لصح؛ وذلك لأن إخلاص الدين لله مستلزم لجميع الشروط ومقتضٍ لها.

يقول شيخ الإسلام ـ رحمه الله في شأن الإخلاص وبيان منزلته من الإسلام: ((وأما الإخلاص لله فهو حقيقة الإسلام؛ إذ الإسلام هو الاستسلام لله لا لغيره، كما قال تعالى ﴿ﯩ ﯪ ﯫ ﯬ ﯭ ﯮ ﯯ ﯰ ﯱ ﯲ ﯳ ﯴ ﯵ ﯶ ﯷ ﯸﯹ ﯺ ﯻﯼ ﯽ ﯾ ﯿ ﰀ ﰁ﴾ [الزمر: 29]. فمن لم يستسلم لله فقد استكبر، ومن استسلم له ولغيره فقد أشرك، وكل من الكِبْر والشرك ضد الإسلام، والإسلام ضد الكِبْر والشرك، وذلك في القرآن كثير... ولهذا كان عنوان الإسلام: شهادة أن لا إله إلا الله، وهي متضمنة عبادة الله وحده، وترك عبادة ما سواه، وهو الإسلام العام الذي لا يقبل الله من أحد من الأولين والآخرين ديناً سواه، كما قال تعالى: ﴿ﭱ ﭲ ﭳ ﭴ ﭵ ﭶ ﭷ ﭸ ﭹ ﭺ ﭻ ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ﴾ [آل عمران: 85]، وقال تعالى: ﴿ﭶ ﭷ ﭸ ﭹ ﭺ ﭻ ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈ ﮉ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﮐ ﮑ﴾ [آل عمران: 18 ـ 19]. وهذا الذي ذكرناه مما يبين أن أصل الدين في الحقيقة: هي الأمور الباطنة من العلوم والأعمال، وأن الأعمال الظاهرة لا تنفع بدونها كما قال النبي ﷺ في الحديث الذي رواه أحمد في «مسنده»: «الإسلام علانية والإيمان في القلب[1]»))[1] انتهى.

---

(1) أخرجه في المسند (134/3 ـ 135)، وأبو يعلى في المسند (301/5) ح (2923)، وابن أبي شيبة في =

وأيضاً بيَّن في موضع آخر ـ رحمه الله ـ أن الإخلاص في شهادة أن لا إله إلا الله هو مقصود الرسالة وزبدة الكتاب، ولأجله خلق الله العباد، وهو الغاية التي إليها يُنتهى؛ به تحصل السعادة لأوليائه وبتركه تكون الشقاوة لأعدائه، وهو حقيقة لا إله إلا الله، وعليه اتفقت الرسل، وله قامت السموات والأرض[2].

ووجه اشتراط الإخلاص ـ كما قال الفخر الرازي ـ ((أن أحكام الإيمان بعضها يتعلق بالباطن وبعضها بالظاهر؛ فمما يتعلق بالباطن أحكام الآخرة، وذا متفرّع على الإخلاص الذي هو باطن عن الخلق؛ ومما يتعلق بالظاهر أحكام الدنيا، وذا لا يعرف إلا بالقول[3]؛ فصار الإخلاص ركناً أصليَّاً في حق الله، والقول ركناً شرعياً في حق الخلق))[4].

ومن الوجوه أيضاً: أن من لا يعرف الإخلاص يُخشى أن يواقع الشرك كما هو واقع عباد القبور[5].

وأيضاً: للتلازم بين الشرك المنافي للإخلاص ونفي اعتقادها. قال بعض أهل العلم: ((من قال لا إله إلا الله معتقداً لها فما أشرك، وإن أشرك فما اعتقد لا إله إلا الله))[6].

وليس المراد هنا أن يخلص في قولها فحسب بل أن يخلص في قولها وتحقيقها؛ لأن لا إله إلا الله من الإيمان، بل هي أصل الشعب القولية كما في الحديث الصحيح: «الإيمان بضع وسبعون شعبة أعلاها قول لا إله إلا الله»[7]، والإيمان قول وعمل. ولذا

= الإيمان (6)، وأورده العقيلي في الضعفاء (250/3) برقم (1249)، والهيثمي في مجمع الزوائد (52/1) وقال: رواه أحمد وأبو يعلى بتمامه، والبزار باختصار، ورجاله رجال الصحيح ما خلا علي بن مسعدة، وقد وثقه ابن حبان وأبو داود الطيالسي وأبو حاتم وابن معين وضعفه آخرون. والحديث ضعف إسناده الألباني كما في ضعيف الجامع (2280).

(1) التحفة العراقية (ص: 307 ـ 308).

(2) بتصرف من قاعدة في الإخلاص لشيخ الإسلام ضمن المجموعة العلية من كتب ورسائل وفتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، جمع وتحقيق د. هشام بن إسماعيل بن علي الصيني، نشر دار ابن الجوزي، ط: الأولى (1424) هـ.

(3) والعمل أيضاً. ولعل إهماله للعلم هنا لأنه ـ رحمه الله ـ من المتأثرين بالجهمية في حد الإيمان حيث لا يعدون العمل من الإيمان.

(4) نقلاً عن فيض القدير للمناوي (ص: (189/6).

(5) انظر: الدرر السنية (311/2 ـ 312).

(6) الطبقات الكبرى للشعراني (ص: 555).

(7) تقدم تخريجه (ص: 174).

سأتناول دراسة هذا الشرط بِنَوْع من الشمولية والاستقصاء كما سيظهر في المباحث التالية:

المبحث الأول: معنى الإخلاص لغة وشرعاً.

وتحته مطلبان:

المطلب الأول: معنى الإخلاص في اللغة.

الإخلاص لغة مصدر أخلص يُخْلص، وهو مأخوذ من مادة ((خَ لَ صَ)). وهذه المادة يدور معناها في اللغة على معانٍ عدَّة، نذكر منها ما يدل على المعنى الشرعي للإخلاص:

المعنى الأول: تنقية الشيء وتهذيبه.

قال ابن فارس: ((الخاء واللام والصاد أصل واحد مطرِّد، وهو تنقية الشيء وتهذيبه. يقولون: خلَّصته من كذا، وخلص هو))[1].

فالمراد بالإخلاص الشَّرعي على هذا المعنى تنقية التوحيد وكلمته وتهذيبه من شوائب الشرك والبدع والذنوب.

المعنى الثاني: الخلوص والنجاة.

قال الجوهري: ((خَلَص الشيء ـ بالفتح ـ يخلص خُلُوصاً، أي صار خالصاً.... وخلَّصته من كذا تَخْليصاً أي نجيته فتخلَّص))[2].

فالمراد بالإخلاص الشرعي على هذا المعنى خلوص العمل ونجاته من أخطار الشرك.

المعنى الثالث: الوصول إلى الشيء.

قال الليث: ((...وخلص فلان إلى فلان أي: وصل إليه))[3].

وقال الجوهري: ((وخلص إليه الشيء: وصل))[4].

فالمراد بالإخلاص الشرعي على هذا المعنى الوصول إلى حقيقة التوحيد وأصله.

المطلب الثاني: معنى الإخلاص شرعاً.

الإخلاص لفظ شرعي، ولذا جاء في سياق النصوص الشرعية بيان لمعناه.

---

(1) معجم مقاييس اللغة (208/2).

(2) الصحاح (1037/3). وانظر: التهذيب للأزهري (137/7).

(3) تهذيب اللغة (137/7).

(4) الصحاح (1037/3). وانظر: التهذيب للأزهري (137/7).

ومن تلك النصوص:

1. قوله تعالى: ﴿ ڳ ڳ ڳ ڳ ڳ ڳ ں ں ڻ ﴾ [البينة: 5].

2. قوله ﷻ: ﴿ ڃ ڃ ڃ ڃ ڃ ڃ ڃ ڃ ڃ ڃ ﴾ [الزمر: 2. 3].

3. قوله تعالى: ﴿ ٱ ب ب ب ب پ پ پ پ ﴾ [الزمر: 11].

4. قوله تعالى: ﴿ ڱ ڳ ڳ ڳ ڳ ڳ ﴾ [النساء: 36].

5. قوله تعالى: ﴿ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ ﴾ [البقرة: 256] أي: شهادة أن لا إله إلا الله[1].

6. قوله تعالى: ﴿ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ ﴾ [الكهف: 110].

وبالنظر إلى هذه النصوص في معنى الإخلاص[2] فنجده يدور على أمرين هما أصل فيه وبهما تحققه:

الأمر الأول: إفراد الله ﷻ بالعبادة.

والأمر الثاني: تنقية العمل وتصفيته عن شوائب الشرك.

وهما أمران متلازمان؛ لأن إفراد الله تعالى بالعبادة يستلزم ترك الشرك في العبادة؛ فكلا الأمرين متضمِّنٌ الآخر.

ولذا نجد تعاريف أهل العلم للإخلاص مطبقةً على هذين الأمرين. فمن أهل العلم من يفصِّل فيجمع بينهما في التعريف، ومنهم من يُجْمِل، فيقتصر على أحدهما دون الآخر مكتفياً بملاحظة هذا التلازم، وفيما يلي نذكر من أقوالهم ما يبيّن ذلك:

قال الليث: ((الإخلاص التوحيد لله خالصاً))[3].

وقال الراغب الأصفهاني: ((وحقيقة الإخلاص التبريء عن كل ما دون الله))[4].

وقال صاحب منازل السائرين[1] في تعريف الإخلاص: ((الإخلاص تصفية العمل

---

(1) انظر: تفسير السمعاني (260/1)، وأحكام القرآن للقرطبي (ج282/3)، وإعراب القرآن لابن النحاس (287/3).

(2) سيأتي ذكر طرف من هذه النصوص عند مبحث الأدلة على اشتراط الإخلاص لصحة شهادة أن لا إله إلا الله.

(3) تهذيب اللغة للأزهري (139/7).

(4) المفردات (ص: 293).

من كل شوب))[2].

قال ابن القيم ـ رحمه الله ـ شارحاً لهذا التعريف: ((أي: لا يمازج عمله ما يشوبه من شوائب إرادات النفس: إما طلب التزين في قلوب الخلق؛ وإما طلب مدحهم، والهرب من ذمهم، أو طلب تعظيمهم، أو طلب أموالهم، أو خدمتهم ومحبتهم، وقضائهم حوائجه، أو غير ذلك من العلل والشوائب التي عقد متفرقاتها هو إرادة ما سوى الله بعمله، كائناً ما كان))[3].

وقال الغزالي مبيّناً حقيقة الإخلاص: ((اعلم أن كل شيء يتصور أن يشوبه غيره، فإذا صفا عن شوبه وخلص عنه سمي خالصاً، ويسمى الفعل المصفَّى المخلَّص إخلاصاً. قال تعالى: ﴿ ڤ ڦ ڦ ڦ ڦ ڄ ڄ ڄ ڄ ﴾ [النحل: 66]... والإخلاص يضاده الإشراك... فمهما كان الباعث واحداً على التجرُّد سمي الفعل الصادر عنه إخلاصاً.. ولكن العادة جارية بتخصيص اسم الإخلاص بتجريد قصد التقرب إلى الله تعالى عن جميع الشوائب))[4].

وقال ابن القيم ـ في تعريف الإخلاص:

وحقيقة الإخلاص توحيد المراد فلا يزاحمه مراد ثان

لكن مراد العبد يبقى واحدا ما فيه تفريق لدى الإنسان[5]

وقال الجرجاني في تعريفه: ((تخليص القلب عن شائبة الشوب المكدِّر

---

(1) هو: الإمام العلامة شيخ الإسلام أبو إسماعيل عبد الله بن محمد بن علي بن محمد الهروي، مصنف كتاب ذم الكلام وشيخ خراسان، حدَّث عن أبي منصور محمد بن محمد الأزدي، وأبي الفضل محمد بن أحمد الجارودي الحافظ وغيرهما. وحدَّث عنه المؤتمن الساجي، ومحمد بن طاهر، وأبو الوقت عبد الأول السجزي خادمه، وآخرون، ولقد كان سيفاً مسلولاً على المتكلمين، له صولة وهيبة واستيلاء على النفوس ببلده، يعظمونه ويتغالون فيه، ويبذلون أرواحهم فيما يأمر به. توفي ببلده هراة سنة أربع وثمانين وأربع مئة. انظر: سير أعلام النبلاء (18/503 ـ 518).

(2) مدارج السالكين (2/92).

(3) نفس المصدر.

(4) الإحياء (4/329 ـ 330).

(5) الكافية مع شرحها لابن عبسى (2/257).

لصفائه))[1].

وقال الشيخ حافظ حكمي في تعريفه: ((هو تصفية العمل بصالح النية عن جميع شوائب الشرك))[2].

ومما قيل في تعريفه أيضاً: ((هو إفراد الحق سبحانه بالقصد في الطاعة))[3].

وقيل: ((تصفية الفعل عن ملاحظة المخلوقين))[4].

وقيل: ((التوقي من ملاحظة الخلق حتى عن نفسك))[5].

وقيل: ((إرادة إخراج العمل من كل شبهة))[6].

وقيل: ((صدق القلب في الطلب))[7].

هذا بعض مما قيل في معنى الإخلاص، وهي أقوال كما ترى متفقة على حاصلٍ واحدٍ وقصدٍ مُتَّحِدٍ، وهو أن يخلص العبد لله في أقواله، وأفعاله، وإراداته، ونيته، وبالجملة أن يُفرِدَ الله تعالى بالطاعات ويوجهها له دون غيره ويصفِّيها ويجرِّدها من كل شَوْب سوى التقرُّب إلى الله وحده لا شريك له. وذلك حقيقة دين الإسلام[8].

كما أن الإخلاص في هذه الكلمة بيَّنه النبي ﷺ بقوله لأبي هريرة ﷺ لما سأله: ماذا ردَّ إليك ربُّك في الشفاعة؟: «شفاعتي: لمن شهد أن لا إله إلا الله مخلصاً وأن محمداً رسول الله يُصدِّق لسانه قلبه وقلبه لسانه»[9].

فقوله: «يُصدِّق لسانه قلبه وقلبه لسانه» جملة حالية مفسِّرة لقوله: «مخلصاً».

وخلاصة ما سبق: أن الإخلاص يشمل الإرادة والنية[10] كما يشمل سلامة

---

(1) التعريفات (ص:13).

(2) معارج القبول (423/2).

(3) مدارج السالكين (91/2).

(4) نفس المصدر (91/2).

(5) نفس المصدر (91/2).

(6) شعب الإيمان (347/5).

(7) نفس المصدر (347/5).

(8) انظر: الدرر السنية (293/2 ـ 294).

(9) تقدم تخريجه.

(10) أي نية إرادة المعبود دون ما سواه، وذلك حقيقة الإخلاص كما سيأتي في بيان الفرق بين الإخلاص والنية.

الاعتقاد والجوارح[1] من الشرك، وذلك لأن معنى الإخلاص تصفية العمل بترك الشرك في العبادة، كما في الأدلة السابقة والتي من أصرحها قوله تعالى: ﴿ﭺ ﭻ ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ﴾ [الزمر: 2 ـ 3]. أي الصافي من الشرك. وبيانه: أن الله تعالى قال في الآية بعدها: ﴿ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈ ﮉ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ﴾ [الزمر: 3].

قال أبو السعود[2] ـ معلِّقاً على هذه الآية ـ: ((وذلك هو تحقيقٌ لحقية ما ذكر من إخلاص الدين، الذي هو عبارة عن التوحيد ببيان بطلان الشرك الذي هو عبارة عن ترك إخلاصه))[3] انتهى.

وقال ابن جزي الكلبي[4] مقرراً لما سبق: ((الإخلاص يراد به التوحيد وترك الشرك، أو ترك الرياء. وذلك أن الإخلاص مطلوب في التوحيد وفي الأعمال، وعدم الإخلاص في التوحيد هو الشرك الجلي، وعدم الإخلاص في الأعمال هو الشرك الخفي، وهو الرياء))[5] انتهى.

المبحث الثاني: الفرق بين الإخلاص والنية عند الفقهاء.

بما أن الإخلاص يشمل نية إرادة المعبود دون ما سواه ناسب أن نبيِّن الفرق بين الإخلاص والنية عند الفقهاء.

فالنية في لغة العرب يدور معناها على العزم والإرادة والقصد. تقول: نَوَيتُ الشيء أنويه

---

(1) إشارة إلى الشرك العملي كالسجود لغير الله أو الطواف بالقبور، أو الذبح والنذر لغير الله، وغير ذلك من صور الشرك العملي، فالإخلاص أن تسلم من ذلك كله فتصرف العبادات بجميع أنواعها لله تعالى.

(2) هو: الشيخ المفسِّر محمد بن محمد العمادي، أخذ عن أبيه الشيخ محمد بن مصطفى العماد، له حاشية على تفسير الكشاف. توفي سنة (982) هـ. انظر: طبقات المفسرين للداوودي (ص: 398 ـ 399).

(3) تفسير أبي السعود (جـ240/7).

(4) هو: أبو القاسم محمد بن أحمد بن جزي الكلبي الغرناطي، عالم متفنن، أخذ عن أبي جعفر ابن الزبير، ولازم ابن رشد وأبا المجد بن أبي الأحوط، والقاضي ابن برطال وأبا القاسم بن الشاط وانتفع به، وله تصانيف منها: وسيلة المسلم في تهذيب مسلم، والبارع في قراءة نافع، والفوائد العامة في لحن العامة، توفي في واقعة طريف سنة 741 هـ وكان مولده سنة 693هـ. انظر: الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة (88/5 ـ 89).

(5) التسهيل لعلوم التنزيل (212/4) عند تفسير قوله تعالى: ﴿ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ﴾ [البينة: 5].

نيةً ونَوَاةً إذا عَزَمتَ عليه وقصدتَه. وتقول العرب: نواك الله بخير، أي أرادك الله بخير[1].

وقيل: بل النية أخص من الإرادة؛ فإن إرادة الإنسان تتعلق بعمله وعمل غيره، والنية لا تكون إلا لعمله، فإنك تقول: أردت من فلان كذا ولا تقول: نويت من فلان كذا[2].

وهذا التفريق غير سديد من جهة الشرع، وإن كان وجيهاً من جهة اللغة.

يقول ابن رجب ـ رحمه الله ـ: ((وإنما فرَّق من فرَّق بين النية وبين الإرادة والقصد ونحوهما، لظنهم اختصاصَ النية بالمعنى الأول الذي يذكره الفقهاء[3]، فمنهم من قال: النية تختص بفعل الناوي، والإرادة لا تختص بذلك، كما يريد الإنسان من الله أن يغفر له ولا ينوي ذلك.

وقد ذكرنا أن النية في كلام النبي ﷺ وسلف الأمة إنما يراد بها هذا المعنى غالباً، فهي حينئذٍ بمعنى الإرادة، ولذلك يُعبَّر عنها بلفظ الإرادة في القرآن كثيراً، كما في قوله تعالى: ﴿ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ﴾ [آل عمران: 152]، وقوله: ﴿ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡﯢ﴾ [الأنفال: 67]......

وقد يُعبَّر عنها في القرآن بلفظ ((الابتغاء))، كما في قوله تعالى: ﴿ﭏ ﭐ ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ﴾ [الليل: 20]، وقوله: ﴿ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ﴾ [البقرة: 265]، وقوله: ﴿ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ ﭟ ﭠ ﭡ ﭢ ﭣ ﭤ ﭥ ﭦ ﭧ ﭨ ﭩ ﭪ ﭫ ﭬ﴾ [النساء: 114]))[4]. انتهى.

وأما النية في الاصطلاح، فهي: انبعاث القلب نحو ما يراه موافقاً لغرضٍ؛ من جلب نفعٍ أو دفع ضرٍ، حالاً أو مآلاً، إلا أن الشَّرع خصصها بالإرادة المتوجهة نحو الفعل لابتغاء رضاء الله وامتثال حكمه[5].

أو يقال: هي انبعاث القلب وتوجهه تجاه الفعل توجهاً جازماً تقرُّباً لله تعالى.

أو هي: اعتقاد القلب فعل شيء، وعزمه عليه من غير تردد[6].

---

(1) انظر: مختار الصحاح (ص: 286)، والقاموس المحيط (577/4). باب الواو والياء ـ فصل النون.

(2) مجموع الفتاوى (252/18).

(3) سيأتي ذكر هذا المعنى في الصفحة التالية.

(4) جامع العلوم والحكم (ص: 26 ـ 27)، وانظر: مجموع الفتاوى (256/18).

(5) وهذا التعريف للبيضاوي انظر: فتح الباري (13/1)، عمدة القاري (23/1).

(6) المغني لابن قدامة (337/4).

والفرق بينها وبين الإخلاص أن الإخلاص وصف للنية وهيئة لها، لأن النية قد تكون إخلاصاً وقد لا تكون إخلاصاً بل شِركاً ورياءً؛ فالنية أصلٌ والإخلاص وصفٌ له. إلا أن الفقهاء قد يطلقون النية في الشرع على ما هو أوسع من معنى الإخلاص، ولذا فهي ترد عندهم على معنيين:

أحدهما: بمعنى تمييز العبادات ـ التي تلتبس بغيرها ـ بعضها عن بعض؛ كتمييز صلاة الظهر من صلاة العصر مثلاً، وتمييز قضاء رمضان من صيام غيره. أو تمييز رتب العبادات بعضها من بعض كتمييز الصوم بين كونه فرضاً أو نذراً أو مستحباً أو نافلة. أو تمييز العبادات من العادات فيما تَوافَقَ فيه فعل العادة والعبادة؛ كتمييز الغُسل من الجنابة من غسل التبرُّد والتنظُّف مثلاً، وتمييز الصوم عن الحمية، ونحو ذلك. وهذه النية هي التي توجد كثيراً في كلام الفقهاء في كتبهم.

والمعنى الثاني: بمعنى تمييز المقصود بالعمل، وهل هو الله وحده لا شريك له، أم غيره، أم الله وغيره، وهذه النية هي التي يتكلَّم فيها العارفون في كتبهم في كلامهم على الإخلاص وتوابعه، وهي التي توجد كثيراً في كلام السلف المتقدمين.

وقد صنف أبو بكر بن أبي الدنيا مصنفاً سمَّاه: كتاب ((الإخلاص والنية))، وإنما أراد هذه النية، وهي النية التي يتكرر ذكرها في كلام النبي ﷺ تارةً بلفظ النية، وتارة بلفظ الإرادة، وتارة بلفظ مقارب لذلك، وقد جاء ذكرها كثيراً في كتاب الله ﷻ بغير لفظ النية أيضاً من الألفاظ المقاربة لها[(1)].

فالحاصل أن النية عند الفقهاء تقع على معنيين هما: تميز العمل لله عن العمل لغيره، الذي هو إفراد المعبود، وهو معنى الإخلاص. والثاني: نية العبادة، وهي مرتبتان: إحداهما: تمييز العبادة عن العادة. والثانية تمييز رتب العبادات بعضها من بعض إن كانت مما تلتبس بغيرها، كصيام التطوع وصيام الفرض غير صيام رمضان.

إذا ثبت هذا، فالإخلاص يطلق على المعنى الأول من إطلاقات النية عند الفقهاء، وهو المعنى الذي يكثر وروده في كلام السلف المتقدمين، وهو مراد النبي ﷺ من ذكر النية

---

(1) انظر: جامع العلوم والحكم (ص:24 ـ 25)، وفتح الباري لابن حجر (135/1)، ومجموع الفتاوى (256/18)، وبدائع الفوائد (1140/3 ـ 1142)، وتقييد الفوائد على منظومة ابن سعدي (ص: 18).

في أحاديثه النبوية.

وبهذا يُعلم الفرق بين النية والإخلاص، وهو أن النية قدر زائد عن مجرد الإخلاص؛ فهي تشمل الإخلاص الذي هو إفراد المعبود عن غيره، ونية العبادة[1]؛ ولذا فهي أعم من الإخلاص[2].

وهذه النية بِشِقَّيْها يجب أن يستحضرها العبد عند إرادة كل عبادة مشروعة ويستصحب حكمها[3]؛ فالأعمال الصالحة لا تقبل إلا بالنيات الخالصة كما قال النبي ﷺ: «إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئ ما نوى»[4].

وأكمل شيء في نية العبادة أن تشتمل على ثلاثة أمور:

1. ((نية العبادة.

2. ونية أن تكون لله.

3. ونية أنه قام بها امتثالاً لأمر لله))[5].

فمتى توفرت هذه الأمور فإن العمل يكون قد تحقق فيه شرط الإخلاص لله تعالى الذي هو أحد شَرْطَي قبول العمل كما سيأتي[6].

قلت: وبعض أهل العلم يشترط في الأقوال مطلقاً النية في ثلاثة مواطن:

أحدها: التقرُّب إلى الله فراراً من الرياء.

والثاني: التمييز بين الألفاظ المحتملة لغير المقصود.

والثالث: قصد الإنشاء ليخرج سبق اللسان[7].

---

(1) وهي مرتبتان كما تقدم.

(2) انظر: مدارج السالكين (110/1).

(3) بمعنى أن لا ينوي قطعها أثناء العبادة.

(4) أخرجه البخاري في كتاب بدء الوحي، باب: بدء الوحي (جـ3/1) ح (1)، ومسلم في كتاب الإمارة (1515/3) ح (1907).

(5) شرح رياض الصالحين لابن عثيمين (14/1).

(6) انظر: (ص: 491 . 492).

(7) فتح الباري (136/1).

المبحث الثالث: الأدلة من الكتاب والسنة على اشتراط الإخلاص لصحة الشهادة.

الأدلة من الكتاب والسنة على اشتراط الإخلاص قيداً تصح به الشهاد متظافرة متكاثرة.

يقول الشيخ عبد الله أبا بطين ـ رحمه الله ـ: ((وقد تظافرت دلائل الكتاب والسنة وإجماع الأمة، على اشتراط الإخلاص للأعمال، والأقوال الدينية، وأن الله لا يقبل منها إلا ما كان خالصاً، وابتغي به وجهه))[1]. ومنها:

1ـ قوله تعالى: ﴿ﭺ ﭻ ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ﴾ [الزمر: 2ـ3][2].

يقول ابن جرير ـ رحمه الله ـ في تفسيرها: ((يقول تعالى ذكره: فاخشع لله يا محمد بالطاعة، وأخلص له الألوهةَ، وأفرده بالعبادة، ولا تجعل له في عبادتك إياه شريكاً، كما فعله عبدة الأوثان))[3].

وقال الشوكاني: ((وفى الآية دليل على وجوب النية وإخلاصها عن الشوائب، لأن الإخلاص من الأمور القلبية التي لا تكون إلا بأعمال القلب، وقد جاءت السنة الصحيحة أن ملاك الأمر في الأقوال والأفعال النية، كما في حديث «إنما الأعمال بالنيات»، وحديث «لا قول ولا عمل إلا بنية». وجملة ﴿ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ﴾ مستأنفة مقررة لما قبلها من الأمر بالإخلاص: أي إن الدين الخالص من شوائب الشرك وغيره هو لله وما سواه من الأديان فليس بدين الله الخالص الذي أمر به قال قتادة: الدين الخالص شهادة أن لا إله إلا الله[4]))[5].

2ـ قوله: ﴿ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ ﮡ ﮢ ﮣ ﮤ ﮥ ﮦ ﮧ ﮨ ﮩ ﮪ ﮫ ﮬ ﮭ﴾ [البينة: 5].

قال ابن كثير ـ رحمه الله ـ: ((وقوله تعالى: ﴿ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ ﮡ ﮢ﴾

---

(1) الدرر السنية (294/2).

(2) انظر: الدرر السنية (253/2).

(3) جامع البيان (155/20).

(4) أثر قتادة رواه عبد الرزّاق في تفسيره (171/2)، وابن جرير في جامع البيان (156/20)، وأورده السيوطي في الدر المنثور (602/5) وزاد في نسبته إلى عبد بن حميد وابن المنذر.

(5) فتح القدير (637/4ـ 638).

[البينة: 5] كقوله: ﴿ٱ ٻ ٻ ٻ ٻ پ پ پ پ ڀ ڀ ڀ ڀ ٺ ٺ ٺ ﴾ [الأنبياء: 25] ولهذا قال: ﴿ ڻ﴾ أي متحنفين عن الشرك إلى التوحيد. كقوله: ﴿ڃ ڃ چ چ چ چ ڇ ڇ ڇ ڇ ڍ﴾ [النحل: 36]))[1].

قال الشوكاني . رحمه الله .: ((وهذه الآية من الأدلة الدالة على وجوب النية في العبادات، لأن الإخلاص من عمل القلب))[2].

3 . قوله: ﴿ ے ۓ ۓ ﮫ ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ﮱ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ﴾ [النساء: 145 . 146]. فاشترط لإيمانهم التوبة من النفاق والاعتصام به وإخلاص الدين له وحده لا شريك له.

قال القرطبي . رحمه الله .: ((قوله تعالى: ﴿ﯓﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ﴾ [النساء: 146]: استثناء ممن نافق. ومن شرط التائب من النفاق أن يصلح في قوله وفعله، ويعتصم بالله أي: يجعله ملجأ ومعاذاً، ويخلص دينه لله؛ كما نصت عليه هذه الآية؛ وإلا فليس بتائب؛ ولهذا أوقع أجر المؤمنين في التسويف لانضمام المنافقين إليهم والله أعلم))[3].

4 . ومن أدلة الإخلاص أيضاً قوله تعالى:﴿ ڈ ژ ژ ڑ ڑ ک ک ک ک گ گ گ گ﴾ [لقمان: 22].

يقول الشيخ عبد الرحمن بن حسن آل الشيخ في وجه الاستدلال بها على شرط الإخلاص لصحة الشهادة: ((فإسلام الوجه هو إخلاص العبادة المنافي للشرك والنفاق، وهو معنى الآية ونحوها إجماعاً، فهذا هو الذي ينفعه قول: لا إله إلا الله، ولهذا قال تعالى: ﴿ک ک گ گ گ گ﴾. وهذا بخلاق من يقولها وهو يدعو غير الله، ويستغيث به، من ميت أو غائب لا ينفع ولا يضر، كما ترى عليه أكثر الخلق. وهؤلاء وإن قالوها فقد تلبسوا بما يناقضها، فلا تنفع قائلها إلا بالعلم بمدلولها نفياً وإثباتاً، والجاهل بمعناها وإن قالها فإنها لا تنفعه؛ لجهله بما وضعت له الوضع العربي[4]، الذي أريد منها من نفي الشرك))[1].

---

(1) تفسير ابن كثير (540/4).

(2) فتح القدير (676/5).

(3) الجامع لأحكام القرآن (426/5)، وانظر: جامع البيان (622/7).

(4) كذا في الأصول: (الوضع العربي)، ولعل الصواب: (من الوضع العربي) بإضافة (من).

5 . ومن الأدلة أيضاً على اشتراط الإخلاص لصحة الشهادة: النصوص الدالة على أن قبول العمل منوط بتحقيق التوحيد وترك الشرك، والتي منها قوله تعالى: ﴿ٱ ٻ ٻ ٻ ٻ پ پ پ پ ڀ ڀ ڀ﴾ [الأنعام: 82]. والمراد بالظلم في الآية: الشرك عند عامة المفسرين[2].

ومنها أيضاً قوله تعالى: ﴿ے ۓ ۓ ڭ ڭ ڭ ڭ ۇ ۇ ۆ ۆ ۈ ۈ ۇٴ ۋ﴾ [الزمر: 65]، وقوله: ﴿چ چ چ چ ڇ ڇ ڇ ڇ ڍ ڍ ڌ ڌ ڎ ڎ ڈ ڈ ژ﴾ [المائدة: 72]، وقوله: ﴿□ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □﴾ [الكهف: 110].

ووجه الاستشهاد بهنَّ على شرط الإخلاص ظاهر جداً، وهو: لما كان العمل الصالح لا يُقبل مع الشرك فكان محتاج في قبول الأعمال إلى الإخلاص الذي ينافي هذا الشرك في كل عمل، ولا إله إلا الله هي مما تدخل تحت هذه الأعمال، فدل ذلك على اشتراط الإخلاص لقبولها.

ومما يدخل تحت هذه الآيات أيضاً: الآيات التي فيها الأمر بالعبادة وترك الشرك في العبادة، والتي من أظهرها قوله تعالى: ﴿ ڳ ڳ ڳ ڳ ڳ ڳ﴾ [النساء: 36].

يقول الشيخ عبد الرحمن بن حسن آل الشيخ في وجه الاستشهاد بها على شرط الإخلاص في صحة العبادة التي هي مقتضى شهادة أن لا إله إلا الله: ((وهذه الآية تبيِّن العبادة التي خُلقوا لها أيضاً، فإنه تعالى قرن الأمر بالعبادة التي فرضها بالنهي عن الشرك الذي حرّمه، وهو الشرك في العبادة، فدلّت هذه الآية على أن اجتناب الشرك شرط في صحة العبادة، فلا تصح بدونه أصلاً كما قال تعالى: ﴿ ۓ ۓ ڭ ڭ ڭ ڭ ۇ ۇ﴾ [الأنعام: 88]، وقال تعالى: ﴿ے ۓ ۓ ڭ ڭ ڭ ڭ ۇ ۇ ۆ ۆ ۈ ۈ ۇٴ ۋ ۋ ۅ ۅ ۉ ۉ ې ې﴾ [الزمر: 65 _ 66] فتقديم المعمول يفيد الحصر، أي: بل الله فاعبد لا غير، كما في فاتحة الكتاب: [5]: ﴿ٿ ٿ ٿ ٿ ٹ﴾))[3].

هذه بعض أدلة القرآن الكريم الدالة على اشتراط الإخلاص لصحة الشهادة. وأما

(1) قرة عيون الموحدين (ص: 27 ـ 28).
(2) انظر: تفسير أبي السعود (جـ123/4).
(3) قرة عيون الموحدين (ص: 13): دار ابن خزيمة، الطبعة الأولى عام (1424هـ).

أدلة السنة الدالة على اشتراط الإخلاص قيداً تصح به الشهادة فهي كثيرة لا تحصى أيضاً، وهذه الأدلة على نوعين:

النوع الأول: الأدلة الدالة على تقرير وجوب الإخلاص في كل عملٍ صالح يراد به وجه الله، ومن هذه الأدلة:

1. ما جاء عن أبي هريرة ﷺ أنه قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «قال الله تعالى أنا أغنى الشركاء عن الشرك من عمل عملاً أشرك فيه معي غيري، تركته وشركه»[1].

2 . قوله ﷺ: «إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرء ما نوى»[2].

بوَّب عليه الإمام البخاري ـ رحمه الله ـ: ((باب ما جاء إن الأعمال بالنية والحسبة، ولكل امرء ما نوى. فدخل فيه الإيمان والوضوء والصلاة والزكاة والحج والصوم والأحكام[3].

3 . حديث: «لا قول ولا عمل إلا بنية»[4].

ووجه الدلالة من هذه الأدلة واضحة على اشتراط الإخلاص لصحة الشهادة، وهو أن العمل لا يكون مقبولاً إلا بالإخلاص وترك الشرك، فدل ذلك على اشتراط الإخلاص لصحة الأعمال، وشهادة أن لا إله إلا الله مما يدخل تحت هذه الأعمال فدل على اشتراط الإخلاص لقبولها.

4 . قوله ﷺ: «إن الله لا يقبل من العمل إلا ما كان له خالصاً وابتغي به وجهه»[1].

---

(1) رواه مسلم في كتاب الزهد والرقائق من صحيحه (2289/4) ح (2985).

(2) أخرجه مسلم في كتاب الزهد والرقائق (2289/4) ح (2985).

(3) صحيح البخاري (ج23/1).

(4) أورده الديلمي في الفردوس بمأثور الخطاب (185/5) عن علي ﷺ حديث رقم (7908)، وابن عدي في الكامل (914/3) في ترجمة خالد بن عبد الدائم المصري، وأورده ابن حجر في لسان الميزان عند ترجمة إسماعيل بن عبد الله الكندي (417/1) من طريق بقية عنه عن أبان ثم نقل كلام النباتي في أحاديث بقية وأنها ليست بتقية ثم عقب قائلاً: ((وأبان في التضعيف أشد منهما بكثير. ويحتمل عندي أن يكون هو البصري نسيب بن سيرين)) انتهى. فالحاصل أن الحديث ضعيف عند الحفاظ، ولكن يشهد لمعناه الحديث قبله: «إنما الأعمال بالنيات».

قال ابن حزم الظاهري مستدلاً بهذا الحديث ـ أعني قوله ﷺ: «إنما الأعمال بالنيات»: ((فصح أن لا عمل إلا بنية ولا نية إلا بعمل)) [المحلى (200/10)].

ووجه الدلالة منه: أن قوله ﷺ «من العمل» عام يشمل كلَّ عملٍ قوليٍ أو قلبيٍ أو جارحي. فتدخل فيه شهادة أن لا إله إلا الله.

والنوع الثاني: الأدلة التي فيها تقييد نفع الشهادة بأن يقولها العبد حال كونه مخلصاً في ذلك. ومن هذه الأدلة:

1 . ما ورد في الصحيح عن أبي هريرة رضي الله عنه أنه قال: قيل يا رسول الله من أسعد الناس بشفاعتك يوم القيامة؟ قال: «لقد ظننت يا أبا هريرة أن لا يسألني عن هذا الحديث أحد أوَّل منك، لما رأيت من حرصك على الحديث. أسعد الناس بشفاعتي يوم القيامة من قال لا إله إلا الله خالصاً من قبل نفسه»[2].

2 . ما رواه معاذ رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: «من شهد أن لا إله إلا الله مخلصاً من قلبه دخل الجنة»[3].

3 . ما رواه ابن عمر . رضي الله عنهما . أن رسول الله ﷺ قال: «إني لأرجو ألا يموت أحد يشهد أن لا إله إلا الله مخلصاً من قلبه فيعذبه الله عز وجل»[4].

4 . ما ورد في الصحيح من حديث عتبان بن مالك رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: «لن يوافي عبد يوم القيامة يقول لا إله إلا الله يبتغي به وجه إلا حرَّم الله عليه النار»[5]. وفي رواية عند مسلم[6]: «إن الله حرَّم على النار من قال لا إله إلا الله يبتغي بذلك وجه الله عز وجل».

5 . وعن أبي هريرة رضي قال: قال رسول الله ﷺ: «ما قال عبد لا إله إلا الله مخلصاً من

---

(1) أخرجه النسائي في كتاب الجهاد، باب: من غزا يلتمس الأجر والذكر (25/6) ح (3140)، والطبراني في الكبير (140/8)، وأورده المنذري في الترغيب والترهيب (194/2) برقم (2073)، والحديث حكم عليه الألباني بأنه حسن كما في صحيح الجامع (1852). وانظر: الصحيحة (118/1) ح (52).

(2) رواه البخاري في كتاب العلم، باب الحرص على الحديث (جـ38/1) ح (99).

(3) رواه أحمد في المسند (236/5)، والطبراني في الكبير (41/20)، وأبو يعلى في المسند (352/3) ح (1820)، وابن حبان في صحيحه (367/1)، وأورده الهيثمي في مجمع الزوائد (17/1) وقال: رواه البزار ورجاله ثقات.

(4) رواه الديلمي كما في كنز العمال (جـ51/1 . 52)، والخطيب في تاريخ بغداد (249/5 . 250).

(5) رواه البخاري في كتاب الرقاق، باب العمل الذي يبتغي به وجه الله تعالى (جـ220/7) ح رقم (6423).

(6) صحيح مسلم، كتاب المساجد (455/1).

قلبه، إلا فتحت له أبواب السماء حتى تفضي إلى العرش ما اجتنب الكبائر»[1].

6. وأخرج البخاري في تاريخه[2] من طريق مشرس[3] عن أبيه[4] قال: سمعت أبا شيبة الخدري يقول: أفلح أبو شيبة الخدري[5] سمعت رسول الله ﷺ يقول: «من قال لا إله الا الله مخلصاً من قلبه دخل الجنة».

ووجه الدلالة من هذه الأدلة واضح جداً على اشتراط الإخلاص، وهو أن الرسول ﷺ قيَّد نفع الشهادة بأن يقولها العبد حال كونه مخلصاً في ذلك، فمن يقولها وهو غير مخلص في قولها بمقارفة الشرك الأكبر فإن الشهادة لا تنفعه. فدل على اشتراط الإخلاص المنافي للشرك الأكبر للانتفاع بالشهادة.

يقول الشيخ عبد الرحمن بن حسن آل الشيخ ـ رحمه الله ـ تعليقاً على قوله ﷺ «خالصاً من قلبه»: ((وكذلك حال المشرك، فلا تُقبل من مشرك، لمنافاة الشرك للإخلاص، ولما دلت عليه هذه الكلمة مُطابقةً، فإنها دلت على نفي الشرك، والبراءة منه، والإخلاص لله وحده لا شريك له مُطابقةً، ومن لم يكن كذلك لم ينفعه قوله: لا إله إلا الله، كما هو حال كثير من عبدَة الأوثان؛ يقولون: لا إله إلا الله، وينكرون ما دلت عليه من الإخلاص، ويعادون أهله، وينصرون الشرك وأهله))[6].

المبحث الرابع: أقوال أهل العلم في اشتراط الإخلاص لصحة الشهادة.

هذا الشرط مما أجمعت عليه الكلمة، واتفقت فيه الجملة من المسلمين أئمتهم وعامتهم، وهو في كلام أهل العلم كثير لا يحصى، ومن ذلك ما يلي:

قال قتادة[7] ـ رحمه الله ـ: ((أرسلت الرسل بالإخلاص والتوحيد، لا يقبل منهم عمل

---

(1) أخرجه الترمذي في كتاب الدعوات باب رقم (127) رقم (3590).

(2) (65/8) رقم (2174).

(3) هو: مشرس الطائفي. قال ابن حجر في لسان الميزان (41/6): ((مشرس عن أبيه عن أبي شيبة الخدري مجهول كأبيه)).

(4) مجهول، لم أقف له على ترجمة. انظر: لسان الميزان (41/6).

(5) هو: أبو شيبة الخدري الأنصاري، له صحبة، ولا يُعرَف اسمه، روى عن النبي ﷺ حديثاً واحداً، وهو الحديث المتقدم. انظر: الجرح والتعديل (390/9)، والإصابة في تمييز الصحابة (209/7).

(6) قرة عيون الموحدين (ص: 28).

(7) هو: قتادة بن دعامة بن قتادة السدوسي، أبو الخطاب البصري، ثقة ثبت. يقال: ولد أكمه، وهو رأس الطبقة =

حتى يقولوه ويقروا به، والشرائع مختلفة؛ في التوراة شريعة، وفي الإنجيل الشريعة، وفي القرآن الشريعة، حلال وحرام، وهذا كله في إخلاص لله وحده، وتوحيد له))[1].

وعن أبي العالية[2] في تفسير قوله تعالى: ﴿ڃ ڃ چ چ چ﴾ [آل عمران: 19] قال: ((الإسلام: الإخلاص لله وحده، وعبادته لا شريك له، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وسائر الفرائض لهذا تبع))[3].

وعن الربيع بن أنس[4] في تفسير قوله تعالى: ﴿ڈ ژ ژ ڑ ڑ ک ک ک ک﴾ [النحل: 97] قال: ((الإيمان: الإخلاص لله وحده؛ فبيَّن أنه لا يقبل عملاً إلا بالإخلاص له))[5].

وعنه أيضاً في تفسير قوله تعالى: ﴿ ئۆ ئۈ ئۈ ئې ئې ئې ئى ئى ی ی ی □ □ ﴾ [إبراهيم: 24] قال: ((هذا مثل الإيمان؛ فالإيمان: الشجرة الطيبة، وأصله الثابت الذي لا يزول: الإخلاص لله. وفرعه في السماء: خشية الله))[6].

وعنه أيضاً في تفسير قوله تعالى: ﴿ گ گ گ گ گ گ گ گ گ گ ں﴾ [طه: 82] قال: ((﴿گ گ﴾: من الشرك، ﴿گ﴾. يقول: وأخلص لله وعمل في إخلاصه))[7].

وعنه أيضاً: ((علامة الدين الإخلاص لله))[8].

= الرابعة، مات سنة بضع عشرة ومائة. انظر: تقريب التهذيب (ص: 798).

(1) أورده ابن جرير بإسناده إلى قتادة في جامع البيان في تأويل آي القرآن (250/16).

(2) هو: رُفَيع بن مهران، أبو العالية الرياحي، من كبار التابعين، ثقة كثير الإرسال، مات سنة (90) هـ. وحديثه عند أصحاب الكتب الستة. انظر: تقريب التهذيب (ص: 328).

(3) أورده ابن جرير بإسناده إلى أبي العالية في جامع البيان في تأويل آي القرآن (282/5).

(4) هو: الربيع بن أنس البكري أو الحنفي، بصري، نزل خراسان، صدوق له أوهام، ورمي بالتشيع من الخامسة، مات سنة أربعين ومائة أو قبلها، يروي عن أبو العالية الرياحي، وعنه يروي أبو جعفر الرازي. انظر: تقريب التهذيب (318)، والثقات (300/6).

(5) أورده ابن جرير بإسناده إلى الربيع في جامع البيان في تأويل آي القرآن (354/14).

(6) أورده ابن جرير بإسناده إلى الربيع في جامع البيان في تأويل آي القرآن (635/13).

(7) أورده ابن جرير بإسناده إلى الربيع في جامع البيان في تأويل آي القرآن (127/16).

(8) أخرجه ابن أبي الدنيا في الإخلاص (ص: 33)، رقم (3)، ورواه المروزي في تعظيم قدر الصلاة (678/2) رقم (744).

وعن مطرِّف[1] ـ رحمه الله ـ قال: ((صلاح القلب بصلاح العمل، وصلاح العمل بصلاح النية))[2].

وعن سفيان الثوري[3] ـ رحمه الله ـ قال: ((الإيمان عند أهل السنة الإخلاص لله بالقلوب والألسنة والجوارح، وهو قول وعمل يزيد وينقص، على ذلك وجدنا كل من أدركنا من عصرنا بمكة والمدينة والشام والبصرة والكوفة))[4].

وقال الإمام البخاري ـ رحمه الله ـ: ((باب ما جاء إن الأعمال بالنية والحسبة، ولكل امرء ما نوى. **فدخل فيه الإيمان**[5]، والوضوء والصلاة والزكاة والحج والصوم والأحكام))[6].

وقال محمد بن نصر المروزي[7] ـ بعد روايته لحديث: «جدّدوا إيمانكم» قالوا: كيف نجدد إيماننا يا رسول الله؟ قال: «تكثروا من قول لا إله إلا الله»[8] ـ ((ففي هذا دلالة على أن المؤمن متى قال لا إله إلا الله مخلصاً متقرباً بذلك إلى الله كان ذلك منه إيماناً))[9].

وقد بيَّن ذلك في موضع آخر فقال: ((يعني مخلصاً بالشهادة قلبه، ليس كما شهدت المنافقون إذ ﴿ گ گ گ گ گ ﴾ قال الله ﴿ گ ں ں ڻ ڻ ﴾

---

(1) هو: مطرِّف بن عبد الله بن الشخير ـ بكسر الشين المعجمة وتشديد المعجمة المكسورة بعدها تحتانية ساكنة ثم راء ـ العامري الحرشي بمهملتين مفتوحتين ثم معجمة، أبو عبد الله البصري، ثقة عابد، فاضل من الثانية، مات سنة خمس وتسعين، وحديثه عند أصحاب الكتب الستة. انظر: تقريب التهذيب (ص: 948).

(2) أخرجه أحمد في الزهد برقم (1325)، وأبو نعيم في الحلية (199/2).

(3) هو: سفيان بن سعيد بن مسروق الثوري، أبو عبد الله الكوفي، ثقة حافظ، فقيه عابد، إمام حجة، كان يلقب بأمير المؤمنين في الحديث، ولد بالكوفة سنة (97) هـ. وتوفي سنة (161) هـ. انظر: تاريخ بغداد (151/9)، وسير أعلام النبلاء (29/7)، وتقريب التهذيب (ص: 394).

(4) أخرجه اللالكائي في أصول اعتقاد أهل السنة (963/5).

(5) وأعظم الإيمان هو قول لا إله إلا الله كما في الحديث: «الإيمان بضع وسبعون شعبة: أعلاها قول لا إله إلا الله». الحديث.

(6) صحيح البخاري (جـ23/1).

(7) محمد بن نصر المروزي، تقدَّم.

(8) أخرجه أحمد في المسند (359/2)، وأبو نعيم في الحلية (جـ357/2)، وقال: ((غريب من حديث محمد بن واسع، تفرَّد به عنه صدقة بن موسى، ويعرف بالدقيقي، بصري مشهور)).

(9) تعظيم قدر الصلاة (787/2).

[المنافقون : 1] فلم يكذب قولهم أنه حق في عينه، ولكن كذبهم من قولهم، فقال: ﴿ ﮑ ﮒ ﮓ ﮔ ﴾ [المنافقون: 1] ثم قال: ﴿ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ﴾ فكذبهم من قولهم[1]، لا أنهم قالوا: بألسنتهم باطلاً أو كذباً))[2].

وممن أشار إلى هذا الشرط أيضاً أبو عوانة[3] . رحمه الله . حيث عقد باباً في أن الإقرار بلا إله إلا الله لا ينفع إذا لم يُرَد به وجه الله ثم ذكر تحته الأحاديث الدالة على ذلك[4].

وممن أشار إليه أيضاً الإمام البربهاري . رحمه الله . حيث قال: ((شهادة أن لا إله إلا الله لا تقبل من صاحبها إلا بصدق النية وخالص اليقين))[5].

وقال ابن أبي جمرة في سياق شرحه لحديث: «أسعد الناس بشفاعتي من قال: لا إله إلا الله خالصاً من قلبه»: ((فيه دليل على أن من خالط إيمانه شائبة لا يسعد لأنه عليه السلام شرط فيه الإخلاص، والإخلاص يتضمن عدم الشوائب دقها وجلِّها))[6] انتهى.

وممن أشار إلى هذا الشرط أيضاً شيخ الإسلام . رحمه الله . حيث قال: ((فإن الشهادة لله بأنه لا إله إلا هو تتضمن إخلاص الإلهية له، فلا يجوز أن يتأله القلب غيره، لا بحب ولا خوف ولا رجاء ولا إجلال ولا إكرام ولا رغبة، ولا رهبة، بل لا بد أن يكون الدين كله لله كما قال تعالى: ﴿ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ﴾ [الأنفال: 39] فإذا كان بعض الدين لله وبعضه لغير الله كان في ذلك من الشرك بحسب ذلك))[7].

وقال ابن القيم . رحمه الله . مشيراً إلى هذا الشرط: ((وها هنا أصل آخر، وهو أن

---

(1) أي من جهة قولهم.

(2) المصدر نفسه (2/707 . 708).

(3) هو: الإمام الحافظ الكبير الجوال، أبو عوانة يعقوب بن إسحاق بن إبراهيم بن يزيد النيسابوري الأصل، الإسفراييني، صاحب المسند الصحيح الذي خرَّجه على صحيح مسلم وزاد أحاديث قليلة في أواخر الأبواب، مولده بعد الثلاثين ومئتين، أكثر من التجوال والترحال وسمع من نبلاء الرجال، حدث عنه: أحمد بن علي الرازي، والطبراني الحافظ وغيرهما. توفي سنة ستة عشرة وثلاثمائة. انظر: سير أعلام النبلاء (14/417 . 419).

(4) مسند أبي عوانة (1/15).

(5) شرح السنة للإمام البربهاري مع شرحه إرشاد الساري للنجمي (ص: 190).

(6) بهجة النفوس (ج1/137).

(7) اقتضاء الصراط المستقيم (2/834).

حقيقة الإيمان مركبة من قول وعمل، والقول قسمان: قول القلب وهو الاعتقاد، وقول اللسان وهو التكلم بكلمة الإسلام. والعمل قسمان: عمل القلب، وهو نيته وإخلاصه، وعمل الجوارح. فإذا زالت هذه الأربعة زال الإيمان بكماله))[1].

وممن نص على اشتراطه أيضاً: الشيخ محمد بن عبد الوهاب ـ رحمه الله ـ[2]، والشيخ عبد الرحمن بن حسن آل الشيخ[3]، والشيخ عبد اللطيف بن عبد الرحمن آل الشيخ[4] والشيخ حافظ حكمي[5]، والمعلمي[6] ـ رحمه الله.

---

(1) الصلاة وحكم تاركها (ص: 39).

(2) انظر: كتاب التوحيد ضمن مؤلفات الشيخ الإمام محمد بن عبد الوهاب، القسم الأول، العقيدة والآداب الإسلامية (ص: 13).

(3) انظر: فتح المجيد (ص: 114)، والدرر السنية (253/2، 256).

(4) انظر: مصباح الظلام (ص: 101).

(5) انظر: معارج القبول (418/2).

(6) انظر: رفع الاشتباه (ص: 34).

المبحث الخامس: منزلة الإخلاص من العبادة.

مناسبة هذا المبحث في شرط الإخلاص: أن الإخلاص في شهادة أن لا إله إلا الله له جهتان:

الأولى: الإخلاص في قولها؛ وهذا قد تقدَّم.

والثانية: الإخلاص في تحقيقها.

وتحقيق شهادة أن لا إله إلا الله إنما يكون بعبادة الله وحده لا شريك له؛ فالشهادة إذن تقتضي عبادة ومعبوداً يُتوجه إليه بهذه العبادة، فناسب إذن أن نذكر منزلة الإخلاص من هذه العبادة التي تستلزمها هذه الشهادة.

ومنزلة الإخلاص من العبادة بيَّنه الله تعالى في قوله: ﴿□ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □﴾ [الكهف: 110]. فاشترط لقبول العمل شرطين: أن يكون خالصاً من الشرك صواباً على السنة.

قال الفضيل بن عياض ـ رحمه الله ـ في تفسيره لقوله تعالى ﴿ٺ ٺ ٺ ٿ﴾ [الملك: 2]: ((قال: أخلصه وأصوبه. قيل يا أبا علي ما أخلصه وأصوبه؟ قال: إن العمل إذا كان خالصاً ولم يكن صواباً لم يقبل، وإذا كان صواباً ولم يكن خالصاً لم يقبل حتى يكون خالصاً صواباً. والخالص أن يكون لله. والصواب إذا كان على السنة))(1).

وهناك أدلة أخرى دلّت على هذا المعنى منها:

1 ـ قال تعالى في شأن أعمال الكفار: ﴿ڄ ڄ ڃ ڃ ڃ ڃ ڃ ڃ ڃ ڃ چ چ﴾ [الفرقان: 23].

قال ابن كثير في تفسير هذه الآية: ((وذلك لأنها فقدت الشرط الشرعي؛ إما الإخلاص فيها؛ وإما المتابعة لشرع الله، فكل عمل لا يكون خالصاً وعلى الشريعة المرضية فهو باطل، فأعمال الكفار لا تخلو من واحد من هذين وقد تجمعهما معاً فتكون أبعد من القبول حينئذ))(2).

---

(1) أخرجه أبو نعيم في الحلية (95/8)، وأورده البغوي في التفسير (176/8)، وشيخ الإسلام في اقتضاء الصراط المستقيم (833/2).

(2) تفسير ابن كثير (304/3).

ومن الأدلة أيضاً قوله تعالى: ﴿ک ڪ گ ڰ ڱ ڲ ڳ ڴ﴾ [النساء: 125].

قال ابن القيم ـ رحمه الله ـ: ((فإسلام الوجه: إخلاص القصد والعمل لله. والإحسان فيه: متابعة رسوله ﷺ وسنته))[1].

ومن الأدلة أيضاً ما جاء عن أبي هريرة ﷺ: قال سمعت رسول الله ﷺ يقول: «إن الله ـ سبحانه ـ يقول: أنا أغنى الشركاء عن الشرك، من عمل لي عملاً أشرك فيه غيري فأنا منه بريء وهو للذي عمله». وفي رواية: «تركته وشركه»[2].

وأيضاً ما جاء في حديث: «شاتك شاة لحم» لمن ذبح قبل الصلاة[3].

نقل الحافظ في «الفتح»[4] عند تفسيره لهذا الحديث قول أبي محمد بن أبي جمرة[5]: ((وفيه: أن العمل وإن وافق نيةً حسنةً لم يصح إلاَّ إذا وقع على وفق الشرع)). انتهى.

فَعُلِم أن العبادة لا تكون صحيحة مقبولة إلا إذا توفر فيها شرطان هما: الإخلاص لله تعالى، وتجريد المتابعة للنبي ﷺ.

وهذا مما أجمعت عليه كلمة المشايخ وأئمتها من السلف ومن بعدهم.

يقول شيخ الإسلام ـ رحمه الله ـ: ((وجماع الدين أن لا نعبد إلا الله، ولا نعبده إلا بما شرع، ولا نعبده بالبدع، كما قال تعالى: ﴿ ٹ ٺ ٺ ٿ ﴾. قال الفضيل بن عياض: أخلصه وأصوبه. قالوا: يا أبا على ما أخلصه وأصوبه؟ قال: إن العمل إذا كان خالصاً ولم يكن صواباً لم يقبل، وإذا كان صواباً ولم يكن خالصاً لم يقبل، حتى يكون

---

(1) مدارج السالكين (90/2) وانظر: اقتضاء الصراط المستقيم (833/2).

(2) تقدم تخريجه.

(3) أخرجه البخاري في كتاب الأضاحي، قول النبي ﷺ لأبي بردة: «ضح بالجذع من المعز ولن تجزي عن أحد بعدك» (جـ295/6) ح (5556).

(4) (17/10).

(5) هو: نصر بن عمران الضّبعي البصري، أحد الأئمة الثقات، حدث عن ابن عباس وابن عمر، وزهدم الجرمي وعائذ بن عمرو المزني، وطائفة، وعنه حدَّث أيوب السختياني ومعمر وشعبة والحمادان، وإبراهيم بن طهمان وعباد بن عباد المهلبي وآخرون، اختلف في تاريخ وفاته فقيل مات في خلافة يوسف بن عمر على العراق، وقيل: في أواخر سنة سبع وعشرين ومائة. انظر: سير أعلام النبلاء (243/5 ـ 244).

خالصاً صواباً. والخالص: أن يكون لله، والصواب: أن يكون على السنة. **وهذا الذي ذكره الفضيل مما اتفق عليه أئمة المشايخ**))[1]. انتهى.

قلت: وهذان الشرطان هما تحقيق الشهادة.

ووجهه: أن شهادة أن لا إله إلا الله تقتضي الإخلاص لله تعالى في العبادة الذي هو عمل القلب، كما تقتضي الانقياد لرسول الله ﷺ الذي هو صورة العبادة؛ فبمجموع هذين الأمرين يتحقق الإيمان.

وكذلك فإن للعمل جهتين: عمل، ومقصود بالعمل؛ فالعمل لا تكون صورته صحيحة إلا إذا كان وِفقَاً للسنة. والمقصود بالعمل ـ وهو الله ﷻ ـ لا يُبالي بهذا العمل ما لم يكن القصد به متمحِّضاً إليه، كما قال تعالى في بهيمة الأنعام التي يُتصدق بها أو تهدى لبيته الحرام: ﴿ې ۉ ۉ ۅ ۅ ۋ ئا ئا ئە ئە ئو﴾ [الحج: 37].

قال الشوكاني ـ رحمه الله ـ في تفسيره لهذه الآية: ((أي: لن يصعد إليه ولا يبلغ رضاه ولا يقع موقع القبول منه لحوم هذه الإبل التي تتصدقون بها ولا دماؤها التي تَنْصَب عند نحرها من حيث إنها لحوم ودماء ﴿ ئا ئە﴾ أي: يبلغ إليه تقوى قلوبكم، ويصل إليه إخلاصكم له وإرادتكم بذلك وجهه، فإن ذلك هو الذي يقبله الله ويجازي عليه))[2]. انتهى.

وسُئل ابن القيم ـ رحمه الله ـ عن تجريد الأفعال الشرعية عن النية، فكان جوابه: ((أن لله على العبد عبوديتين: عبودية باطنة وعبودية ظاهرة؛ فله على قلبه عبودية، وعلى لسانه وجوارحه عبودية، فقيامه بصورة العبودية الظاهرة مع تعرّيه عن حقيقة العبودية الباطنة مما لا يُقرّبه إلى ربه، ولا يوجب له ثوابه وقبول عمله؛ فإن المقصود امتحان القلوب وابتلاء السرائر، فعمل القلب هو روح العبودية ولُبُّها، فإذا خلا عمل الجوارح منه كان كالجسد الموات بلا روح، والنية هي عمل القلب الذي هو ملك الأعضاء والمقصود بالأمر والنهي، فكيف يُسقَط واجبُه، ويعتبر واجب رعيته وجنده وأتباعه اللاتي إنما شُرِعت واجباتها لأجله ولأجل صلاحه، وهل هذا إلا عكس القضية وقلب الحقيقة؟! والمقصود بالأعمال كلها ظاهرها وباطنها إنما هو صلاح القلب وكماله وقيامه بالعبودية بين يدي ربه وقيومه وإلهه،

---

(1) مجموع الفتاوى (585/11).

(2) فتح القدير (651/3).

ومن تمام ذلك قيامه هو وجنوده في حضرة معبوده وربه، فإذا بعث جنوده ورعيته، وتغيَّب هو عن الخدمة والعبودية، فما أجدر تلك الخدمة بالرد والمقت، وهذا مثل في غاية المطابقة، وهل الأعمال الخالية عن عمل القلب إلا بمنزلة حركات العابثين؟! وغايتها أن لا يترتب عليها ثواب ولا عقاب)).

ثم حذَّر ـ رحمه الله ـ أرباب القلوب من فهم فضيلة أعمال القلوب على غير مرادها فيبطلوا بذلك أعمال الجوارح فقال: ((ولما رأى بعض أرباب القلوب طريقة هؤلاء انحرف هو إلى أن صرف همه إلى عبودية القلب، وعطَّل عبودية الجوارح، وقال: المقصود قيام القلب بحقيقة الخدمة، والجوارح تبع. والطائفتان متقابلتان أعظم تقابل؛ هؤلاء لا التفات لهم إلي عبودية جوارحهم، ففسدت عبودية قلوبهم، وأولئك لا التفات لهم إلى عبودية قلوبهم، ففسدت عبودية جوارحهم، والمؤمنون العارفون بالله وبأمره قاموا له بحقيقة العبودية ظاهراً وباطناً، وقدموا قلوبهم في الخدمة، وجعلوا الأعضاء تَبَعاً لها، فأقاموا الملك وجنوده في خدمة المعبود، وهذا هو حقيقة العبودية. ومن المعلوم أن هذا هو مقصود الرب تعالى بإرساله رسله، وإنزاله كتبه، وشرعه شرائعه، فدعوى المدِّعي أن المقصود من هذه العبودية حاصل، وإن لم يصحبها عبودية القلب من أبطل الدعاوي وأفسدها. والله الموفق. ومن تأمل الشريعة في مصادرها ومواردها، علم ارتباط أعمال الجوارح بأعمال القلوب، وأنها لا تنفع بدونها، وأن أعمال القلوب أفرض على العبد من أعمال الجوارح، وهل يُمَيَّز المؤمن عن المنافق إلا بما في قلب كل واحد منهما من الأعمال التي ميَّزت بينهما؟! وهل يُمْكِن أحدٌ الدخول في الإسلام إلا بعمل قلبه قبل جوارحه؟! وعبودية القلب أعظم من عبودية الجوارح وأكبر وأدوم، فهي واجبة في كل وقت، ولهذا كان الإيمان واجب القلب على الدوام، والإسلام واجب الجوارح في بعض الأحيان، فمركب الإيمان القلب ومركب الإسلام الجوارح. فهذه كلمات مختصرة في هذه المسألة، لو بسطت لقام منها سفر ضخم، وإنما أشير إليها إشارة))[1]. انتهى.

والذين يهتمون بعبودية القلب ويعطِّلون عبودية الجوارح بترك موافقة الشريعة هم صنفان من الناس: عبَّاد وفسَّاق. أما العُبَّاد فإنهم لا التفات لهم إلى صورة العبادة المشروعة،

(1) بدائع الفوائد (3/1146 ـ 1148).

فيتعبدون الله تعالى بما استحدثوه من البدع والرِّياضات التي يظنون أن فيها صلاحاً لقلوبهم. وهذا كحال بعض المتصوفة ممن استعاضوا بتلك البدع عن موافقة الشرع المحمدي.

وأما الفُسَّاق: فهؤلاء يزعمون أن الإيمان في القلوب، فلا يُبالون بعد ذلك بفعل المعاصي والذنوب؛ فيفرِّطون في موافقة الأمر والنهي.

فكلا الطائفتين تاركون لصورة العمل الشرعي، ففسدت بذلك عبودية قلوبهم؛ وذلك لأن صلاح القلب إنما يكون بصلاح الجوارح والنيات كما سبقت الإشارة إليه.

فالحاصل أن الإخلاص شرط في صحة العبادة، وأن العبادة أصلها تجريد الإخلاص لله تعالى وحده، وتجريد المتابعة للرسول ﷺ[1]، وبه يتبين منزلة الإخلاص من العبادة وأنه روحها ولبُّها وقوامها، فالعبادة تصح بصحته وتفسد بفساده، والله تعالى أعلم.

---

(1) انظر: الدرر السنية (68/2).

المبحث السادس: أثر قوة الإخلاص في تكميل شهادة أن لا إله إلا الله:

إخلاص الدين لله ليس مرتبةً واحدة يستوي الناس فيه جميعهم، بل يتفاوت فيه أهله تفاوتاً عظيماً؛ فبين محصِّلٍ لأدناه وحائز لأعلاه، وبين ذلك مراتب ودرجات لا يعلمها إلا الله تعالى(1).

ولذا كلما قوي هذا الإخلاص في القلب أثمر من كمال التوحيد وتحقيقه ما يكون سبباً في تكميل شهادة أن لا إله إلا الله، وذلك على أصل أهل السنة في زيادة الإيمان بحسب زيادة أعمال القلوب والجوارح.

يقول شيخ الإسلام . رحمه الله . مبيِّناً التلازم بين قوة الإخلاص وتكميل الشهادة: ((«لا إله إلا الله رب السموات ورب الأرض رب العرش الكريم»(2) فإن هذه الكلمات فيها تحقيق التوحيد، وتأله العبد ربه، وتعلق رجائه به وحده لا شريك له، وهي لفظ خبر يتضمن الطلب. والناس وإن كانوا يقولون بألسنتهم: لا إله إلا الله، فقول العبد لها مخلصاً من قلبه له حقيقة أخرى، وبحسب تحقيق التوحيد تكمل طاعة الله. قال تعالى: ﴿ئو ئو ئۇ ئۇ ئۆ ئۆ ئۈ ئۈ ئې ئې ٱ ٻ ٻ ٻ ٻ پ پ پ پ پ پ پ ڀ ڀ ٺ ٺ ٺ ٺ﴾ [الفرقان: 43 . 44]... وكلما حقق العبد الإخلاص في قول: لا إله إلا الله خرج من قلبه تأله ما يهواه، وتصرف عنه المعاصي والذنوب، كما قال تعالى: ﴿ڃ ڃ چ چ چ چ چ ڇ ڇ ڇ ڍ﴾ [يوسف: 24] فعلل صرف السوء والفحشاء عنه بأنه من عباد الله المخلصين. وهؤلاء هم الذين قال فيهم ﴿گ گ گ گ ڳ ڱ ڱ﴾ [الحجر: 42]. وقال الشيطان: ﴿□ □ □ □ □ □ □ □ □ □﴾ [ص: 82 . 83]. وقد ثبت في الصحيح عن النبي أنه قال: «من قال لا إله إلا الله مخلصاً من قلبه حرَّمه الله على النار»(3). فإن الإخلاص ينفى أسباب دخول النار؛ فمن دخل النار من القائلين: "لا إله إلا الله لم يحقق إخلاصها المحرِّم له على النار؛ بل كان في قلبه نوع من

---

(1) انظر: مجموع الفتاوى (606/22).

(2) لفظ حديث نبوي خرَّجه البخاري في كتاب التفسير من صحيحه، باب: قول الله تعالى: ﴿ى ى ې﴾ وقوله جل ذكره ﴿ٻ ٻ ٻ ٻ﴾ (ج224/8 . 225) ح (7431)، ومسلم في كتاب الدعاء والذكر والتوبة والاستغفار (2093/4).

(3) بمعناه. انظر: صحيح البخاري (ج38/1، 47) ح (99) و(128).

الشرك الذي أوقعه فيما أدخله النار. والشرك في هذه الأمة أخفى من دبيب النمل. ولهذا كان العبد مأموراً في كل صلاة أن يقول:﴿ ﭢ ﭣ ﭤ ﭥ ﴾ [الفاتحة: 5] والشيطان يأمر بالشرك والنفس تطيعه في ذلك، فلا تزال النفس تلتفت إلى غير الله؛ إما خوفاً منه؛ وإما رجاء له. فلا يزال العبد مفتقراً إلى تخليص توحيده من شوائب الشرك. وفى الحديث الذي رواه ابن أبي عاصم وغيره عن النبي ﷺ أنه قال: «يقول الشيطان: أهلكت الناس بالذنوب وأهلكوني بلا إله إلا الله والاستغفار. فلما رأيت ذلك بثثت فيهم الأهواء فهم يذنبون ولا يستغفرون؛ لأنهم يحسبون أنهم يحسنون صنعاً»[1])[2] انتهى.

وقال الحافظ ابن رجب ـ رحمه الله ـ رابطاً بين ضعف الإخلاص ونقص التوحيد: ((وتحقيق هذا المعنى وإيضاحه أن قول العبد: لا إله إلا الله يقتضي أن لا إله له غير الله، والإله هو الذي يطاع فلا يعصى هيبة له وإجلالاً، ومحبة وخوفاً ورجاء وتوكلاً عليه، وسؤالاً منه، ودعاء له، ولا يصلح ذلك كله إلا لله ﷻ، فمن أشرك مخلوقاً في شيء من هذه الأمور التي هي من خصائص الإلهيه كان ذلك قدحاً في إخلاصه في قول: لا إله إلا الله، ونقصاً في توحيده. وكان فيه من عبودية المخلوق بحسب ما فيه من ذلك، وهذا كله من فروع الشرك، ولهذا ورد إطلاق الكفر والشرك على كثر من المعاصي التي منشؤها من طاعة غير الله أو خوفه أو رجائه، أو التوكل عليه والعمل لأجله، كما ورد في الصحيح إطلاق الشرك على الرياء، وعلى الحلف بغير الله، وعلى التوكل على غير الله، والاعتماد عليه، وعلى من سوَّى بين الله وبين المخلوق في المشيئة، مثل أن يقول: ما شاء الله وشاء فلان. وكذا قوله: مالي إلا الله وأنت؛ وكذلك ما يقدح في التوحيد وتفرد الله بالنفع والضر كالطِيرة، والرُّقَى المكروهة، وإيتان الكهان وتصديقهم بما يقولون، وكذلك اتباع هوى النفس فيما نهى الله عنه، قادح في تمام التوحيد وكماله.

ولهذا أطلق الشرع على كثير من الذنوب التي منشؤها من هوى النفس أنها كفر وشرك؛ كقتال المسلم، ومن أتى حائضاً، أو امرأة في دبرها، ومن شرب الخمرة في المرة

---

(1) أخرجه أبو يعلي في المسند (123/1) ح رقم (136)، والديلمي في الفردوس بمأثور الخطاب (84/1)، وأورده الهيثمي في المجمع (ج207/10) وقال: «رواه أبو يعلي، وفيه عثمان بن مطر ضعيف». انتهى. وحكم عليه الألباني بأنه موضوع كما في ضعيف الجامع برقم (3795).

(2) مجموع الفتاوى (260/10 ـ 261). وانظر: الاستقامة (195/1 ـ 196).

الرابعة، وإن كان ذلك لا يخرجه عن الملة بالكلية.

ولهذا قال السلف: كفر دون كفر وشرك دون شرك))[1].

وبذلك يُعلم أهمية الإخلاص في تحقيق شهادة أن لا إله إلا الله، وأنه كلّما قوي في القلب أثمر من زيادة الإيمان والتقوى ما يجعل العبد في حصنٍ يمنعه من المعاصي والذنوب، فينعكس ذلك على تكميل شهادة أن لا إله إلا الله.

---

(1) كلمة الإخلاص (ص: 18 . 19).

المبحث السابع: الفرق بين الصدق والإخلاص.

الصدق والإخلاص متلازمان تلازماً لا ينفك أبداً في عرف الشرع، فكل إخلاص لا بد أن يكون معه صدق، وكل صدق لا بد أن يكون فيه إخلاص، ولا اعتبار لأحدهما دون الآخر، ومع هذا التلازم غير المنفك بينهما[1] إلا أن أهل العلم اجتهدوا في وضع فروقٍ بين الصِّدق والإخلاص، وذلك بملاحظة متعلَّقات كلٍّ منهما، وفيما يلي نذكر ما تيسَّر من كلام أهل العلم في ذكر الفروق بينهما:

قال ابن القيم ـ رحمه الله ـ في توضيح الفرق بينهما: ((وكذلك الصدق والفرق بينه وبين الإخلاص: أن للعبد مطلوباً وطلباً؛ فالإخلاص توحيد مطلوبه، والصدق توحيد طلبه؛ فالإخلاص أن لا يكون المطلوب منقسماً، والصدق أن لا يكون الطلب منقسماً، فالصدق بذل الجهد والإخلاص إفراد المطلوب))[2].

وقال أيضاً: ((فالصدق أن لا ينقسم طلبك، والإفراد[3] أن لا ينقسم مطلوبك. الأول: توحيد الطلب. والثاني: توحيد المطلوب))[4].

وقال في كلام له آخر: ((فحقيقة الإخلاص: توحيد المطلوب. وحقيقة الصِّدق توحيد الطلب والإرادة، ولا يثمران إلا بالاستسلام المحض للمتابعة؛ فهذه الأركان الثلاثة هي أركان السير وأصول الطريق التي من لم يبن عليها سلوكه وسيره فهو مقطوع))[5].

ولما سئل الشيخ محمد بن عبد الوهاب عن الفرق بين الصدق والإخلاص أجاب بقوله: ((فمسألة الصدق والإخلاص كبيرة. لما ذكر الإمام أحمد الصدق والإخلاص قال: بهما ارتفع القوم. ولكن يقرِّبهما إلى الفهم التفكُّر في بعض أفراد العبادة مثل: الصلاة والإخلاص، فالإخلاص فيها يرجع إلى أفرادها عمَّا يخالف كثيراً من الرياء والطبع والعادة وغير ذلك، والصدق يرجع إلى إيقاعها على المشروع، ولو أبغضه الناس لذلك))[6].

---

(1) منهج أهل السنة ومنهج الأشاعرة في توحيد الله (82/1). وانظر: قرة عيون الموحدين (ص: 27).

(2) مدارج السالكين (110/1).

(3) يعني الإخلاص.

(4) جلاء الأفهام (ص: 269).

(5) المرجع السابق (97/2).

(6) فتاوى الشيخ محمد بن عبد الوهاب (50/1).

وقال الشيخ عبد الرحمن بن حسن آل الشيخ: ((والصدق والإخلاص متلازمان، لا يوجد أحدهما بدون الآخر، فإن من لم يكن مخلصاً فهو مشرك، ومن لم يكن صادقاً فهو منافق))[1].

وقال الشريف الجرجاني في بيان الفرق بينهما: ((والفرق بين الإخلاص والصدق: أن الصدق أصل، وهو الأول؛ والإخلاص فرع وهو تابع. وفرق آخر: الإخلاص لا يكون إلا بعد الدخول في العمل))[2].

فتحصَّل من كلام هؤلاء الأعلام أن الصِّدق يفارق الإخلاص من جهتين:

الأولى: أن الصِّدق أصلٌ في الطلب والإرادة مع بذل الجهد في الموافقة، والإخلاص أصل في المطلوب أي: المعبود.

الثانية: أن الصِّدق يكون بعمل القلب والجوارح بخلاف الإخلاص فلا يكون إلا في القلب؛ ويتفرَّع عنه أن الإخلاص لا يكون إلا بعد الدخول في العمل، وهو أيضاً فرع عن الصدق.

وأمر ثالث وهو أن الإخلاص ينفي الشرك، والصدق ينفي النفاق.

---

(1) قرة عيون الموحدين (ص: 27).

(2) التعريفات (ص: 14).

المبحث الثامن: ما ينافي شرط الإخلاص.

وتحته مطلبان:

المطلب الأول: الشرك الأكبر.

الشرك الأكبر مما يناقض أصل التوحيد والإخلاص في شهادة أن لا إله إلا الله. ووجه ذلك: أنه يُشترط في التوحيد استصحاب حكمِه الذي هو إخلاص العبادة لله وحده بترك الشرك في العبادة، والوقوع في الشرك ينافي هذا الحكم ويقطعه.

وفي ذلك يقول شيخ الإسلام ابن تيمية ـ رحمه الله ـ:

((فإن رأس الإسلام شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً عبده ورسوله، فلا بد من إخلاص الدين لله حتى لا يكون في القلب تألُّه لغير الله، فمتى كان في القلب تأله لغير الله فذاك شرك يقدح في تحقيق شهادة أن لا إله إلا الله))[1]. انتهى.

ويقول الحافظ ابن رجب ـ رحمه الله ـ: ((وتحقيق هذا المعنى وإيضاحه: أن قول العبد لا إله إلا الله يقتضي أن لا إله له غير الله؛ والإله هو الذي يطاع فلا يُعصى هيبةً له وإجلالاً، ومحبةً وخوفاً ورجاء وتوكلاً عليه وسؤالاً منه ودعاء له، ولا يصلح ذلك كله إلا لله عز وجل؛ فمن أشرك مخلوقاً في شيء من هذه الأمور التي هي من خصائص الإلهية كان ذلك قدحاً في إخلاصه في قول لا إله إلا الله ونقصاً في توحيده، وكان فيه من عبودية المخلوق بحسب ما فيه))[2].

قلت: والحديث عن الشرك الأكبر سيكون تحت مقاصد، وذلك كالتالي:

المقصد الأول: معنى الشرك الأكبر.

أولاً: معنى الشرك في اللغة:

الشِّرك في اللغة مأخوذ من الشَّرِكة، وهي الخلطة في الأنصباء[3].

ولا يشترط في هذه الخلطة التسوية من كل وجه أو في جميع الحقوق.

يقول مبارك الميلي ـ رحمه الله ـ: ((ثم اجتماع الشركاء في شيء لا يقتضي تساوي أنصبتهم منه، ولا يمنع زيادة قسط على آخر؛ فموسى يسأل ربه إشراك أخيه له في الرسالة،

---

(1) رسالة في التوبة ضمن جامع الرسائل لشيخ الإسلام ابن تيمية، (ص: 272 ـ 273).

(2) كلمة الإخلاص (ص: 23). طبعة المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الرابعة، بتحقيق زهير الشاويش.

(3) انظر: تهذيب اللغة (17/10).

وقد أجيب سُؤْلُه؛ لقوله تعالى: ﴿ □ □ □ □ □ □ ﴾، [طه: 36] وضروري أن حظ هارون من الرسالة دون حظ موسى، ولهذا تقول فلان شريك لغيره في دار أو أرض أو بضاعة، ولو لم يكن له منها إلا معشار العشر، بل الأجير على جزء الربح كالخماس، وعامل القراض شريك لرب المال، من غير أن يكون له حظ من الأصل، هذا في الحسيات، ومثله في المعنويات؛ تقول: الأبوان شريكان في طاعة ابنهما لهما، وإن كان حق الأم في الطاعة أقوى، وتقول: أبنائي شركاء في محبتي، وأنت تحب بعضهم أشد من بعض. هذا تقرير معنى الشرك لغة))[1] انتهى.

فالحاصل أن الشرك في اللغة مطلق الخلطة في الأنصباء سواءت تساوت حصوص الشركاء منها أو تفاوتت، ولذا فمن صرف شيئاً من حقوق الله لغير الله، أو اعتقد في المخلوق فقد أشرك، وإن اعتقد أن غير الله غيرُ مساوٍ لله في جميع الخصائص والحقوق كما سيأتي في تعريف الشرك.

ثانياً: معنى الشرك الأكبر في الاصطلاح:

اختلفت عبارات أهل العلم في بيان معنى الشرك الأكبر وذلك لاعتبارات مختلفة؛ فمنهم من عرَّف الشرك الأكبر بالتمثيل بذكر شيء من أنواعه وأفراده، ومنهم من عرَّف الشرك ببيان أصله وحقيقته، ومنهم من عرَّف الشرك ببيان حكمه وأثره، ومنهم من جمع بين هذه الأمور الثلاثة، أو بعضها كما سيتضح عند ذكر هذه التعاريف؛ وهي كما يلي:

قال ابن القيم ـ رحمه الله ـ: ((وأما الشرك فهو نوعان: أكبر وأصغر؛ فالأكبر لا يغفره الله إلا بالتوبة منه، وهو أن يتخذ من دون الله نداً يحبه كما يحب الله، وهو الشرك الذي تضمن تسوية آلهة المشركين برب العالمين، ولهذا قالوا لآلهتهم في النار ﴿گ ں ں ڻ ڻ ۀ ۀ ہ ہ ھ ھ ے ﴾ [الشعراء 97 ـ 98] مع إقرارهم بأن الله وحده خالق كل شيء وربه ومليكه وأن آلهتهم لا تخلق ولا ترزق ولا تحيي ولا تميت وإنما كانت هذه التسوية في المحبة والتعظيم والعبادة))[2].

وقد تضمن تعريف ابن القيم ـ رحمه الله ـ للشرك الأكبر ذكرَ حكمه وأثره، وهو أن

---

(1) رسالة الشرك ومظاهره (ص:103).
(2) مدارج السالكين (339/1).

الله تعالى لا يغفره إلا بالتوبة؛ فصاحب هذا الشرك مخلد في النار كما قال تعالى: ﴿ چ چ چ چ ڇ ڇ ڇ ڇ ڍ ڍ ڌ ڌ ڎ ڎ ڈ ڈ ژ ﴾ [المائدة: 72]، وكما قال: ﴿ڑ ڑ ک ک ک ک گ گ گ گ ڳ ڳ ڳ ڳ ے﴾ [النساء: 48]، لأن هذا الشرك محبط للأعمال مبطل لثوابها كما قال تعالى: ﴿ۓ ۓ ڭ ڭ ڭ ڭ ۇ ۇ ۆ ۆ ۈ ۈ ۇٴ ۋ ۋ ۅ ۅ ﴾ [الزمر: 65]، وقال: ﴿ ۓ ڭ ڭ ڭ ڭ ۇ ۇ ﴾ [الأنعام: 88].

كما أن ابن القيم ـ رحمه الله ـ قد ذكر في هذا التعريف أصل الشرك وحقيقته، وهو التسوية بين الخالق والمخلوق في بعض الحقوق، كما أشار إلى شيء من أنواعه، حيث ذكر شرك المحبة وشرك التعظيم وشرك العبادة.

ولذا فهو يعتبر من أجمع ما قيل في تعريف الشرك الأكبر.

ومما جاء في تعريفه أيضاً قول القرطبي ـ رحمه الله ـ: ((وأصله اعتقاد شريك لله في ألوهيته، وهو الشرك الأعظم، وهو شرك الجاهلية، وهو المراد بقوله تعالى: ﴿ ڑ ڑ ک ک ک ک گ گ گ گ ڳ ڳ ڳ ڳ ے﴾ [النساء: 48]))[1].

وهو تعريف للشرك بأصله وبيان حقيقته مع الإشارة إلى حكمه.

وقال شيخ الإسلام في تعريفه: ((فأما الشرك في الإلهية فهو: أن يجعل لله نداً أي مِثْلاً في عبادته، أو محبته أو خوفه أو رجائه أو إنابته))[2].

وهو تعريف للشرك بأصله مع بيان شيء من أنواعه.

وقال الشيخ سليمان آل الشيخ ـ رحمه الله ـ في تعريفه: ((تشبيه للمخلوق بالخالق ـ تعالى وتقدس ـ في خصائص الإلهية من ملك الضر والنفع، والعطاء والمنع الذي يوجب تعلق الدعاء والخوف والرجاء والتوكل وأنواع العبادة كلها بالله وحده))[3].

وهو تعريف للشرك الأكبر ببيان حقيقته وأصله، لأن أصل الشرك تشبيهٌ في الخصائص والحقوق[4].

---

(1) الجامع لأحكام القرآن (جـ181/5).

(2) مجموع الفتاوى (91/1).

(3) تيسير العزيز الحميد (ص: 91).

(4) يقول المقريزي ـ رحمه الله ـ: ((اعلم أن حقيقة الشرك تشبيه الخالق بالمخلوق، وتشبيه المخلوق =

وقال الشيخ عبد اللطيف بن عبد الرحمن آل الشيخ في تعريفه للشرك: ((والشرك إعطاء المخلوق ما يستحقه الخالق وحده من دعاء، وتوكل ومحبة، ونحو ذلك من العبادات والطاعات))(1).

وهو تعريف للشرك بأصله مع بيان شيء من أنواعه وأفراده.

ومما جاء في تعريفه أيضاً: ((هو كل ما ناقض التوحيد أو قدح فيه، مما ورد في الكتاب والسنة تسميته شركاً))(2).

وهذا تعريف للشرك بأثره، لأن من آثار الشرك نقض التوحيد.

وقال المعلمي ـ رحمه الله ـ في حده: ((.. فنظرت في حقيقة الشرك فإذا هو بالاتفاق: اتخاذ غير الله ﷻ إلهاً من دونه، أو عبادة غير الله ﷻ))(3).

وهو تعريف للشرك في الإلهية ببيان حقيقته وأصله، وهو جامع مانع.

وعرَّفه عبد الرحمن السعدي بقوله: ((أن يصرف العبد نوعاً أو فرداً من أفراد العبادة لغير الله)) ثم علَّق عليه قائلاً: ((فكل اعتقاد أو قول أو عمل ثبت أنه مأمور به من الشارع فصرفه لله وحده توحيد وإيمان وإخلاص، وصرفه لغير الله شرك وكفر))(4).

وهذا التعريف يعتبر من التعاريف الجامعة المانعة أيضاً.

وقال ابن عثيمين في حدِّه: ((كل شرك أطلقه الشارع، وهو متضمن لخروج الإنسان من دينه، مثل: أن يصرف شيئاً من أنواع العبادة لغير الله؛ كأن يصلي لغير الله، أو يصوم لغير الله، أو يذبح لغير الله))(5).

وهذا تعريف للشرك بحكمه مع بيان شيء من أنواعه.

= بالخالق.

أما الأول: فإن المشرك شبه المخلوق بالخالق في خصائص الإلهية وهي التفرد بملك الضر والنفع والعطاء والمنع، فمن علق ذلك بمخلوق فقد شبهه بالخالق تعالى، وسوى بين التراب ورب الأرباب فأي فجور وذنب أعظم من هذا)). [تجريد التوحيد (ص: 42)]. وانظر: الجواب الكافي (ص: 241).

(1) مصباح الظلام (ص: 98).

(2) ذكر هذا التعريف صاحب كتاب الشرك في القديم والحديث (119/1) ونسبه إلى الجزائري في عقيدة المؤمن ولم أجده.

(3) رفع الاشتباه عن معنى العبادة والإله (ص: 31).

(4) القول السديد (ص: 120 ـ 121).

(5) مسائل في العقيدة لمجموعة من أصحاب الفضيلة، جمع وترتيب أبو مالك محمد بن عبد الوهاب (ص: 30).

هذه بعض عبارات أهل العلم في بيان معنى الشرك الأكبر في الإلهية، ولا تنافي بينها في الحقيقة لأن بعضها يكمِّل بعضاً ويشدُّ من بعض.

وقد أفضتُ في ذكر النقول من كلام أهل العلم في بيان معنى الشرك الأكبر وذلك حتى تنجلي حقيقته، وتتضح صورته، وذلك لما حصل فيه من اشتباهٍ في معناه، وانحراف كبير في مفهومه ومغزاه.

المقصد الثاني: أقسام الشرك الأكبر وأنواعه.

يقسِّم أهل العلم الشرك الأكبر في الجملة إلى قسمين:

الأول: **شرك الربوبية**، وهو الشرك المتعلِّق بذات المعبود وأسمائه وصفاته وأفعاله.

والثاني: **شرك الإلهية**، وهو الشرك في عبادته ومعاملته، وإن كان صاحبه يعتقد أنه سبحانه لا شريك له في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله.

أما القسم الأول ـ وهو الشرك في الربوبية ـ فنوعان:

قال ابن القيم في بيانهما: «**أحدهما**: شرك التعطيل:

وهو أقبح أنواع الشرك؛ كشرك فرعون إذ قال: ﴿ڦ ڦ ڦ ڄ ﴾ [الشعراء: 23]

وقال تعالى مخبراً عنه أنه قال لهامان: ﴿ڑ ڑ ک ک ک ک گ گ گ گ گ گ ڳ ڳ ڳ ڳ ڱ ڱ ڱ ڱ ں ﴾ [غافر: 36. 37].

ومن هذا الشرك شرك أهل الوحدة القائلين: ما ثمَّ خالق ومخلوق ولا هاهنا شيئان، بل الحق المنزَّه هو عين الخلق المشبَّه،[1]، ومنه أيضاً شرك الملاحدة القائلين بقدم العالم وأبديته، وأنه لم يكن معدوماً أصلاً، بل لم يزل ولا يزال، وأن الحوادث بأسرها مستندة عندهم إلى أسباب ووسائط اقتضت إيجادها، يسمونها بالعقول والنفوس.

ومن هذا الشرك شرك من عطَّل الرب عن صفاته وأفعاله من غلاة الجهمية والقرامطة والمعتزلة، فلم يثبتوا له اسماً ولا صفة، بل جعلوا المخلوق أكمل منه، إذ كمال الذات بأسمائها وصفاتها.

والنوع الثاني: شرك من جعل مع الله تعالى إلهاً آخر، ولم يعطل أسماءه وصفاته وربوبيته؛

---

(1) أهل الوحدة تقدم التعريف بهم، وهم كما تقدم طائفة ابن عربي وغيره من دعاة الاتحادية. وشركهم ـ كما قال ابن القيم ـ في الربوبية، لأنهم عطلوا ذات الرب بل جعلوها عين كل شيء، وذلك أقبح أنواع التعطيل.

كشرك النصارى الذين جعلوه ثالث ثلاثة، فجعلوا المسيح إلهاً، وأمه إلهاً.

ومن هذا شرك المجوس القائلين بإسناد حوادث الخير إلي النور، وحوادث الشر إلى الظلمة.

ومن هذا أيضاً شرك القدرية القائلين بأن الحيوان هو الذي يخلق أفعال نفسه، وأنها تحدث بدون مشيئة الله وقدرته وإرادته، ولهذا كانوا من أشباه المجوس.

ومن هذا شرك الذي حاج إبراهيم في ربه ﴿ ڃ ڃ چ چ چ چ ﴾ [البقرة: 258] فهذا جعل نفسه ندّاً لله تعالى، يحيي ويميت بزعمه، كما يحيي الله ويميت.

ومن هذا شرك كثير ممن يشرك بالكواكب العلويات، ويجعلها أرباباً مدَّبِرة لأمر هذا العالم، كما هو مذهب مشركي الصابئة، وغيرهم.

ومن هذا شرك عباد الشمس وعباد النار وغيرهم.

ومن هؤلاء من يزعم أن معبوده هو الإله على الحقيقة، ومنهم من يزعم أنه أكبر الآلهة، ومنهم من يزعم أنه إله من جملة الآلهة، وأنه إذا خصَّه بعبادته والتبتل إليه والانقطاع إليه أقبل عليه واعتني به، ومنهم من يزعم أن معبوده الأدنى يقربه إلى المعبود الذي هو فوقه، والفوقاني يقرِّبه إلى من هو فوقه، حتى تقربه تلك الآلهة إلى الله سبحانه، فتارة تكثر الوسائط وتارة تقل»[1].

هذه بعض أنواع الشرك في الربوبية.

وأما القسم الثاني: وهو الشرك في الألوهية، فقد جعله الشيخ محمد بن عبد الوهاب ـ رحمه الله ـ أربعة أنواع:

النوع الأول: شرك الدعوة، وهو صرف شيء من أنواع العبادة لغير الله تعالى، كصرف الدعاء لغير الله. والدليل قوله تعالى: ﴿ٿ ٹ ٹ ٹ ٹ ٹ ٹ ڤ ڤ ڤ ڤ ڤ ڦ ڦ ڦ ڦ ڄ ڄ ڄ ڄ ڃ ڃ ڃ ڃ چ چ﴾ [العنكبوت: 65 ـ 66].

النوع الثاني: شرك النية وهي والإرادة والقصد. والدليل قوله تعالى: ﴿ڃ ڃ چ چ چ چ ڇ ڇ ڇ ڇ ڍ ڍ ڌ ڌ ڎ ڎ ڈ ڈ ژ ژ ڑ ڑ ک ک ک ک گ گ گ گ﴾ [هود: 15 ـ 16].

النوع الثالث: شرك الطاعة. والدليل قوله تعالى: ﴿ۇ ۆ ۆ ۈ ۈ ۇٴ ۋ ۋ ۅ ۅ

(1) الجواب الكافي فيمن سأل عن الدواء الشافي (ص: 231 ـ 233) باختصار. وانظر: مجموع الفتاوى (1/91 ـ 92).

ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ ﯢ ﯣ ﯤ ﯥ ﯦ ﯧﯨ ﯩ ﯪ ﯫ ﯬ ﯭ ﴾ [التوبة: 31].

والمراد طاعة العلماء والعباد، في معصية الله سبحانه كما فسَّرها رسول الله ﷺ لعدي ابن حاتم، لما سأله فقال: لسنا نعبدهم. فبيَّن له أن عبادتهم طاعتهم في معصية الله[1].

النوع الرابع: شرك المحبة. والدليل عليه قوله تعالى: ﴿ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇﮈ ﮉ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍﮎ ﮏ ﮐ ﮑ ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ ﮡ ﴾ إلى قوله تعالى: ﴿ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﴾. [البقرة: 165 ـ 167][2].

وهذه الأنواع الأربعة التي ذكرها الشيخ محمد بن عبد الوهاب ـ رحمه الله ـ حاصرة لأنواع الشرك في الإلهية لا يشذ فرد عنها؛ لأن الشرك بالنظر إلى فعل العبد وما يصدر منه من أمور شركية؛ إما أن يكون ظاهراً في أقواله وأفعاله، أو يكون خفياً في قلبه وقصوده.

فالنوع الأول شرك في الظاهر، وبقية الأنواع شرك في الباطن، إما في النية والقصد؛ كالنوع الثاني، أو في الاعتقاد والقلب كالنوْعين الثالث[3] والرابع.

وقد أشار ابن القيم ـ رحمه الله ـ إلى هذه الأنواع الأربعة من الشرك بقوله: ((ويتبع هذا الشرك – يعني الشرك في العبادة – الشرك به سبحانه في الأفعال، والأقوال والإرادات والنيات:

فالشرك في الأفعال كالسجود لغيره، والطواف بغير بيته، وحلق الرأس عبوديةً وخضوعاً لغيره، وتقبيل الأحجار غير الحجر الأسود الذي هو يمين الله في الأرض، وتقبيل القبور واستلامها، والسجود لها...

ومن الشرك به سبحانه الشرك به في اللفظ: كالحلف بغيره، كما رواه الإمام

---

(1) أخرجه الترمذي في كتاب التفسير من جامعه (259/5) رقم (3095)، والبخاري في التاريخ الكبير (106/7) ترجمة رقم (471)، وابن أبي حاتم في التفسير (1784/6)، والطبراني في الكبير (92/17)، وفي إسناده غطيف بن أعين قال الحافظ في التقريب (ص: 777): (ضعيف من السابعة). ولكن الحديث له شاهد موقوف على حذيفة ﷺ رواه ابن أبي حاتم في تفسيره (1784/6) رقم (10057)، والبيهقي في السنن (116/10)، وابن جرير في التفسير (419/11). قلت: ولأجل هذا الشاهد حسنه الألباني ـ رحمه الله ـ كما في صحيح الترمذي (247/3) برقم (2471).

(2) الدرر السنية (69/2 ـ 70).

(3) سيأتي أن النوع الثالث المراد به طاعتهم في استحلال ما حرم الله أو العكس.

أحمد وأبو داود عنه ﷺ أنه قال: «من حلف بغير الله فقد أشرك» وصححه الحاكم وابن حبان[1]. ومن ذلك قول القائل للمخلوق: ما شاء الله وشئت، كما ثبت عن النبي ﷺ أنه قال له رجل: ما شاء الله وشئت، فقال: «أجعلتني لله نداً؟ بل قل: ما شاء الله وحده»[2]، هذا مع أن الله قد أثبت للعبد مشيئةً، كقوله: ﴿ ۉ ې ې ې ې ى ى ﴾ [التكوير: 28]، فكيف بمن يقول: أنا متوكل على الله وعليك، وأنا في حسب الله وحسبك، ومالي إلا الله وأنت، وهذا من الله ومنك، وهذا من بركات الله وبركاتك، والله لي في السماء وأنت لي في الأرض، أو يقول: والله وحياة فلان، أو يقول: نذراً لله ولفلان، أو أنا تائب لله ولفلان، أو أرجو الله وفلاناً، ونحو ذلك...

وأما الشرك في الإرادات والنيات: فذلك البحر الذي لا ساحل له، وقلَّ من ينجو منه؛ فمن أراد بعمله غير وجه الله، أو نوى شيئاً غير التقرب إليه، وطلب الجزاء منه، فقد أشرك في نيته وإرادته.

والإخلاص: أن يخلص لله في أقواله وأفعاله وإرادته ونيته، وهذه هي الحنيفية ملة إبراهيم التي أمر الله بها عباده كلهم، ولا يقبل من أحدٍ غيرها، وهي حقيقة الإسلام: ﴿ڦ ڦ ڦ ڄ ڄ ڄ ڃ ڃ ڃ ڃ چ چ چ﴾ [آل عمران: 85]. وهي ملة إبراهيم التي من رغب عنها فهو من أسفه السفهاء))[3]. انتهى

فالحاصل أن الشرك الأكبر قد يكون في الاعتقاد وعمل القلب، كاعتقاد الشريك مع الله في التأثير والتدبير أو اعتقاد من يعلم الغيب المطلق مع الله، وكالشرك في المحبة، والخوف، والتوكل، والرجاء، والشرك في النية وهي الإرادة والقصد.

---

(1) كما قال المؤلف: أخرجه أحمد في المسند (34/2، 86، 125)، وأبو داود في كتاب الإيمان، باب: كراهة الحلف بالآباء (253/5) ح رقم (3251) والترمذي في جامعه رقم (1574)، وابن حبان (1177) والطيالسي (1896)، والبيهقي (29/10)، والحاكم في المستدرك (18/1، 297/4). وقال: صحيح على شرط الشيخين وافقه الذهبي.

(2) أخرجه أحمد في المسند (214/1، 224)، والبيهقي في السنن (217/3)، وابن أبي شيبة في المصنف (340/5)، والطبراني في الكبير (244/12)، والبخاري في الأدب المفرد (784)، والنسائي في عمل اليوم والليلة (667).

(3) الجواب الكافي فيمن سأل عن الداء الشافي (ص: 236 ـ 241).

وقد يكون في الأفعال كالشرك في الذبح، والنذر، والطاعة، والسجود، والركوع، والطواف ونحو ذلك.

وقد يكون في الأقوال؛ كالشرك في الدعاء والاستغاثة.

وقد يكون بسبب التعطيل أو التمثيل[1].

ويرجع في الجملة إلى الإخلال؛ إما بشرط العلم؛ أو بشرط الإخلاص، فالشرك في الربوبية يرجع إلى الإخلال بشرط العلم، لأنه ينافي العلم بالمشهود له، وهو الله ﷻ، والشرك في الألوهية يرجع إلى الإخلال بشرط الإخلاص، لأنه ينافي إخلاص العبادة لله تعالى.

ولو قيل: إن الشرك الأكبر يرجع إلى الإخلال بجميع الشروط لصح، وذلك لتلازم هذه الشروط كما تقدم[2].

المقصد الثالث: حكم الشرك الأكبر.

الشرك الأكبر من أغلظ المعاصي بل هو أعظمها على الإطلاق كما في الحديث الصحيح: قيل يا رسول الله: أي الذنب أعظم عند الله؟ قال: «أن تجعل لله نداً وهو خلقك»[3]. وجاء عنه أيضاً: «ألا أنبئكم بأكبر الكبائر» . قالها ثلاثاً .؟ قلنا بلى يا رسول الله فذكر أولهن: «الإشراك بالله»[4].

وأما حُكم هذا الشرك فهو كفر أكبر لا يغفره الله تعالى إلا بالتوبة منه كما قال تعالى: ﴿ڈ ڈ ۂ ۀ ہ ہ ۃ ۂ ہ ھ ھ ھ ے ے﴾ [النساء: 48]. وقال تعالى: ﴿ڭ ڭ ۇ ۇ ۆ ۆ ۈ ۈ ۇٴ ۋ ۋ ۅ ۅ ۉ ۉ ې ې﴾ [الزمر: 8]. وقال تعالى: ﴿چ چ چ چ ڇ ڇ ڇ ڇ ڍ ڍ ڌ ڌ ڎ ڎ ڈ ڈ ژ﴾ [المائدة: 72].

---

(1) انظر: تفصيل هذه الأنواع في الشرك الأكبر حقيقته وحكمه وأنواعه، رسالة ماجستير، أعدها أسماء بنت عبد العزيز السلمان، قسم العقيدة والمذاهب، جامعة الإمام، الرياض.

(2) انظر: كلام الشيخ سليمان آل الشيخ المنقول في (ص : 168).

(3) أخرجه البخاري في كتاب التفسير، باب: قول الله تعالى: ﴿ۉ ۉ ۋ ۋ ۇٴ ۅ ۅ﴾ (جـ172/5)، ح رقم (447)، ومسلم في كتاب الإيمان (91/1) ح رقم (142). كلاهما أخرجاه من حديث عبد الله بن مسعود رضي الله عنه.

(4) أخرجه البخاري في كتاب الشهادات، باب: ما قيل: في شهادة الزور (جـ204/4) ح رقم (2654)، مسلم في كتاب الإيمان (91/1) ح رقم (143).

وفي المسند من حديث أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها قالت: قال رسول الله ﷺ: «الدواوين عند الله ثلاثة: ديوان لا يعبأ الله به شيئاً، وديوان لا يغفره الله، وديوان لا يترك الله منه شيئاً. فأما الديوان الذي لا يغفره الله، فالشرك بالله قال الله عز وجل: ﴿ڭ ڭ ۀ ۀ ہ ۂ ۃ ۄ ھ ھ ھ ے ے﴾ [النساء: 48]، وأما الديوان الذي لا يعبأ الله به شيئاً قط فظلم العبد نفسه فيما بينه وبين ربه، وأما الديوان الذي لا يترك الله منه شيئاً فمظالم العباد بينهم؛ القصاص لا محالة»[1].

وقد نقل شيخ الإسلام ابن تيمية ـ رحمه الله ـ إجماع الأمة على أن الشرك الأكبر كفر أكبر مخرج من الملة فقال ـ رحمه الله ـ ((فمن جعل لله نداً من خلقه فيما يستحقه ـ عز وجل ـ من الإلهية والربوبية، فقد كفر بإجماع الأمة))[2].

وعقد الإمام البخاري ـ رحمه الله ـ باباً في كتابه الصحيح فقال: ((باب المعاصي من أمر الجاهلية، ولا يكفر صاحبها بارتكابها إلا بالشرك لقول النبي ﷺ: «إنك امرؤ فيك جاهلية» وقول الله تعالى: ﴿ڭ ڭ ۀ ۀ ہ ۂ ۃ ۄ ھ ھ ھ ے ے﴾ [النساء: 48]))[3].

وقال الإمام أحمد ـ رحمه الله ـ: ((ويخرج الرجل من الإيمان إلى الإسلام، ولا يخرجه من الإسلام شيء إلا الشرك بالله العظيم، أو يرد فريضة من فرائض الله عز وجل جاحداً بها..))[4].

فالحاصل أن الشرك الأكبر كفرٌ لا يغفره الله إلا بالتوبة منه.

المقصد الرابع: بيان خطر الشرك الأكبر.

الشرك الأكبر ـ كما تقدم ـ أعظم المعاصي وأغلظها على الإطلاق، ولذا كان خطره عظيماً وضرره جسيماً. ومخاطر هذا الشرك وأضراره تتضح من خلال معرفة آثاره السيئة التي تترتب عليه. وبالنظر إلى هذه الآثار فإن بعضها عائد على الفرد نفسه، وبعضها عائد

---

(1) أخرجه أحمد في المسند (240/6)، والحاكم في المستدرك (619/4)، وقال: هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه.

(2) مجموع الفتاوى (88/1).

(3) صحيح البخاري، كتاب الإيمان (جـ15/1).

(4) رواه القاضي أبو يعلي في طبقات الحنابلة (343/1).

على المجتمع كلِّه. وفي هذا المقصد سأتناول ذكر شيء من هذه المخاطر والآثار.

أولاً: أثر الشرك الأكبر على الفرد:

آثار الشرك الأكبر على الفرد كثيرة من أهمها ما يلي:

1 . أنه محبط للأعمال مبطل لثوابها، ويدل لذلك قوله تعالى: ﴿ے ۓ ۓ ﮉ ﮊ ﮋ ﮌ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ﴾ [الزمر: 65]، وقوله: ﴿ﭴ ﭵ ﭶ ﭷ ﭸ ﭹ ﭺ ﭻ ﭼ ﭽ﴾ [الفرقان: 23]، وقوله: ﴿ۓ ۓ ﮉ ﮊ ﮋ ﮌ ﯗ ﯘ﴾ [الأنعام: 88]، وأيضاً قوله: ﴿ﯽ ﯾ ﯿ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □﴾ [المائدة: 5].

2 . أن صاحبه مستحق للنار بل خالد فيها. ويدل لذلك من القرآن قوله تعالى: ﴿ﭴ ﭵ ﭶ ﭷ ﭸ ﭹ ﭺ ﭻ ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ﴾ [المائدة: 72]. ويدل عليه من السنة قوله ﷺ: «من مات لا يشرك بالله شيئاً دخل الجنة، ومن مات يشرك بالله شيئاً دخل النار». وفي لفظ: «من لقي الله لا يشرك به شيئاً دخل الجنة، ومن لقيه يشرك به شيئاً دخل النار»[(1)].

قال القرطبي ـ رحمه الله ـ في تعليقه على هذا الحديث: ((...وأنَّ من مات على الشرك لا يدخل الجنة، ولا يناله من الله تعالى رحمة، ويخلد في النار أبد الآباد، من غير انقطاع عذاب، ولا تصرم آماد، وهذا معلوم ضروري من الدين، مجمع عليه من المسلمين))[(2)].

وقال النووي ـ رحمه الله ـ في شرحه لهذا الحديث: ((فأما دخول المشرك النار، فهو على عمومه، فيدخلها ويخلد فيها، ولا فرق فيه بين الكتابي اليهودي والنصراني وبين عبدة الأوثان وسائر الكفرة، ولا فرق عند أهل الحق بين الكافر عناداً وغيره، ولا بين من خالف ملة الإسلام وبين من انتسب إليها ثم حكم بكفره، بجحده ما يكفر بجحده، وغير ذلك))[(3)]. انتهى.

قلت: ووجه هذا الخلود في النار لكون الشرك لا يغفره الله تعالى كما جاء ذلك في كتاب الله تعالى: قال تعالى: ﴿ۈ ۈ ۇٴ ۋ ۋ ۅ ۅ ۉ ۉ ې ې ى ى ئا ئا ئە ئە ئو ئو ئۇ ئۇ ئۆ ئۆ ئۈ ئۈ ئې ئې ئې ئى ئى ئى ی﴾ [آل عمران: 91]، وقال تعالى: ﴿ہ ہ ہ ہ ھ ھ ھ ھ ے ے ۓ ۓ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ﮱ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ﴾ [فاطر:

---

(1) أخرجه مسلم في كتاب الإيمان (94/1) ح رقم (151، و152) من حديث جابر ﷺ.

(2) المفهم لما أشكل من صحيح مسلم (290/1).

(3) شرح صحيح مسلم (جـ281/2).

36]، وقال: ﴿ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﮐ ﮑ ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﴾ [محمد: 34].

3. أن صاحبه لا تناله الشفاعة في إسقاط العذاب عنه، وإن كان بعض المشركين قد ينتفع بشفاعة النبي ﷺ في تخفيف العذاب كما نفعت أبا طالب في تخفيف العذاب عنه.

قال شيخ الإسلام . رحمه الله . ((والتوسل بدعائه وشفاعته ينفع مع الإيمان به، وأما بدون الإيمان به، فالكفار والمنافقون لا تغني عنهم شفاعة الشافعين في الآخرة. ولهذا نهي عن الاستغفار لعمه وأبيه وغيرهما من الكفار، ونهي عن الاستغفار للمنافقين وقيل له: ﴿ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ ﮡ ﮢ ﮣ ﮤ ﮥ ﮦ ﮧ﴾ [المنافقون: 6]، ولكن الكفار يتفاضلون في الكفر كما يتفاضل أهل الإيمان في الإيمان، قال تعالى: ﴿ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﴾ [التوبة: 37]. فإذا كان في الكفار من خف كفره بسبب نصرته ومعونته فإنه تنفعه شفاعته في تخفيف العذاب عنه لا في إسقاط العذاب بالكلية، كما في صحيح مسلم[1] عن العباس بن عبد المطلب أنه قال: قلت يا رسول الله هل نفعت أبا طالب بشيء، فإنه كان يحوطك ويغضب لك؟ قال: «نعم، هو في ضحضاح من نار، ولولا أنا لكان في الدرك الأسفل من النار». وفي لفظ: أن أبا طالب كان يحوطك وينصرك ويغضب لك فهل نفعه ذلك؟ قال: «نعم، وجدته في غمرات من نار فأخرجته إلى ضحضاح»[2]، وفيه عن أبي سعيد أن رسول الله ﷺ ذكر عنده عمه أبو طالب فقال: «لعله تنفعه شفاعتي يوم القيامة فيجعل في ضحضاح[3] من النار يبلغ كعبيه يغلي منهما دماغه»[4]. وقال: «إن أهون أهل النار عذاباً أبو طالب، وهو منتعل بنعلين من نار يغلي منهما دماغه»[5]))[6]. انتهى.

والدليل على نفي الشفاعة عن المشرك قوله تعالى: ﴿ﭑﭒ ﭓﭔ﴾ [المدثر: 48]،

(1) (194/1 . 196). (357، 358، 362).
(2) أخرجه مسلم في كتاب الإيمان (194/1 . 195) ح (357، 358).
(3) أي قليل من النار، والضحضاح في الأصل يطلق على ما رق من الماء على وجه الأرض أو ما يبلغ الكعبين فاستعاره للنار. [النهاية في غريب الحديث (75/3)].
(4) أخرجه مسلم في كتاب الإيمان (195/1) ح (361).
(5) أخرجه مسلم في كتاب الإيمان (196/1) ح (362).
(6) مجموع الفتاوى (144.143/1).

وقوله: ﴿ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ﴾ [الأنبياء: 28]، والمشرك غير مرضي عنه؛ فلا تناله شفاعة الشافعين.

ومن السنة قوله ﷺ ـ جواباً لأبي هريرة لما سأله من أحق الناس بشفاعتك؟ ـ: «من قال لا إله إلا الله خالصاً من قلبه». فمفهوم المخالفة للحديث: أن من لم يقل لا إله إلا الله، أو قالها ولكن قارف شيئاً من الشرك ليس له حق في شفاعة النبي ﷺ، لأن الشرك ينافي إخلاص القلب في قول لا إله إلا الله.

ولكن تبقى هنا مسألة بحثها العلماء، وهي: ما جاء من انتفاع أبي طالب بشفاعة نبينا ﷺ في تخفيف العذاب عنه، هل هي عامة لكل مشرك، فيخفف عنه العذاب لأجل نصرته ومعونته كما خُفِف عن أبي طالب، أو ذلك خاص بأبي طالب لا يتعداه إلى غيره؟

فذهب بعض العلماء إلى أن ذلك عام في حق كل المشرك. وإليه مال القرطبي في التذكرة[1] ونقله عنه ابن كثير[2]، وقرره شيخ الإسلام[3].

وأولوا الآيات الواردة في نفي انتفاع المشركين بشفاعة الشافعين بنفي الخروج من النار. وقالوا: إن الأحاديث تدل على انتفاعهم بالتخفيف فيما دون الخروج من النار[4].

وذهب آخرون بأن ذلك خاص بأبي طالب لا يتعدَّاه. وأن الآيات النافية لانتفاع المشركين بالشفاعة تبقى على عمومها في نفي الخروج والتخفيف. وإليه مال البيهقي كما في «البعث والنشور»[5]. ونقله ابن رجب عن بعض أهل العلم[6].

والذي يظهر ـ والعلم عند الله ـ أن القول بالخصوصية أرجح من جهة أن التخصيص ورد في حق أبي طالب فلا وجه للعموم. وكذلك لما يلزم من التعميم من التأويل المخرج للنصوص عن دلالاتها الظاهرة، وذلك لا يُذهب إليه إلا عند عدم إمكان الجمع، وهنا من

(1) انظر: التذكرة للقرطبي (608/2).

(2) النهاية في الفتن والملاحم (208/2).

(3) انظر: مجموع الفتاوى (144/1).

(4) انظر: التكفير وضوابطه (ص: 156 ـ 157).

(5) (ص: 61)، ولفظه: ((إن الشفاعة للكفار إنما امتنعت لورود خبر الصادق بأنه لا يشفع منهم أحداً، وقد ورد الخبر بذلك عام. فورد هذا عليه مورد الخاص على العام)) انتهى.

(6) انظر: التخويف من النار (ص: 184).

الممكن الجمع، فالأولى المصير إليه. والله تعالى أعلم.

4 . ومن آثار الشرك على الفرد أيضاً: أنه موجب لأحكام الردة إذا كان من مسلم[1].

يقول شيخ الإسلام: ((إن الأمر بالشرك كفر وردة إذا كان من مسلم، وأن مدحه والثناء عليه والترغيب فيه كفر وردة إذا كان من مسلم؛ فأهل التوحيد وإخلاص الدين لله تعالى وحده الذين يرون جهاد هؤلاء المشركين ومن ارتد إليهم من أعظم الواجبات وأكبر القربات...))[2].

وقال في موضع آخر: ((الكفر على قسمين قسم تنبني عليه أحكام الدنيا من تحريم المناكح والذبائح، ومنع التوارث والعقل، وحل الدم و المال، وغير ذلك، فهذا إنما يثبت إذا ظهر لنا كفره؛ إما بقول كالامتناع عن الصلاة أو شبه ذلك مما يوجب التكفير، أو عمل **مثل السجود للصنم** وإلى غير القبلة))[3]. انتهى المراد نقله من كلامه رحمه الله.

---

(1) أحكام الردة ستأتي عند الحديث عن شرط الانقياد.

(2) بيان تلبيس الجهمية (447/1 . 448).

(3) شرح عمدة الأحكام لابن تيمية (92/4).

ثانياً: أثر الشرك الأكبر على المجتمع المسلم:

آثار الشرك الأكبر على المجتمع المسلم أيضاً كثيرة؛ ومن تلك الآثار:

1 . انعدام الأمن وحلول المخاوف بالمجتمعات التي يقع فيها هذا الشرك، لأن تحقيق الأمن منوط بتحقيق التوحيد كما في قوله تعالى: ﴿ٱ ب ب ٻ ٻپ پ ڀ ڀ ڀ ٺ ٺ ٺ ٿ ٿ﴾ [الأنعام: 82]، وقوله: ﴿ڤ ڤ ڦ ڦ ڦ ڦ ڄ ڄ ڄ ڄ ڃ ڃ ڃ ڃ چ چ چ چ ڇ ڇ ڇ ڇ ڍ ڍ ڌ ڌڎ ڎ ڈ ڈژ ژ﴾ [النور: 55]. فاشترط لتحقيق الأمن القيام بعبادته مع ترك الشرك في العبادة، وإذا تخلف الشرط تخلف المشروط.

2 . تسلُّط الكفار على المسلمين وضياع العزّ والتمكين عنهم بسبب هذا الشرك، كما في الآية السابقة حيث اشترط تعالى للعزّ والتمكين الإيمان والعمل الصالح وترك الشرك في العبادة.

قال الشيخ عبد الرحمن السعدي . رحمه الله . في تفسيره للآية: ﴿ڤ ڤ ڦ ڦ ڦ ڦ ڄ ڄ ڄ ڄ ڃ ڃ ڃ ڃ چ چ چ چ ڇ ڇ ڇ ڇ ڍ ڍ ڌ ڌڎ ڎ ڈ ڈ ژ ژڑ ڑ ک ک ک ک گ گ گ﴾ [النور: 55]: ((هذا من أوعاده الصادقة، التي شوهد تأويلها ومخبرها، فإنه وعد من قام بالإيمان والعمل الصالح من هذه الأمة، أن يستخلفهم في الأرض، فيكونون هم الخلفاء فيها، المتصرِّفين في تدبيرها، وأنه يُمكِّن لهم دينهم الذي ارتضى لهم، وهو دين الإسلام الذي فاق الأديان كلها، ارتضاه لهذه الأمة، لفضلها وشرفها ونعمته عليها، بأن يتمكنوا من إقامته، وإقامة شرائعه الظاهرة والباطنة، في أنفسهم وفي غيرهم، لكون غيرهم من أهل الأديان وسائر الكفار مغلوبين ذليلين، وأنه يبدلهم أمناً من بعد خوفهم، حيث كان الواحد منهم لا يتمكن من إظهار دينه، وما هو عليه إلا بأذى كثير من الكفار، وكون جماعة المسلمين قليلين جداً بالنسبة إلى غيرهم، وقد رماهم أهل الأرض عن قوس واحدة، وبغوا لهم الغوائل. فوعدهم الله هذه الأمور وقت نزول الآية، وهي لم تشاهد الاستخلاف في الأرض والتمكين فيها، والتمكين من إقامة الدين الإسلامي، والأمن التام، بحيث يعبدون الله ولا يشركون به شيئاً، ولا يخافون أحداً إلا الله، فقام صدر هذه الأمة، من الإيمان والعمل الصالح بما يفوقون على غيرهم، فمكنهم من البلاد والعباد، وفتحت مشارق الأرض ومغاربها، وحصل الأمن التام والتمكين التام، فهذا من آيات الله العجيبة الباهرة، ولا يزال الأمر إلى قيام الساعة،

مهما قاموا بالإيمان والعمل الصالح، فلا بد أن يوجد ما وعدهم الله، وإنما يسلط الله عليهم الكفار والمنافقين، ويُديلهم في بعض الأحيان بسبب إخلال المسلمين بالإيمان والعمل الصالح))[1]. انتهى.

ولذا فإذا أراد المسلمون عودة العزّ إليهم والتمكين، فما عليهم إلا الأخذ بهذا السبب العظيم الذي ورد في القرآن الكريم، ولنحذر من دعوى توحيد المسلمين بغير ذلك من الآراء الذميمة المخالفة لمنهج القرآن، فإن ذلك شرخ في الأمة مانع لها من الاستخلاف والعزّ والتمكين.

3 . حلول المصائب والنقم بالمجتمعات التي يقع فيها هذا الشرك، وذلك لأنه من جملة المعاصي بل هو أعظمها على الإطلاق كما في الحديث: قيل: يا رسول الله أي الذنب أعظم؟ قال: «أن تجعل لله نداً وهو خلقك»[2]. والله تعالى قد توعَّد العصاة بحلول بأسه بهم في الدنيا قبل الآخرة كما في قوله: ﴿ڑ ک ک ک ک گ گ گ گ گ گ گ گ گ گ﴾ [النور: 63]. وإذا نزل العذاب فإنه لا يقتصر على العصاة فحسب بل يعم حتى أهل الصلاح والاستقامة كما في حديث: «ويل للعرب من شر قد اقترب فتح اليوم من ردم يأجوج مثل هذا وحلق حلقة بإصبعه الإبهام والتي تليها فقالت عائشة . رضي الله عنها . يا رسول الله: أنهلك وفينا الصالحون؟ قال: «نعم إذا كثر الخبث»[3].

هذه بعض الآثار المترتبة على الشرك الأكبر على الفرد والمجتمع، وبها يتبين قبحُ هذا الشرك، وعظيم خطره، مما يستدعي من المسلم الانتباه إلى طرقه ووسائله ومعرفة أحكامه وصوره، وذلك حتى يبتعد المسلم عن كل طريق أو سبيل يؤدي إليه. كما يجب على المسلم أن يخافه على نفسه كما كان الخليل ؑ يقول في دعائه . كما حكى الله عنه . ﴿ڤ ڤ ڤ ڤ ڤ ڤ ڦ ڦ ڦ ڄ ڄ ڄ ڄ﴾ [إبراهيم: 35 . 36]. قال إبراهيم التيْمي: ((ومن يأمن البلاء بعد قول إبراهيم: ﴿ڤ ڤ ڤ ڤ ڤ ڤ﴾ [إبراهيم: 35]))[4].

---

(1) تيسير الكريم المنان (ص:573).

(2) تقدم تخريجه.

(3) أخرجه البخاري في كتاب أحاديث الأنبياء، باب قصة يأجوج ومأجوج (جـ132/4) ح (3346)، ومسلم في أول كتاب الفتن وأشراط الساعة (2207/4) رقم (2880).

(4) أخرجه ابن أبي جرير في التفسير (687/13 . 688)، وأورده السيوطي في (الدر المنثور) (160/4) وعزاه إلى ابن =

المطلب الثاني: الشرك الأصغر.

لما كانت أفراد الشرك المنافي للإخلاص منقسمة؛ منها ما يكون شركاً أصغر، ومنها ما يكون شركاً أكبر بحسب اعتقاد الفاعل ناسب أن نتكلم عن الشرك الأصغر أيضاً، والحديث عنه سيكون تحت مقاصد؛ وهي كما يلي:

المقصد الأول: معنى الشرك الأصغر.

الشرك الأصغر لم أقف له على تعريفٍ جامعٍ يجمع أفراده ويحصر أنواعه. وإنما الذي وقفت عليه هو تمثيل لبعض أنواعه أو ذكر لبعض أسبابه. ولعل لكثرة أفراد هذا الشرك واختلاف تعلُّقاتها وخفاء أسبابها صعب ضبطه بحدٍ جامعٍ مانع. وقد يكون هنالك تعريفاً جامعاً لم أقف عليه أو لم اهتد أنا إليه. فلا أدعي أني استقصيت التعاريف جميعها.

ومما وقفت عليه في تعريف الشرك الأصغر ما يلي:

قال بعض أهل العلم: ((هو كل ما نهى عنه الشرع مما هو ذريعة إلى الشرك الأكبر ووسيلة للوقوع فيه، وجاء في النصوص تسميته شركاً؛ كالحلف بغير الله، فإنه مظنة للانحدار إلى الشرك الأكبر))[1].

وعرَّفه الراغب الأصفهاني بقوله: ((هو مراعاة غير الله في بعض الأمور))[2].

وقال ابن القيم في تعريفه للشرك الأصغر: ((وأما الشرك الأصغر: فكيسير الرياء، والتصنع للخلق، والحلف بغير الله...، وقول الرجل للرجل: ما شاء الله وشئت، وهذا من الله ومنك، وأنا بالله وبك، ومالي إلا الله وأنت، وأنا متوكل على الله وعليك، ولولا أنت لم يكن كذا وكذا))[3].

وقال الشيخ حافظ حكمي في حده: ((هو يسير الرياء الداخل في تحسين العمل المراد به الله تعالى، ومن ذلك: الحلف بغير الله، كالحلف بالآباء والأنداد والكعبة والأمانة وغيرها، ومنه: قول: ما شاء الله وشئت، ومنه قول: لولا الله وأنت، ومالي إلا الله وأنت، وأنا داخل على الله وعليك، ونحو ذلك))[4].

= جرير وابن أبي حاتم. وعزاه ابن عبد البر في التمهيد (149/18) لسفيان الثوري.

(1) فتاوى اللجنة الدائمة (517/1).

(2) المفردات (ص: 452).

(3) مدارج السالكين (344/1).

(4) أعلام السنة المنشورة (ص:51 . 53) مع الاختصار بحذف الأدلة.

وعرَّفه الشيخ السعدي ـ رحمه الله ـ بقوله: ((وأما الشرك الأصغر فهو جميع الأقوال والأفعال التي يتوسل بها إلى الشرك، كالغلو في المخلوق الذي لا يبلغ رتبة العبادة؛ وكالحلف بغير الله ويسير الرياء ونحو ذلك))[1].

وقال في موضع آخر: ((هو كل وسيلة وذريعة يُتطرَّق منها إلى الشرك الأكبر من الإرادات والأقوال والأفعال التي لم تبلغ رتبة العبادة))[2].

وقال ابن عثيمين ـ رحمه الله ـ في حده: ((هو كل عمل قولي أو فعلي أطلق الشارع عليه وصف الشرك، ولكنه لا يخرج من الملة؛ مثل الحلف بغير الله))[3].

هذا بعض مما قيل في تعريف الشرك الأصغر.

وبقي أن نشير في تعريفه إلى مسألة يقرنها كثير من أهل العلم بحد الشرك الأصغر، وهي: هل الشرك الأصغر هو عين الشرك الخفي[4] الذي فسَّره النبي ﷺ بأنه الرياء[5]، أم أن هناك فرق بين النوعين؟

قلت: من أهل العلم من يجعل الشرك الخفي قسيماً في أنواع الشرك، فيقول: بأن

---

(1) القول السديد (ص: 82 ـ 83).

(2) نفس المصدر السابق (ص: 121).

(3) مسائل في العقيدة لمجموعة من أصحاب الفضيلة، جمع وترتيب أبو مالك محمد بن عبد الوهاب (ص:31).

(4) الشرك الخفي قيل في تعريفه: ((هو ما خفي من حقائق إرادة القلوب، وأقوال اللسان مما فيه تسوية بين الله وخلقه)). [المدخل لدراسة العقيدة للبريكان (ص: 127)].

وقيل هو: ما ينتاب الإنسان في أقواله وأعماله في بعض الفترات من غير أن يعلم أنه شرك. [شرح نواقض التوحيد للعواجي (ص: 25). ففي التعريف الأول جُعِل خفاؤه باعتبار الغير. وفي الثاني جُعِل خفاؤه باعتبار النفس. ولعل الأول أرجح، لأن النبي ﷺ قال في تعريفه: « يقوم الرجل فيصلي فيزين صلاته لما يرى من نظر رجل». فعلقه بإرادة القلب، وذلك مما لا يخفى على النفس. والله تعالى أعلم.

(5) كما في الحديث الذي أخرجه أحمد في المسند (30/3) من حديث أبي سعيد مرفوعاً: «ألا أخبركم بما هو أخوف عليكم عندي من المسيح الدجال». قالوا بلى. قال: «الشرك الخفي يقوم الرجل فيصلي فيزين صلاته لما يرى من نظر رجل». حسنه الألباني في صحيح الترغيب (17/1).

قال الشيخ سليمان آل الشيخ في تيسير العزيز الحميد (ص: 471): ((قوله: قال: «الشرك الخفي»: سمي الرياء شركاً خفياً، لأن صاحبه يظهر أن عمله لله، ويخفي في قلبه أنه لغيره، وإنما تزين بإظهاره أنه لله بخلاف الشرك الجلي)).

الشرك ثلاثة أقسام: شرك أكبر وشرك أصغر، وشرك خفي[1].

والذي عليه المحققون أن الشرك الخفي يعم النوعين الأكبر والأصغر.

يقول العلامة ابن باز ـ رحمه الله ـ: ((وأما الشرك الخفي فإنه يعمهما، فيقع في الأكبر كشرك المنافقين لأنهم يخفون عقائدهم الباطلة، ويتظاهرون بالإسلام رياء وخوفاً على أنفسهم، ويكون في الشرك الأصغر كالرياء))[2].

فالحاصل أن الشرك الخفي صفة لنوعي الشرك، لأن الشرك الأكبر قد يكون خفياً وقد يكون جلياً، وكذا الشرك الأصغر؛ فيقال: شرك أصغر خفي، وشرك أصغر جلي، وذلك باعتبار الظهور والخفاء، والله تعالى أعلم.

المقصد الثاني: أقسام الشرك الأصغر.

الشرك الأصغر له أقسام كثيرة، لا تقع تحت الحصر[3]. وضابط هذا الشرك ـ كما تقدم ـ هو كل عمل قولي أو فعلي أو قلبي أطلق الشارع عليه وصف الشرك[4]، ولكنه لا يخرج من الملة. وهو بحسب تعلُّقه بفعل العبد وما يصدر منه ثلاثة أقسام، يدخل تحت كل قسمٍ أنواع كثيرة، تفصيلها كما يلي:

القسم الأول: شرك قلبي، وهو ما يعرف بالشرك في النيات والإرادات والمقاصد[5]. ويدخل فيه ما يلي:

1 ـ الرياء إنْ كان يسيراً.

الرياء مصدر راءى يرائي مراءاة ورياء، مشتق من الرؤية، سمي بذلك لأن المرائي يُري الناس أنه يَفعل ولا يفعل بالنية[6].

ومعناه: إظهار العبادة ليراها الناس فيحمدوا صاحبها[7].

---

(1) الدرر السنية (69/2، 70).

(2) الدروس المهمة لعامة الأمة (57/1 ـ 58).

(3) انظر: مدارج السالكين (347/1).

(4) انظر: (ص: 583).

(5) انظر: الجواب الكافي (ص: 240).

(6) انظر: لسان العرب (92/5).

(7) فتح الحميد في شرح التوحيد لابن منصور (1511/3).

وقيل: هو العمل من أجل رؤية الناس[1].

وقال القرافي: ((وحقيقة الرياء أن يعمل الطاعة لله وللناس، ويسمى رياء الشرك، أو للناس خاصة ويسمى رياء الإخلاص. وكلاهما يصير الطاعة معصية))[2] انتهى.

والفرق بين الرياء والسمعة: أن الرياء هو العمل لرؤية الناس، والسمعة العمل لأجل سماعهم، فالرياء يتعلق بحاسة البصر، والسمعة بحاسة السمع، ويدخل فيه أن يخفي عمله لله ثم يحدث به الناس[3].

ويسير الرياء هو أن يريد العبد بعمله وجه الله ومدح الناس. أما لو تمحَّض عمله لإرادة وجه الناس بأن ينشئ العبادة لهم، كان شركاً أكبر[4].

والدليل على أن يسير الرياء من الشرك الأصغر قوله ﷺ: «أخوف ما أخاف عليكم الشرك الأصغر»، فسئل عنه، فقال: «الرياء»[5].

وقال شداد بن أوس[6] رضي الله عنه: ((كنا نعد الرياء على عهد رسول الله ﷺ الشرك الأصغر))[7].

ووجه أنه من الشرك: أن المرائي قصد بعمله الله تعالى وغيره، فكأنه جعل هذا الغير شريكاً لله تعالى في التقرُّب إليه بالعمل[8].

وحكم الرياء أنه يبطل العمل المراءى فيه من حيث الجملة، ويدل لذلك قوله ﷺ

---

(1) تفسير ابن الجوزي (278/3). وانظر: في حده أيضاً: تفسير ابن الجوزي (278/3)، تفسير ابن جرير الطبري (659/4)، والمفهم للقرطبي (615/6)، وتفسير الخازن (477/2).

(2) الذخيرة (48/1).

(3) تيسير العزيز الحميد (ص: 464).

(4) انظر: القول المفيد على كتاب التوحيد (117/1).

(5) أخرجه أحمد في المسند (428/5، 429)، وحسَّن إسناده الحافظ ابن حجر في بلوغ المرام (ص: 605) برقم (1512).

(6) هو: شداد بن أوس بن ثابت الأنصاري، أبو يعلي، صحابي، مات بالشام قبل الستين، أو بعدها وهو ابن أخي حسان بن ثابت. [تقريب التهذيب (ص: 432)].

(7) رواه الطبراني (7160)، والحاكم في المستدرك (365/4). وقال إسناده صحيح، ووافقه الذهبي، وصححه الشيخ الألباني في صحيح الترغيب (18/1).

(8) انظر: تيسير العزيز الحميد (ص: 465).

فيما يرويه عن ربه ﻷ: «قال الله . تبارك وتعالى . أنا أغنى الشركاء عن الشرك، من عمل عملاً أشرك معي فيه غيري تركته وشركه»[1]. وقد قسَّم أهل العلم الرياء باعتبار إبطاله للعمل إلى قسمين:

الأول: أن يكون رياءً محضاً، فلا يراد به سوى مراءاة المخلوقين؛ فهذا محبط للعمل المراءى فيه، ولو حصل في أصل الإيمان . كرياء المنافقين . كان شركاً أكبر محبطاً لجميع الأعمال.

يقول الحافظ ابن رجب . رحمه الله .: ((واعلم أن العمل لغير الله أقسام، فتارة يكون رياء محضاً، بحيث لا يراد به سوى مراءاة المخلوقين لغرض دنيوي، كحال المنافقين في صلاتهم، كما الله ﻷ: ﴿ﭸ ﭹ ﭺ ﭻ ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﴾ [النساء: 142]، وقال تعالى: ﴿ﭻ ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﴾ [الماعون: 4 . 6]. وكذلك وصف الله الكفار بالرِّياء في قوله: ﴿ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ ﮡ ﮢ ﮣ ﮤ ﮥ ﮦ﴾ [الأنفال: 47]. وهذا الرياء المحض لا يكاد يصدر من مؤمن في فرض الصلاة والصيام، وقد يصدر في الصدقة الواجبة والحج، وغيرهما من الأعمال الظاهرة، أو التي يتعدى نفعها؛ فإن الإخلاص فيها عزيز، وهذا العمل لا يشك مسلم أنه حابط، وأن صاحبه يستحق المقت من الله والعقوبة))[2]. انتهى المراد نقله من كلامه . رحمه الله ..

القسم الثاني: أن يكون العمل لله ويشاركه الرياء. فهذا لا يخلو من حالين:

الحال الأولى: أن يشاركه في أصله، فهذا محبط للعمل المراءى فيه، ولا يتعداه إلى غيره؛ لحديث: ((أنا أغنى الشركاء عن الشرك، من عمل عملاً أشرك معي فيه غيري تركته وشركه))[3].

الحال الثانية: أن يكون الباعث الأول على العمل هو الإخلاص ثم يعرض له الرياء وإرادة غير الله في إثنائه، فهذا على قسمين:

الأول: أن يدافعه؛ فهذا لا يضره. بغير خلاف.

---

(1) سبق تخريجه.

(2) جامع العلوم والحكم (ص: 37).

(3) تقدم تخريجه.

القسم الثاني: أن يسترسل معه. فهذا اختلف أهل العلم في حبوط العمل به أي: بسببه. فمن أهل العلم من قال: يجازى على أصل نيته، ولا يضره طريان ذلك الرياء[1]. وهو يروى عن الإمام أحمد[2] ـ رحمه الله ـ، وهو اختيار ابن جرير الطبري[3] ـ رحمه الله، ورجح القول به الحافظ ابن حجر في ((الفتح))[4].

ومن أهل العلم من قال بحبوط هذا العمل. وقد اختار ذلك الشيخ ابن عثيمين ـ رحمه الله ـ، وذكر تفصيلاً جيداً في امتداد بطلانه لجميع العبادة: فقال ـ رحمه الله ـ: ((ولكن هل هذا البطلان يمتد إلى جميع العبادة أم لا؟ نقول: لا يخلو من حالين:

الحال الأولى: أن يكون آخر العبادة مبنياً على أولها، بحيث لا يصح أولها مع فساد آخرها[5]؛ فهذه كلها فاسدة. وذلك مثل الصلاة؛ فالصلاة ـ مثلاً ـ لا يمكن أن يفسد آخرها ولا يفسد أولها، وحينئذ تبطل الصلاة كلها إذا طرأ الرياء في أثنائها ولم يدافعه.

الحال الثانية: أن يكون أول العبادة منفصلاً عن آخرها، بحيث يصح أولها دون آخرها[6]، فما سبق الرياء؛ فهو صحيح، وما كان بعده؛ فهو باطل. مثال ذلك: رجل عنده مئة ريال، فتصدق بخمسين بنية خالصة، ثم تصدق بخمسين بقصد الرياء؛ فالأولى مقبولة، والثانية غير مقبولة، لأن آخرها منفك عن أولها))[7] انتهى.

وأما إن كان أصل العمل لغير الله ـ أي رياءً محضاً ـ ثم طرأ عليه الإخلاص، فهذا إن كانت العبادة متصلة لا يصح أولها إلا بصحة آخرها؛ فالعمل باطل للحديث المتقدم «أنا أغنى الشركاء عن الشرك»، وإن كان لا ارتباط لأوله بآخره؛ فهما كالعملين، الأول باطل

---

(1) قال ابن رجب في جامع العلوم والحكم (ص: 40): ((ويستدل لهذا القول بما خرجه أبو داود في (مراسيله) عن عطاء الخراساني أن رجلاً قال: يا رسول الله، إن بني سلمة كلهم يقاتل، فمنهم يقاتل للدنيا، ومنهم يقاتل نجدة، ومنهم من يقاتل ابتغاء وجه الله، فأيهم شهيد؟ قال: «كلهم إذا كان أصل أمره أن تكون كلمة الله هي العليا».
قلت: والحديث كما قال هو في المراسيل لأبي داود (ص: 385).

(2) انظر: جامع العلوم والحكم (ص: 40).

(3) انظر: جامع العلوم والحكم (ص: 40)، وفتح الباري (18/1).

(4) (18/1).

(5) بعض أهل العلم يعبر عن ذلك بالعبادة التي لا تتجزأ.

(6) يعبر عنها بعض أهل العلم بالعبادة التي تتجزأ.

(7) القول المفيد على كتاب التوحيد (118 ـ 119).

والآخر صحيح[1].

وأما إذا استوى الحالان بأن يبتدئ العبادة مريداً بها الله والناس؛ فيريد أداء فرضه والجزاء والشكور من الناس؛ فهذا لا يقبل منه العمل، وإن كانت النية شرطاً في سقوط الفرض وجبت عليه الإعادة[2][3].

أما لو اطلع الناس على عمله الصالح الخالص بغير إرادة منه فحصل له ثناؤهم فأُعجِب به لم يكن ذلك الإعجاب رياءً بل ذلك. كما قال النبي ﷺ .: «عاجل بشرى المؤمن»[4].

يقول ابن رجب . رحمه الله .: ((فأما إذا عمل العمل لله خالصاً، ثم ألقى الله له الثناء الحسن في قلوب المؤمنين بذلك، ففرح بفضل الله ورحمته، واستبشر بذلك، لم يضره ذلك. وفي هذا المعنى جاء حديث أبي ذر عن النبي ﷺ، أنه سئل عن الرجل يعمل العمل من الخير يحمده الناس عليه، فقال: «تلك عاجل بشرى المؤمن» خرَّجه مسلم[5].

قال: وبهذا المعنى فسَّره الإمام أحمد، وإسحاق بن راهوية، وابن جرير الطبري وغيرهم[6].

وكذلك الحديث الذي خرَّجه الترمذي[7] وابن ماجة[8] من حديث أبي هريرة أن رجلاً قال: يا رسول الله، الرجل يعمل العمل فيسره، فإذا اطِّلِع عليه أعجبه، فقال: «له أجران: أجر السر، وأجر العلانية»[9]))[10].

قال الإمام الترمذي . رحمه الله . ((وقد فسَّر بعض أهل العلم هذا الحديث، فقال: إذا اطُّلِع

---

(1) انظر: إعلام الموقعين (182/2)، والإخلاص للأشقر (ص: 118).

(2) ومن أهل العلم من لا يرى أن عليه الإعادة لأن صورة العمل صحيحة فتكون العبادة مجزئة، وإن تخلف الأجر.

(3) انظر: إعلام الموقعين (182/2).

(4) أخرجه مسلم في كتاب البر والصلة والأدب (2034/3)، ح (2642).

(5) تقدم تخريجه قريباً.

(6) جامع العلوم والحكم (ص: 41).

(7) (594/4) ح (2384).

(8) (1412/2) ح (4226).

(9) قال الترمذي: هذا حديث حسن غريب، وقد روى الأعمش وغيره، عن حبيب بن أبي ثابت، عن أبي صالح، عن النبي ﷺ مرسلاً. وكذا رجح الإرسال أبو حاتم كما في العلل لابنه (276)، وأبو نعيم في الحلية (250/8).

(10) جامع العلوم والحكم (ص: 41). وانظر: الفروع لابن مفلح (495/1).

عليه، فأعجبه فإنما معناه: أن يعجبه ثناء الناس عليه بالخير؛ لقول النبي ﷺ: «أنتم شهداء الله في الأرض»، فيعجبه ثناء الناس عليه لهذا، لما يرجو بثناء الناس عليه. فأما إذا أعجبه ليعلم الناس منه الخير، ليكرم على ذلك ويعظَّم عليه، فهذا رياء.

وقال بعض أهل العلم: إذا اطُّلِع عليه، فأعجبه رجاء أن يُعمل بعمله، فيكون له مثل أجورهم، فهذا له مذهب أيضاً))[1]. انتهى.

قلت: والفرق بين هذه الصورة والرِّياء أن عمل المرائي أنشئ على الرياء أصالةً، بخلاف هذه الصورة؛ فإن نية العمل فيها متمحضة لله تعالى، والعبرة إنما تكون بالنية في ابتداء العمل وفي أثنائه.

2 ـ إرادة المؤمن بعمله الدنيا.

إرادة المؤمن بعمله الدنيا وتحصيل أعراضها وأغراضها من الشرك الأصغر على الصحيح ـ كما سيأتي[2] ـ، والفرق بينه وبين الرياء: أن المرائي يعمل لأجل مدح الناس وثنائهم بخلاف من يريد بعمله الدنيا، فإنه يعمل لأجل الحصول على مقصوده الدنيوي مُدِح أم لم يمدح، عُلِم به أم يُعلم؛ وهذا على نحو الذين سمَّاهم النبي ﷺ في قوله: «تعس عبد الدينار والدِّرهم والقطيفة[3] والخميصه[4]، إن أعطي رضي وإن لم يعط لم يرض تعس وانتكس، وإذا شيك فلا انتقش» الحديث[5].

ووجه كون العمل لأجل الدنيا من الشرك: أن العامل ينبغي أن يبتغي بعمله وجه الله والدار الآخرة، فمن عَمِل عَمَل الآخرة لأجل الله ولأجل الدنيا فقد أشرك في نيته وإرادته، والإخلاص أن يخلص العبد لله في أقواله وأفعاله وإرادته ونيته[6].

---

(1) سنن الترمذي (594/4).

(2) انظر: (ص: 590 ـ 591).

(3) قال في النهاية (84/4): ((القطيفة: كساء له خمل)). انتهى.

(4) الخميصة قال في النهاية (80/2 ـ 81): هو ثوب خز أو صوف معلم. وقيل: لا تسمى خميصة إلا أن تكون سوداء معلمة.

(5) أخرجه البخاري في كتاب الجهاد والسير باب: الحراسة في الغزو في سبيل الله (ج293/3) ح (2886و 2887).

(6) انظر: فتح الحميد في شرح التوحيد لابن منصور (1528/3).

والدليل على أنه من الشرك قوله تعالى: ﴿ڃ ڃ ڃ ڃ چ چ چ چ ڇ ڇ ڇ ڇ ڍ ڍ ڌ ڌ ڎ ڎ ڈ ڈ ژ ژ ڑ ڑ ک ک ک ک گ گ گ گ ڳ ڳ ڳ ڳ﴾ [هود: 15 ـ 16].

ووجه الاستشهاد من الآية: أن الله تعالى بين أن عمل من يريد بعمله الدنيا حابط، وهذا لا يكون إلا في الشرك كما قال تعالى: ﴿ۓ ۓ ڭ ڭ ڭ ڭ ۇ ۇ ۆ ۆ ۈ ۈ ۇٴ ۋ﴾ [الزمر: 65]. فثبت أن العمل لأجل الدنيا شرك.

وقد اختلف أهل العلم في العمل لأجل الدنيا هل هو من الشرك الأصغر أم من الشرك الأكبر.

وسبب الخلاف بينهم آخر هذه الآية، وهي قوله تعالى: ﴿ڎ ڎ ڈ ڈ ژ ژ ڑ ڑ ک ک ک ک گ گ گ گ ڳ ڳ ڳ ڳ﴾ حيث أشكل فهمها على بعض المفسرين فقالوا: هي في حق الكفار. وعللوا ذلك بأنها قد تضمَّنت تخليد من يريد بعمله الدنيا في النار، وذلك لا يكون إلا في حق الكفار؛ فلو قلنا بأنها في حق المؤمن لوجب تخليد المؤمن المريد بعمله الدنيا في النار[1].

ثم قالوا: والمؤمن يريد الدنيا والآخرة، فأما من كانت إرادته مقصورة على الدنيا فليس بمؤمن؛ فحملوا الآية على الشرك الأكبر. وبهذا القول قال: أنس والضحاك[2].

وذهب ابن عباس ـ رضي الله عنهما ـ كما في رواية أبي صالح[3] عنه ـ أنها نزلت في أهل القبلة[4]. وبه قال مجاهد[5]، ورجحه ابن القيم[6] ـ رحمه الله ـ ثم أجاب عن إشكال أصحاب القول الأول بقوله: «والآية بحمد الله لا إشكال فيها، والله سبحانه ذكر جزاء من يريد بعمله الحياة الدنيا وزينتها وهو النار، وأخبر بحبوط عمله وبطلانه، فإذا أحبط ما ينجو

---

(1) انظر: عدة الصابرين (ص: 270)، ومعالم التنزيل للبغوي (166/6).

(2) انظر: تفسير ابن أبي حاتم (2011/6، 2012)، وتفسير ابن جرير الطبري (349/12 ـ 350)، والدر المنثور (584/3).

(3) هو: ذكوان السمان، ثقة ثبت، من الثالثة، مات سنة إحدى ومائة. انظر: تقريب التهذيب (ص: 313).

(4) انظر: زاد المسير لابن الجوزي (84/4).

(5) انظر: تفسير ابن جرير الطبري (350/12)، ومعالم التنزيل للبغوي (166/4).

(6) انظر: عدة الصابرين (ص: 270).

به وبطل لم يبق معه ما ينجيه، فإن كان معه إيمانٌ لم يرد به الدنيا وزينتها بل أراد الله به والدار الآخرة، لم يدخل هذا الإيمان في العمل الذي حبط وبطل، وأنجاه إيمانُه من الخلود في النار، وإن دخلها بحبوط عمله الذي به النجاة المطلقة. والإيمان: إيمانان إيمان يمنع من دخول النار، وهو الإيمان الباعث على أن تكون الأعمال لله يُبتغى بها وجهه وثوابه. وإيمان يمنع الخلود في النار إن كان مع المرائي شيء منه، وإلا كان من أهل الخلود؛ فالآية لها حكم نظائرها من آيات الوعيد، والله الموفق))(1).

وقال في موضع آخر: ((بقي أن يقال: فما حكم من يريد الدنيا والآخرة، فإنه داخل تحت حكم الإرادتين فبأيهما يلحق؟ قيل: من هاهنا نشأ الإشكال وظنَّ من ظنَّ من المفسرين أن الآية في حق الكافر، فإنه هو الذي يريد الدنيا دون الآخرة، وهذا غير لازم طرداً ولا عكساً؛ فإن بعض الكفار قد يريد الآخرة، وبعض المسلمين قد لا يكون مراده إلا الدنيا، والله تعالى قد علَّق السعادة بإرادة الآخرة، والشقاوة بإرادة الدنيا، فإذا تجرَّدت الإرادتان تجرَّد موجبهما ومقتضاهما، وإن اجتمعتا فحكم اجتماعهما حكم اجتماع البر والفجور والطاعة والمعصية والإيمان والشرك في العبد. وقد قال تعالى لخير الخلق بعد الرسل ﴿ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ﴾ [آل عمران: 152]. وهذا خطاب للذين شهدوا معه الوقعة، ولم يكن فيهم منافق))(2) انتهى.

قلت: والآية وإن كان ظاهر السياق فيها أنها في حق الكفَّار كما يفيده الحصر في قوله: ﴿ ﮆ ﮇ ﮈ ﮉ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﮐ ﮑ ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﴾ [هود: 16]. فلا يمنع أن تشمل المؤمن من جهة حكم العمل الصالح المراد به الدنيا، وأنه حابط، لا من جهة استحقاق النار والخلود فيها، لأن الخلود في النار مترتِّب على الكفر، لا على إرادة الدنيا بالعمل، ومما يبين ذلك أن الكافر ولو عمل للآخرة فهو خالد مخلد في النار لا ينفعه ذلك العمل كما يفيده قوله تعالى: ﴿ﭺ ﭻ ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ﴾ [الفرقان:23].

وأما الأدلة من السنة على حبوط عمل من أراد بعمله الدنيا فهي كثيرة، ومن تلك الأدلة:

---

(1) عدة الصابرين (ص: 273).

(2) نفس المصدر (ص:274).

1 ـ حديث أبى هريرة ﷺ في الثلاثة الذين هم أول من تسعر بهم النار: الغازي والمتصدق والقارئ الذين أرادوا بذلك الدنيا والنصيب وهو في صحيح مسلم[1].

2 ـ حديث أبى أمامة ﷺ قال: جاء رجل إلى النبي ﷺ فقال يا رسول الله: رجل غزا يلتمس الأجر والذكر ما له؟ فقال رسول الله ﷺ: «لا شيء له» فأعادها ثلاث مرات يقول له رسول الله ﷺ: «لا شيء له» ثم قال «إن الله تعالى لا يقبل إلا ما كان خالصاً وابتغي به وجهه»[2].

قال ابن القيم ـ رحمه الله ـ معلقاً على هذا الحديث ـ: ((فهذا قد بطل أجره وحبط عملُه مع أنه قصد حصول الأجر لما ضم إليه قصد الذكر بين الناس، فلم يخلص عمله لله فبطل كله))[3]. انتهى.

3 ـ ومنها أيضاً: ما رواه غير واحد عن أبي هريرة أن رجلاً قال: يا رسول الله رجل يريد الجهاد في سبيل الله ﷻ وهو يبتغي عرضاً من الدنيا؟ فقال رسول الله ﷺ: «لا أجر له» فأعظم ذلك الناس، فقالوا للرجل: عد إلى رسول الله ﷺ فعلك لم تفهمه! فقال الرجل: يا رسول الله رجل يريد الجهاد في سبيل الله ﷻ وهو يبتغي من عرض الدنيا؟ فقال: «لا أجر له» فأعظم ذلك الناس، فقالوا للرجل: عد إلى رسول الله ﷺ، فقال له الثالثة: رجل يريد الجهاد في سبيل الله ﷻ وهو يبتغي عرض الدنيا قال: «لا أجر له»[4].

4 ـ وفى المسند أيضاً وسنن النسائي عن عبادة بن الصامت ﷺ قال: إن رسول الله ﷺ قال: «من غزا في سبيل الله ﷻ وهو لا ينوي في غزاته إلا عقالاً فله ما نوى»[5].

---

(1) (1513/3).

(2) أخرجه النسائي في كتاب الجهاد، باب: من غزا يلتمس الأجر والذكر (6جـ/25) ح (3140)، وأورده السيوطي في الدر المنثور (461/4) وزاد في نسبته إلى أبي داود والطبراني، وقال: إسناده جيد.

(3) عدة الصابرين (ص:351).

(4) أخرجه أبي داود في كتاب الجهاد، باب: في من يغزو ويلتمس الدنيا (14/3) ح (2516)، وأحمد في المسند (290/2)، والحاكم في المستدرك (94/2) وقال: صحيح الإسناد، وابن حبان في صحيحه (494/10) حديث رقم (4637)، وأورده المنذري في الترغيب والترغيب (193/2)، وحسن إسناده الألباني كما في صحيح الترغيب والترهيب (1328).

(5) أخرجه النسائي في كتاب الجهاد، باب: من غزا في سبيل الله ولم ينو من غزاته إلا عقالاً (24/6) ح (3139)، وأحمد في المسند (320/5)، والبيهقي في الكبير (331/6)، والضياء في المختارة (356/8) =

هذه بعض الأدلة من الكتاب والسنة الدالة على حبوط عمل من يريد بعمله الدنيا وأغراضها، وفيها الإشارة إلى منزلة الإخلاص وعظيم مكانته في الإسلام، والتحذير مما ينافيه من الشرك الأصغر.

إذا ثبت هذا، فبقي أن نشير إلى مسألة أخرى ذات صلة بهذا الموضوع نختم بها الكلام على هذه المسألة، وهي: ما حكم من يريد بعمله عوضاً في الآخرة، وهل ذلك مما ينافي الإخلاص أم لا؟

الجواب: بعض أهل العلم يشترط في المخلِص أن لا يقصد بعمله عِوضاً في الآخرة، ويجعل تشوُّفَه بالعوض عليه في الآخرة من القوادح في إخلاصه لله تعالى.

قال صاحب منازل السائرين[1]: ((وهو . يعني الإخلاص . على ثلاث درجات الدرجة الأولى: إخراج رؤية العمل عن العمل، والخلاص من طلب العِوض على العمل والنزول عن الرضى بالعمل))[2].

وقال الفخر الرازي: ((الفرع الثاني: أن من الناس من يعبد الله لطلب الثواب وهو جهل وسخف)).

ثمَّ دلَّل عليه من وجوه:

((**الأول**: أن من عبد الله ليتوصل بعبادته إلى شيء آخر كان المعبود في الحقيقة هو ذلك الشيء، فمن عبد الله لطلب الثواب كان معبوده في الحقيقة هو الثواب، وكان الله تعالى وسيلة إلى الوصول إلى ذلك المعبود، وهذا جهل عظيم.

الثاني: أنه لو قال أصلي لطلب الثواب أو للخوف من العقاب، لم تصح صلاته[3].

الثالث: أن من عمل عملاً لغرض آخر كان بحيث لو وجد ذلك الغرض بطريق آخر لترك الواسطة؛ فمن عبد الله للأجر والثواب كان بحيث لو وجد الأجر والثواب بطريق آخر لم

= رقم (435)، والحاكم في المستدرك (120/2) وصححه، وذكر له شاهداً من حديث يعلى بن أمية ﷺ.

(1) هو أبو إسماعيل الهروي، وقد تقدمت ترجمته.

(2) منازل السائرين ضمن مدارج السالكين (92/2).

(3) قلت: هذا لا يتصور إلا فيه الإخلاص؛ لأنه لو كان مريداً للثواب حقيقة لا بد أن يكون مريداً وجه الله به، فطلب الثواب في الآخرة لا ينفك عن الإخلاص، لأنه ينبني عليه.

يعبد الله، ومن كان كذلك لم يكن محباً لله ولم يكن راغباً في عبادة الله، وكل ذلك جهل))[1].

قلت: وقد نَسب شيخ الإسلام ـ رحمه الله ـ هذا القول إلى بعض المتصوفة، ثم أجاب عنه بقوله: ((وهذا الكلام فيه حق، ويقع فيه غلط؛ فأما الحق فهو ما اشتمل عليه من الإخلاص لله وإرادة وجهه دون ما سواه... وأما الغلط: فتوهم المتوهم أن إرادة وجه الله والنظر إليه ليس فيها حظ للعبد ولا غرض، وأن طالبها قد ترك مقاصده ومطالبه، وأنه عامل لغيره لا لنفسه، حتى قد يُخيل أن عمله لله بمنزلة كسب العبد لسيده وخدمة الجند لملكهم[2]، وهذا غلط، بل إرادة وجه الله أعلى حظوظ العبد، وأكبر مطالبه وأعظم مقاصده، ففي الحديث الصحيح عند أهل السنة قال: «فيكشف الحجاب فينظرون إليه، فما أعطاهم شيئاً أحب إليهم من النظر إليه»، وهي الزيادة[3]...

وإنما للعبد حظان: حظ من المخلوق وحظ من الخالق، وله لذتان: لذة تتعلق بالمخلوق ولذة تتعلق بالخالق فتركَ أدنى الحظين واللذتين لينال أعلاهما، وما عمل إلا لنفسه، ولا حطب إلا في حبله. قال تعالى: ﴿ گ ں ں ڻ ڻ ڻ ڻ ۀ ۀ ہ ہ ﴾ [فصلت: 35]. وقال النبي ﷺ: «أسألك لذة النظر إلى وجهك» كما تقدم))[4]. انتهى.

قلت: والذي يظهر أن طلب العوض على العمل الصالح له حالان:

الأولى: أن يعتقد العامل أن له حقاً واجباً على الله يجب أن يتقاضاه على سبيل العِوض والمقابلة على عمله. فهذا لا يجوز، بل هذا قول أهل البدع من المعتزلة كما هو معتقدهم السيئ في الوعد والوعيد حيث يوجبون على الله تعالى العِوض على الأعمال الصالحة بالثواب عليها، ويجعلون ذلك من أصول التوحيد عندهم[5].

---

(1) التفسير الكبير (164/1).

(2) قال الرازي: ((ومن الناس من يعبد الله لغرض أعلى من الأول ـ يعني ما تقدم من إرادة بعمله الثواب في الآخرة ـ وهو أن يتشرف بخدمة الله، لأنه إذا شرع في الصلاة حصلت النية في القلب، وتلك النية عبارة عن العلم بعزة الربوبية وذلة العبودية، وحصل الذكر في اللسان، وحصلت الخدمة في الجوارح والأعضاء؛ فيتشرَّف كل جزء من أجزاء العبد بخدمة الله، فمقصود العبد حصول هذا الشرف)) انتهى [التفسير الكبير (165/1)].

(3) أخرجه مسلم في كتاب الإيمان (163/1) ح (297) من حديث صهيب رضي الله عنه.

(4) قاعدة في الإخلاص لله تعالى ضمن المجموعة العلية من كتب ورسائل وفتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية (ص: 61 ـ 62).

(5) انظر: شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار (ص: 621).

وهو باطل ترده الأحاديث والآثار الصِحاح، والتي من أصرحها قوله ﷺ: «لن يدخل أحد منكم الجنة بعمله» قيل: ولا أنت يا رسول الله! قال: «ولا أنا إلا أن يتغمدني الله برحمة منه وفضل»(1). وفي لفظ: «ليس أحد منكم ينجو بعمله »(2).

يقول النووي في سياق شرحه لهذه الأحاديث: ((ومذهب أهل السنة... أن الله تعالى لا يجب عليه شيء ـ تعالى الله ـ بل العالم ملكه والدنيا، والآخرة في سلطانه، يفعل فيهما ما يشاء، فلو عذب المطيعين، والصالحين أجمعين، وأدخلهم النار كان عدلاً منه، وإذا أكرمهم، ونعمهم، وأدخلهم الجنة، فهو فضل منه، ولو نعم الكافرين، وأدخلهم الجنة كان له ذلك. ولكنه أخبر، وخبره صدق أنه لا يفعل هذا، بل يغفر للمؤمنين، ويدخلهم الجنة برحمته، ويعذب المنافقين، ويخلدهم في النار عدلاً منه. وأما المعتزلة فيثبتون الأحكام بالعقل، ويوجبون ثواب الأعمال، ويوجبون الأصلح ويمنعون خلاف هذا في خبط طويل لهم ـ تعالى الله عن اختراعاتهم الباطلة المنابذة لنصوص الشرع. وفى ظاهر هذه الأحاديث دلالة لأهل الحق أنه لا يستحق أحد الثواب والجنة بطاعته)).

ثم أضاف ـ رحمه الله ـ: فإن قيل: دلت الأدلة الأخرى على أن الجنة تستحق بالأعمال الصالحة مثل قوله تعالى: ﴿ۇ ۆ ۆ ۈ ۈ ۇٴ﴾ [النحل: 32]، ﴿□ □ □ □ □ □ □ □﴾ [الأعراف: 43].

قيل: لا تعارض بين تلك النصوص بل معنى الآيات أن دخول الجنة بسبب الأعمال، ثم التوفيق للأعمال، والهداية للإخلاص فيها، وقبولها برحمة الله تعالى وفضله، فيصح أنه لم يدخل بمجرَّد العمل، وهو مراد الأحاديث، ويصح أنه دخل بالأعمال، أي: بسببها وهى من الرحمة، والله أعلم))(3).

الحال الثانية: أن يعمل العامل العمل وهو يطمح في رحمة الله وفضله بأن يجازيه على عمله الصالح فيدخل بسببه الجنة. فهذا لا يقدح في إخلاصه ولا ينافيه بل هو قصدٌ محمود أثنى الله تعالى على أهله كما في قوله تعالى: ﴿ ئا ئە ئەئو ئو ئۇ ئۇ ئۆ

(1) أخرجه البخاري في كتاب المرضى، باب: تمني المريض الموت (جـ13/7) ح (5673)، ومسلم في كتاب صفات المؤمنين والمنافقين (2169/4) ح (2816).

(2) أخرجه مسلم في صحيح مسلم في كتاب صفات المؤمنين والمنافقين (2169/4) ح (2816).

(3) شرح النووي على صحيح مسلم (جـ157/17 ـ 159). بتصرف يسير.

﴾ [الأنبياء: 90][1].

فالحاصل أن العمل إما أن يُراد به وجه الله والدار الآخرة فيكون إخلاصاً محضاً، أو يُراد به مجرَّد الدنيا فيكون شِركاً محضاً، أو يُراد به الدنيا والآخرة فالحكم فيه للغالب[2]، أو لا يراد به: لا الدنيا ولا الآخرة فهذا ذكر شيخ الإسلام ـ رحمه الله ـ: أن صاحبه قد يثاب بأنواع من الثواب؛ إما بزيادة فيها[3] وفي أمثالها ـ فيتنعم بذلك في الدنيا ـ أو بغير ذلك، ولا يكون مذموماً[4]. انتهى.

ثانياً: أنواع الشرك الأصغر المتعلِّقة بالألفاظ:

الشرك الأصغر المتعلِّق بالألفاظ، له أنواع كثيرة؛ فمن ذلك:

1 ـ الحلف بغير الله إن لم يقترن به اعتقاد أن المحلوف به مساوٍ لله تعالى في التعظيم والعظمة أو أنه سيجازيه إن كان كاذباً[5]، فإن اعتقد الحالف أن المحلوف به مساوٍ لله

---

(1) وبه يبطل ما جاء عن بعض الصوفية من قولهم: لا نعبد الله طمعاً في جنته ولا خوفاً من ناره ولكن حباً في ذاته.

(2) يقول الغزالي ـ رحمه الله ـ: ((اعلم أن العمل إذا لم يكن خالصاً لوجه الله تعالى بل امتزج به شوب من الرياء أو حظوظ النفس فقد اختلف الناس في أن ذلك هل يقتضي ثواباً أم يقتضي عقاباً أم لا يقتضي شيئاً أصلاً؛ فلا يكون له ولا عليه؟ أما الذي لم يُرد به إلا الرياء فهو عليه قطعاً وهو سبب المقت والعقاب. وأما الخالص لوجه الله تعالى فهو سبب الثواب وإنما النظر في المشوب، وظاهر الأخبار تدل على أنه لا ثواب له. وليست تخلو الأخبار عن تعارض فيه. والذي ينقدح لما فيه ـ والعلم عند الله ـ أن يُنظر إلى قوَّة قدر الباعث. فإن كان الباعث الديني مساوياً للباعث النفسي تقاوما وتساقطا وصار العمل لا له ولا عليه، وإن كان باعث الرياء أغلب وأقوى فهو ليس بنافع، وهو مع ذلك مضر ومفض للعقاب ـ نعم العقاب الذي فيه أخف من عقاب العمل الذي تجرد للرياء ولم يمتزج به شائبة التقرب ـ. وإن كان قصد التقرُّب أغلب بالإضافة إلى الباعث الآخر: فله ثواب بقدر ما فضل من قوة الباعث الديني، وهذا لقوله تعالى: ﴿ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈ ﮉ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﮐ﴾ [الزلزلة: 7 ـ 8]. ولقوله تعالى: ﴿ﭺ ﭻ ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ﴾ [النساء: 40]؛ فلا ينبغي أن يضيع قَصْدُ الخير، بل إن كان غالباً على قصد الرياء حبط منه القدر الذي يساويه وبقيت زيادة، وإن كان مغلوباً سقط بسببه شيء من عقوبة الفاسد)). [الإحياء (334/4)].

(3) يعني النعم.

(4) الفتاوى الكبرى (426/4).

(5) يستوي في ذلك أن يكون المحلوف به معظَّماً في الشرع كالملائكة والأنبياء والكعبة ونحوها، أو غير معظَّم في الشرع كالآباء لعموم قوله ﷺ: «من حلف بغير الله فقد أشرك». انظر: تفصيل ذلك في أحاديث العقيدة التي يوهم ظاهرها التعارض في الصحيحين للدميجي (192/1).

تعالى في التعظيم والعظمة أو أنه سيجازيه إن كان كاذباً فهو شرك أكبر[1]، لأنه يكون والحال هذه تعظيم عبادة؛ كحلف الذين يعبدون الأوثان بأوثانهم، أو حلف الذين يعظِّمون المشاهد والقبور بأصحابها[2].

بل من هؤلاء من يعظِّم محلوفه أكثر من الله تعالى، فإذا وجبت عليه اليمين ربما تجاسر أن يحلف بالله كاذباً، ولا يتجاسر أن يحلف بصاحب القبر، لأنه يخشى إن حلف به كاذباً من أن يناله بعقوبة عاجلة؛ فيجتمع في قلبه تعظيم المحلوف به أشدَّ من تعظيمه الله وخوف السر من المخلوق[3]، وكلا الأمرين عبادة.

والدليل على أن الحلف بغير الله من الشرك قوله ﷺ: «لا تحلف بأبيك ولا بغير الله؛ فإنه من حلف بغير الله فقد كفر أو أشرك»[4].

وأيضاً قوله ﷺ: «من حلف منكم فقال في حلفه: باللات والعزى، فليقل: لا إله إلا الله»[5].

وأيضاً ما جاء في خبر اليهودي الذي أتى النبي ﷺ فقال: «إنكم تشركون... وتقولون: والكعبة، فأمرهم النبي ﷺ إذا أرادوا أن يحلفوا أن يقولوا: ورب الكعبة»[6].

فالمراد بالكفر والشرك هنا إما الأصغر أو الأكبر وذلك بحسب اعتقاد الحالف؛ ولا يصح حمله على كفر النعمة كما هو صنيع بعض الفقهاء[7]؛ «إذ ما من معصية وذنب

---

(1) انظر: روضة الطالبين للنووي (6/11)، والقول المفيد على كتاب التوحيد (214/2).

(2) التمهيد على كتاب التوحيد (ص: 456 ـ 457).

(3) خوف السر: هو أن يخاف من غير الله أن يصيبه بما يشاء من مرض أو فقر أو قتل ونحو ذلك بقدرته ومشيئته، سواء ادعى أن ذلك كرامة للمخوف بالشفاعة، أو على سبيل الاستقلال.

فهذا الخوف لا يجوز تعلقه بغير الله أصلاً، لأن هذا من لوازم الإلهية؛ فمن اتخذ مع الله نداً يخافه هذا الخوف فهو مشرك. [تيسير العزيز الحميد (ص: 426)].

(4) تقدم تخريجه.

(5) أخرجه البخاري في كتاب الأدب من صحيحه باب من لم ير إكفار من قال ذلك متأولاً أو جاهلاً، (جـ127/7) ح رقم (6107)، ومسلم في كتاب الأيمان (1267/3) ح (1647).

(6) أخرجه النسائي في كتاب الأيمان والنذور، باب: الحلف بالكعبة (6/7) ح (3773)، وصحح إسناده الألباني كما في صحيح سنن النسائي (799/2) برقم (3533).

(7) انظر: – مثلاً – شرح الزرقاني على الموطأ (84/3).

يفعله المكلف المختار إلا وفيه من كفر النعمة بحسبه. والشكر هو استعمال النعمة في طاعة معطيها ومسديها مع محبته والرضا عنه، والثناء بها عليه. والشكر ضد الكفر، فمن أخل بشيء من الشكر ففيه من كفر النعمة بحسب ذلك. فتحصَّل أن كفر النعمة لا يختص بما أطلق عليه الشارع الكفر من الأفعال، فلا بد للنص من معنى يخصه وحكمةٍ في تخصيص بعض الأفراد. وهذا معلوم بالشرع والفطرة إذ تخصيص بعض أفراد الجنس من غير مخصِّص يقتضي ذلك تحكُّم محض وترجيح بلا مرجح))[1].

ووجه كون الحلف بغير الله من الشرك أن الحلف يقتضي تعظيم المحلوف به، والمعظَّم على الحقيقة هو الله ـ جلَّ وعلا ـ، فالحلف بغيره تعظيم لذلك الغير، فثبت أنه من الشرك[2].

أما ما ثبت في ((صحيح مسلم))[3] من قوله ﷺ: «أفلح وأبيه إن صدق».

فقد أجاب عنه أهل العلم بعدة أجوبة:

الأول: أن بعض العلماء أنكر هذه اللفظة[4]، وقال: إنها لم تثبت في الحديث، لأنها مناقضة للتوحيد، وما كان كذلك فلا تصح نسبته إلى رسول الله ﷺ، فيكون باطلاً.

الثاني: أنها تصحيف من بعض الرواة، والأصل: «أفلح والله إن صدق». وكانوا في السابق لا يشكلون الكلمات، ولا يضعون عليها النقاط، و((أبيه)) تشبه ((الله)) إذا حذفت النقط السفلى.

الثالث: أن هذا مما كان يجري على الألسنة ولا يقصد به حقيقة الحلف، والنهى إنما ورد فيمن قصد حقيقة الحلف لما فيه من إعظام المحلوف به ومضاهاته به الله سبحانه وتعالى. وإلى هذا جنح البيهقي[5]، وقال النووي: إنه الجواب المرضي[6]، وقواه الحافظ في ((الفتح))[1].

---

(1) الضياء الشارق في الرد على شبهات الماذق المارق (ص: 298).

(2) انظر: التمهيد على كتاب التوحيد (ص: 456).

(3) (40/1). وأصله في البخاري في كتاب الإيمان، باب: الزكاة من الإيمان ح رقم (46).

(4) ومن هؤلاء ابن عبد البر حيث قال: (هذه لفظة غير محفوظة في هذا الحديث من حديث من يحتج به، وقد روى هذا الحديث مالك وغيره عن أبي سهيل لم يقولوا ذلك فيه، وقد روي عن إسمعيل بن جعفر هذا الحديث، وفيه «أفلح والله إن صدق أو دخل الجنة والله إن صدق» وهذا أولى من رواية من روى «وأبيه»، لأنها لفظة منكرة، تردها الآثار الصحاح. وبالله التوفيق). [التمهيد (367/14)].

(5) انظر: فتح الباري (534/11).

(6) انظر: شرح النووي على مسلم (جـ121/2).

الرابع: أنه وقع من النبي ﷺ، وهو أبعد الناس عن الشرك؛ فيكون من خصائصه، وأما غيره؛ فهم منهيون عنه، لأنهم لا يساوون النبي ﷺ في الإخلاص والتوحيد.

الخامس: أنه على حذف مضاف، والتقدير: ((أفلح وربِّ أبيه)).

السادس: أن هذا منسوخ، وأن النهي هو الناقل من الأصل(2).

وأقوى هذه الوجوه أن هذا وقع منه ﷺ قبل علمه بالنهي ـ أي منسوخ. وقد مال إلى هذا الوجه الشيخ ابن عثيمين(3) ـ رحمه الله، وجزم به صاحب تيسير العزيز الحميد(4) وقواه الحافظ في ((الفتح))(5). وقال السُّهيلي: إن أكثر الشرّاح عليه(6).

أما بالنسبة للوجه الأول؛ فضعيف لأن هذه اللفظة ثابتة في الصحيح.

وأما الوجه الثاني، فيلزم منه تغليط الثقة فيما روى بغير دليل.

وأما الثالث: ((فهو فاسد لأن أحاديث النهي عامة مطلقة، ليس فيها تفريق بين من قصد القسم وبين من لم يقصد. وغاية ما يقال: أن من جرى ذلك على لسانه من غير قصد معفو عنه، أما أن يكون ذلك أمراً جائزاً للمسلم أن يعتاده فلا يُسلَّم. وأيضاً فهذا يحتاج إلى نقل أن ذلك كان يجري على ألسنتهم من غير قصد للقسم، وأن النهي إنما ورد في حق من قصد حقيقة الحلف، وأنى يوجد ذلك!!)) انتهى ملخصاً من تيسير العزيز الحميد(7).

وأما دعوى الخصوصية فتحتاج إلى دليل، وإلا فالأصل التأسي به ﷺ.

وأما الحذف والإضمار فضعيف، لأن الأصل عدم الحذف، ولأن الحذف هنا يستلزم فهماً باطلاً، ولا يمكن أن يتكلم النبي ﷺ بما يستلزم ذلك بدون بيان المراد(8).

---

(1) (108/1).

(2) بتصرف من القول المفيد على كتاب التوحيد (215/2). وانظر: لهذه الوجوه المفهم فيما أشكل شرح صحيح مسلم (160/1 ـ 161)، وشرح السنة للبغوي (10/6 ـ 7)، وشرح النووي لمسلم (جـ121/2 ـ 122)، وفتح الباري (107/1، و533/11 ـ 534).

(3) انظر: القول المفيد (215/2).

(4) انظر: تيسير العزيز الحميد (ص: 528).

(5) (108/1).

(6) تيسير العزيز الحميد (ص: 528).

(7) (ص: 527).

(8) بتصرف من القول المفيد على كتاب التوحيد (216/2 ـ 217).

ومن الجدير ذكره أن قولنا: أن أقوى الوجوه أن هذا كان قبل النهي ليس مراداً به الجزمَ والترجيح، لأن هذا يحتاج إلى معرفة التاريخ، والأمر محتمل والله تعالى أعلم[1].

ثم لعل قائلاً يقول: إن القول بأن هذا قبل علمه ﷺ بالنهي أضعف الوجوه ليس بأقواها، لأن الحلف بغير الله مما ينافي التوحيد والنبي ﷺ منزه عن كل قول أو فعل يتنافى والتوحيد.

فيجاب عنه بأن يقال: أن هذا قد يرد إذا كان الحلفُ بمعظَّمٍ عند أهل الشرك؛ كالحلف باللات، أو العزَّى، أو نحو ذلك من الأوثان، لأنه يقتضي تعظيم العبادة الذي يتنافى والتوحيد.

أما الحلف بالآباء فلا يقتضي ذلك بقدر ما هو من باب التوقير والإكرام؛ كسجود التحية الذي نُسخ في هذه الأمة.

بل قوله ﷺ: «وأبيه» في هذا الحديث يَبْعُد معه حتى إرادة التوقير والإكرام، لأن أبا هذا الرجل من أهل الشرك غالباً.

ولذلك يبقى القول بأن هذا مما جرى على الألسن من غير إرادة حقيقة الحلف فيه نوع من القوة أيضاً لولا ما يرد عليه من القوادح التي تقدمت.

2 . ومن شرك الألفاظ أيضاً قول الرجل: ((ما شاء الله وشاء فلان))، إنْ لم يعتقد أنه يساوي الله ﷻ في التدبير والمشيئة، فإن صاحبه اعتقاد أن فلاناً مساوٍ لله تعالى في المشيئة والتدبير كان شركاً أكبر.

ووجه أن قول الرجل: ((ما شاء الله وشاء فلان)) من الشرك: أنه شرَّك غير الله مع الله بالواو[2]، لأن العطف بالواو يقتضي المقارنة والتسوية، فيكون من قال: ((ما شاء الله وشئت)) قارناً مشيئة العبد بمشيئة الله مسوياً بها[3].

قال الإمام الشافعي ـ رحمه الله ـ: ((لا يقل أحد ما شاء الله وشئت، إذ قد جعل فاعلين بل ما شاء الله ثم شئت))[4].

والدليل على أنه من الشرك قوله ﷺ للذي قال له: ما شاء الله وشئت. فقال:

---

(1) انظر: المصدر نفسه (217/2).

(2) انظر: القول المفيد (212/2).

(3) انظر: أعلام السنة المنشورة (ص: 54).

(4) أورده عنه السبكي في طبقات الشافعية (129/2) من الفوائد عن حرملة.

«أجعلتني لله نداً، بل ما شاء الله وحده»[1]. وفي رواية: «أجعلتني لله عدلاً، بل ما شاء الله وحده»[2].

وأيضاً ما جاء في خبر اليهودي الذي أتى النبي ﷺ فقال: إنكم تشركون تقولون: ما شاء الله وشئتَ... فأمرهم النبي ﷺ أن يقولوا: «ما شاء الله ثم شئتَ»[3].

ومن الجدير ذكره أنه وإن كان للعبد مشيئة إلا أن مشيئة العبد تابعة لمشيئة الله تعالى كما قال تعالى: ﴿ ڄ ڄ ڃ ڃ ڃ ڃ ﴾ [الإنسان: 30]، فلا يجوز التسوية بين مشيئة الله ومشيئة العبد؛ لأن الأصل ليس كالتابع.

أما قول الرجل: ((شاء الله ثم شاء فلان)) فجائز كما قال النبي ﷺ: «ولكن قولوا: ما شاء الله ثم شئتَ». ووجهه أن العطف ب ((ثم)) يقتضي الترتيب والتراخي فتكون مشيئة العبد تابعة لمشيئة الله تعالى لا تحصل إلا بعدها، وهو كذلك فإن مشيئة العبد إنما تحصل بعد مشيئة الله، وذلك بخلاف ما لو قيل: ((شاء الله وشاء فلان))؛ فإن الواو تقتضي مطلق الجمع فلا تمنع من التشريك والمقارنة في الفعل كما تقدم[4].

قال ابن الأثير ـ رحمه الله: ((وإنما فرق بين قول ما شاء الله وشئت، وما شاء الله ثم شئت، لأن الواو تفيد الجمع دون الترتيب، وثم تَجْمَع وتُرَتِّب فمع الواو يكون قد جمع بين الله وبينه في المشيئة، ومع ثم يكون قد قدم مشيئة الله على مشيئته))[5].

وقال الشافعي ـ رحمه الله ـ: ((وابتداء المشيئة مخالفة للمعصية... والمشيئة إرادة الله تعالى: قال الله عز وجل ﴿ ئو ئو ئۇ ئۇ ئۆ ئۆ ئۈ ئۈ ئې ﴾ [التكوير: 29]، فأعلم خلقه أن المشيئة له دون خلقه، وأن مشيئتهم لا تكون إلا أن يشاء الله ﷻ فيقال لرسول الله

---

(1) تقدم تخريجه.

(2) أخرجها أحمد في المسند (283/1)، وابن أبي شيبة في المصنف (74/6)، والنسائي في عمل اليوم والليلة (988)، وابن أبي الدنيا في الصمت وآداب اللسان (345).

(3) أخرجه النسائي في كتاب النحل، باب: الحلف بالكعبة (6/7) ح (3773)، وصحح إسناده الألباني كما في صحيح الصحيحة برقم (136).

(4) انظر: أعلام السنة المنشورة (ص: 54).

(5) النهاية (517/2).

ﷺ ما شاء الله ثم شئتَ، [ولا يقال: ما شاء الله وشئت]))[1].

وقال شيخ الإسلام ـ رحمه الله ـ مقرراً عدم اقتران مشيئة الخالق بالمخلوق ـ: ((فليست مشيئة أحد من العباد مشيئةً لله، ولا مشيئة الله مستلزمة لمشيئة العباد بل ما شاء الله كان وإن لم يشأ الناس، وما شاء الناس لم يكن إن لم يشأ الله))[2].

3 ـ ومن شرك الألفاظ أيضاً: الشرك المتعلِّق بالالتفات إلى الأسباب دون مسبِّبها؛ كقول القائل: لولا فلان لم يكن كذا، ولولا البط في الدار لأتانا اللصوص، إن لم يعتقد أن هذه الأسباب فاعلة بذاتها. أما لو اعتقد أنها فاعلة بذاتها، يكون شركاً أكبر، لأن فيه إضافة الفعل لغير فاعله، فيكون شركاً في الربوبية.

والدليل على أن هذه الألفاظ من الشرك قوله تعالى: ﴿ۋ ۋ ۇ ۆ ۆ ۈ ۈ﴾ [البقرة: 22].

قال ابن عباس ـ رضي الله عنهما ـ في تفسيرها: ((الأنداد هو الشرك، أخفى من دبيب النمل على صفاة سوداء في ظلمة الليل، وهو أن تقول: والله، وحياتك يا فلان، وحياتي، وتقول: لولا كُلَيْبة هذا لأتانا اللصوص البارحة، ولولا البط في الدار لأتى اللصوص، وقول الرجل لصاحبه: ما شاء الله وشئت وقول الرجل لولا الله وفلان، لا تجعل فيها فلان؛ هذا كله به شرك))[3].

ووجه كون هذه الألفاظ من الشرك: أن فيها إسنادَ الأمور إلى غير مسبِّبها، وإضافة النعمة إلى غير موجدها.

قال تعالى: ﴿ک ک گ گ گ﴾ [النحل: 83].

قال عون بن عبد الله[4]: إنكارهم إيّاها، أن يقول الرجل: لولا فلان ما كان كذا

---

(1) الأم (346/1 ـ 347) باب: ما يكره من الكلام في الخطبة وغيرها، ط: دار الكتب العلمية بتخريج وتعليق محمود مطرجي، بيروت، ط: الأولى (1413) هـ، وما بين المعقوفين زيادة في معرفة السنن للبيهقي (372/4).

(2) مجموع الفتاوى (109/3).

(3) رواه ابن أبي حاتم كما في تفسير ابن كثير (56/1). وقال: الشيخ سليمان في تيسير العزيز الحميد (523): (سنده جيد).

(4) هو: عون بن عبد الله بن عتبة بن مسعود الهذلي، أبو عبد الله الكوفي، ثقة عابد، من الرابعة مات قبل سنة =

وكذا، ولولا فلان ما أصبت كذا وكذا[1].

وقال مجاهد: ((هي المساكن والأنعام وما ترزقون منها، والسرابيل من الحديد والثياب، تعرِفُ هذا كفار قريش ثم تنكره بأن تقول: هذا كان لآبائنا فورَّثونا إيّاه))[2].

4 . ومن شرك الألفاظ أيضاً: إسناد الحوادث لغير الله ﷻ؛ كقول القائل: مُطِرْنا بنَوْءِ[3] كذا إن لم يعتقد أن النوء فاعل بذاته بل جعله سبباً لنزول المطر. أما إذا اعتقد أن المطر أثر من آثار النوء، وأنه هو الذي تفضَّل بإنزال المطر، فهو شرك أكبر، لأن النوء وقت، والوقت مخلوق لا يملك لنفسه ولا لغيره شيئاً؛ ففيه إضافة الفعل إلى غير الله ﷻ، فيكون شركاً في الربوبية[4].

والدليل على أن قول الرجل: ((مُطرنا بنوء كذا)) شرك أصغر قوله ﷺ . إثر سماء كانت من الليل . «هل تدرون ماذا قال ربكم؟» قالوا: الله ورسوله أعلم. قال: «أصبح من عبادي مؤمن بي وكافر، فأما من قال: مُطرنا بفضل الله ورحمته، فذلك مؤمن بي كافر بالكوكب، وأما من قال مطرنا بنوء كذا وكذا، فذلك كافر بي مؤمن بالكوكب»[5].

ووجه الاستشهاد به: أنه أتى بباء السببية التي تُشعر بأنهم نسبوا وجود المطر إلى ما اعتقدوه سبباً، ولو كان المراد الشرك الأكبر لقال: أَنزَل علينا المطر نوءُ كذا[6].

ووجه كون ذلك من الشرك: أن فيه جعل ما ليس سبباً . لا شرعاً ولا قدراً . سبباً في جلب النفع ودفع الضر مع إضافة الفعل إلى غير فاعله.

أو أن العبد يتعلق قلبه بمن يظن حصول الخير له من جهته وإن كان لا صنع له

= عشرين ومائة. [تقريب التهذيب (ص: 758)].

(1) أخرجه ابن جرير الطبري في تفسيره (326/14) وأورده السيوطي في الدر المنثور (238/4) وعزاه إلى سعيد بن منصور وابن المنذر وابن أبي حاتم.

(2) تفسير مجاهد (350/1). وأيضاً رواه عنه ابن جرير الطبري في تفسيره (326/14) وأورده السيوطي في الدر المنثور (238/4) وعزاه إلى ابن أبي شيبة وابن المنذر وأبي حاتم.

(3) النوء معناه الكوكب والنجم.

(4) انظر: الأم للشافعي (419/1) ط: دار الكتب العلمية بتخريج وتعليق محمود مطرجي، بيروت، ط: الأولى (1413)هـ، وإكمال المعلم بفوائد مسلم (330/1 . 331)، والقول المفيد على كتاب التوحيد (30/2).

(5) أخرجه البخاري في كتاب الآذان، باب يستقبل الإمام الناس إذا سلَّم (جـ230/1) ح (846).

(6) انظر: تيسير العزيز الحميد (ص: 402).

في ذلك.

قال الشيخ ابن عثيمين ـ رحمه الله ـ: ((...وصار كافراً بالله؛ لأنه أنكر نعمة الله ونسبها إلى سبب لم يجعله الله سبباً، فتعلقت نفسه بهذا السبب، ونسي نعمة الله))[1]. انتهى.

وأما إذا قال مطرنا في نوء كذا يريد الوقت جاز. والفرق بين هذا اللفظ وبين القول: ((مطرنا بنوء كذا)) أن الباء للسببية، وفي للظرفية.

قال الإمام الشافعي ـ رحمه الله ـ: ((وأما من قال مطرنا بنوء كذا وكذا على ما كان بعض أهل الشرك يعنون من إضافة المطر إلى أنه أمطره نوء كذا فذلك كفر كما قال رسول الله ﷺ؛ لأن النوء وقت والوقت مخلوق لا يملك لنفسه ولا لغيره شيئاً ولا يمطر ولا يصنع شيئاً؛ فأما من قال مطرنا بنوء كذا على معنى مطرنا بوقت كذا فإنما ذلك كقوله مطرنا في شهر كذا ولا يكون هذا كفراً، وغيره من الكلام أحب إليَّ منه... أحب أن يقول مطرنا في وقت كذا))[2]. انتهى.

فالحاصل أن نسبة المطر إلى النوء تنقسم إلى ثلاثة أقسام:

1 ـ نسبة إيجاد، وهذه شرك أكبر.

2 ـ نسبة سبب، وهذه شرك أصغر.

3 ـ نسبة وقت، وهذه جائزة بأن يريد بقوله بنوء كذا؛ أي: جاءنا المطر في هذا النوء أي: في وقته[3].

5 ـ ومن شرك الألفاظ أيضاً: تسمية الرجل بـ((ملك الأملاك))، وقاضي القضاة.

والدليل قوله ﷺ: «أخنع اسم[4] عند الله ﷻ يوم القيامة رجل تسمَّى ملك الأملاك، لا مالك إلا الله»[5]. وفي رواية: «أغيظ رجل على الله وأخبثه وأغيظه[1] عليه

---

(1) القول المفيد (30/2). وانظر: تيسير العزيز الحميد (404).

(2) الأم (419/1) ط: دار الكتب العلمية بتخريج وتعليق محمود مطرجي، بيروت، ط: الأولى (1413)هـ، وانظر: التمهيد لابن عبد البر (286/16).

(3) القول المفيد (31/2).

(4) أي أذلها وأوضعها، والخانع الذليل الخاضع. النهاية (84/2).

(5) أخرجه البخاري في كتاب الأدب، باب: أبغض الأسماء إلى الله (ج155/7) ح (6205)، ومسلم في =

رجل تسمَّى بملك الأملاك»[2]، وفي رواية أخرى «اشتد غضب الله على من زعم أنه ملك الأملاك»[3].

قال الحافظ ابن حجر ـ رحمه الله ـ: ((ويلتحق به ما في معناه مثل: خالق الخلق، وأحكم الحاكمين، وسلطان السلاطين، وأمير الأمراء. وقيل: يلتحق به أيضاً من تسمى بشيء من أسماء الله الخاصة به كالرحمن والقدوس والجبار))[4].

وهل يلتحق به من تسمى أقضى القضاة أو أحكم الحكام؟ اختلف العلماء في ذلك؛ فذهب الزمخشري[5] إلى المنع منه فقال في قوله تعالى: ﴿   ﴾ [هود: 45]، أي: أعلم الحكام وأعدلهم؛ لأنه لا فضل لحاكم على غيره إلا بالعلم والعدل، ورب غريق في الجهل والجور من متقلدي الحكومة في زمانك قد لقب أقضى القضاة، ومعناه: أحكم الحاكمين، فاعتبر واستعبر[6].

وتعقبه ابن المنير[7] بحديث «أقضاكم علي»[1] قال: فيستفاد منه أن لا حرج على

= الآداب (1688/3) ح (3143).

(1) قال ابن الأثير: ((لا وجه لتكرار لفظتي أغيظ في الحديث ولعله أغنظ بالنون من الغنظ وهو شدة الكرب والله أعلم)). أ. هـ. [لسان العرب مادة (غلظ)].

(2) أخرجه البخاري في كتاب الأدب (جـ7/155)، باب أبغض الأسماء إلى الله ح (6205) مسلم في الآداب (1688/3) ح (3143).

(3) رواه ابن أبي شيبة في المصنف (373/7) الطبراني في الكبير (396/11)، والحاكم في المستدرك (306/4) وقال: صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه، وأورده الديلمي في الفردوس بمأثور الخطاب (425/1)، والهيثمي في المجمع (50/8) وقال: رواه الطبراني وفيه أبو شيبة إبراهيم بن عثمان، وهو متروك. وصحح إسناده الألباني في صحيح الجامع (988).

(4) فتح الباري (590/10).

(5) هو: أبو القاسم محمود بن عمر بن محمد بن عمر الخوارزمي، المعروف بالزمخشري، عالم بالنحو والتفسير واللغة، وكان داعية إلى الاعتزال. قال عنه الذهبي: صالح لكنه داعية إلى الاعتزال أجارنا الله فكن حذرا من كشافه انتهى. من تصانيفه الكثيرة: ((الكشاف))، ((أساس البلاغة))، و((المستقصى في الأمثال))، توفي سنة (538) هـ. انظر: سير أعلام النبلاء (151/20 ـ 157)، وميزان الاعتدال في نقد الرجال (383/6).

(6) الكشاف للزمخشري (204/3).

(7) هو: العلامة القاضي ناصر الدين أحمد بن محمد بن منصور بن أبي القاسم الجذامي الإسكندراني المعروف بابن المنير، ناصر الدين أبو العباس، من فقهاء المالكية برع في الفقه ورسخ فيه، وفي العربية وفي فنون شتى، من مؤلفاته: ((البحر الكبير =

من أطلق على قاض يكون أعدل القضاة أو أعلمهم في زمانه أقضى القضاة، أو يريد إقليمه أو بلده. ثم تكلم في الفرق بين قاضي القضاة وأقضى القضاة، وفي اصطلاحهم على أن الأول فوق الثاني.

وقد تعقب كلام ابن المنير علم الدين العراقي[2] فصوَّب ما ذكره الزمخشري من المنع، ورد ما احتج به من قضية عليٍّ ﷺ في جواز إطلاقه: بأن التفضيل في ذلك وقع في حق من خوطب به، ومن يلتحق بهم فليس مساوياً لإطلاق التفضيل بالألف واللام[3]، قال: ولا يخفى ما في إطلاق ذلك من الجراءة وسوء الأدب، ولا عبرة بقول من ولي القضاء فنعت بذلك فلَذَّ في سمعه فاحتال في الجواز، فإن الحق أحق أن يتبع[4].

ووجه أن التسمي بملك الأملاك أو قاضي القضاة من الشرك: أن من تسمَّى بذلك، فقد جعل نفسه شريكاً مع الله فيما لا يستحقه إلا الله؛ لأن لفظ ((ملك الأملاك)) و((قاضي القضاة)) لا يصدق إلا على الله ﷻ، لأنه لا أحد يستحق أن يكون قاضي القضاة أو ملك الأملاك إلا الله ـ سبحانه وتعالى ـ، فالله هو القاضي فوق كل قاضٍ وهو المالك لجميع الأشياء إليه يرجع الأمر كله[5].

قال المناوي ـ رحمه الله ـ في شرحه لحديث: «اشتد غضب الله على من زعم أنه ملك الاملاك»: ((إنما اشتد غضبه عليه لمنازعته لله في ربوبيته وألوهيته، فهو حقيق بأن

= في نخب التفسير))، وله اختصار التهذيب، توفي سنة (683) هـ، ومولده سنة (610). انظر: الديباج المُذهب (243/1 ـ 246)، ومعجم المؤلفين (299/1).

(1) أخرجه الطبراني موقوفاً على عمر كما في الأوسط (7721)، وذكره العجلوني في كشف الخفاء (185/1)، وعزاه إلى البخاري في كتاب التفسير، وقال إن هذه الصيغة حكمها الرفع على الصحيح. وقال الحافظ في الفتح (74/7): وله شاهد صحيح من حديث بن مسعود عند الحاكم. انتهى.

(2) هو: عبد الرحيم بن الحسين بن عبد الرحمن بن أبي بكر بن إبراهيم الكردي الشافعي، المعروف بالزين العراقي، حافظ محدِّث فقيه، ولد بمصر سنة (725) هـ. أخذ الحديث عن جماعة منهم الحافظ العلائي، وتقي الدين السبكي، ومن أبرز تلاميذه الحافظ ابن حجر العسقلاني ـ رحمه الله ـ. انظر: إنباء الغمر (170/5)، وحسن المحاضرة (360/1).

(3) يعني التفضيل المطلق الذي لا يختصّ بمعيّنين، فهذا الذي ورد المنع فيه.

(4) فتح الباري (590/10). بتصرف يسير.

(5) انظر: القول المفيد (249/2)، وفتح المجيد (ص: 619).

يمقته عليه فيهينه غاية الهوان، ويذله غاية الذل، ويجعله تحت أقدام خلقه؛ لجرأته وعدم حيائه في تشبهه به في الاسم الذي لا ينبغي إلا له، فهو ملك الملوك وحده، حاكم الحكام وحده، فهو الذي يحكم عليهم كلهم لا غيره))[1].

ثالثاً: أنواع الشرك الأصغر المتعلِّقة بالأفعال ((أي بأعمال الجوارح)):

من أنواع هذا الشرك:

1 . **التَطيُّر**:

التطيُّر في اللغة مصدر تطيَّر مثل تحيَّر حيرة، مأخوذ من زجر الطير.

قال الجوهري: ((وتطيرت من الشيء وبالشيء، والاسم منه الطِيَرة ـ بكسر الطاء وفتح الياء ـ مثال العِنَبة، وقد تسكن الياء، وهو ما يُتشاءم به من الفأل الردىء))[2].

وأما الطيرة في الاصطلاح: فقد حدَّها النبي ﷺ بقوله: «إنما الطِيَرة ما أمضاك أو ردك»[3].

وفرَّق بعض أهل العلم بين الطيرة والتطير فقال: ((التطيُّر هو الظن السيئ الكائن في القلب. والطيرة هو الفعل المرتب على هذا الظن من فرار أو غيره؛ وكلاهما حرام))[4].

قلت: وأصل التطير إنما هو في التفاؤل بالطير، واستعمل لكل ما يتفاءل به ويتشاءم وقد كانوا في الجاهلية يتطيرون بالسوانح والبوارح[5] من الطير والظباء

---

(1) فيض القدير (514/1 ـ 515) عند حديث رقم (1042). وانظر: تجريد التوحيد للمقريزي (ص: 43 ـ 44).

(2) الصحاح (728/2). وانظر: لسان العرب (240/8)، والتمهيد لابن عبد البر (282/9).

(3) أخرجه أحمد في المسند (213/1) من حديث الفضل بن عباس.

(4) الفروق للقرافي (238/4).

(5) قال في اللسان (385/6) ((السانح: ما أتاك عن يمينك من ظبي أو طائر أو غير ذلك، والبارح: ما أتاك من ذلك عن يسارك؛ قال أبو عبيدة: سأل يونس رؤبة، وأنا شاهد، عن السانح والبارح، فقال: السانح ما ولاك ميامنه، والبارح ما ولاك مياسره)) انتهى. وانظر: تهذيب اللغة (321/4).

وجاء عن المبرِّد: السانح ما أراك مياسره فأمكن الصائد، والبارح ما أراك ميامنه فلم يمكِّن الصائد إلا أن ينحرف له. انظر: الدر الفاخرة في الأمثال السائرة للأصفهاني (249/1).

قال الحافظ: ((وكانوا يتيمنون بالسانح ويتشاءمون بالبارح، لأنه لا يمكن رميه إلا بأن ينحرف إليه، وليس في شيء من سنوح الطير وبروحها ما يقتضي ما اعتقدوه، وإنما هو تكلف بتعاطي ما لا أصل له، إذ لا نطق للطير ولا تمييز فيستدل بفعله على مضمون معنى فيه، وطلب العلم من غير مظانه جهل من فاعله، وقد كان بعض =

وغيرهما[1]؛ فإذا أرادوا أمراً فإن رأوا الطير ـ مثلاً ـ طار يمنة تيمَّنوا به، وإن طار يسرة تشاءموا به[2].

قال الإمام الشافعي ـ رحمه الله ـ في تفسير قوله ﷺ: «أَقِرُّوا الطير في مُكَنَاتها[3]»[4]: ((إن عِلْمَ العرب كان في زجر الطير والبوارح والاعتياف[5]؛ فكان أحدهم إذا غدا من منزله يريد أمراً، نظر أول طائر يراه، فإن سنح عن يساره فاجتال[6] عن يمينه قال: هذه طير الأيامن فمضى في حاجته، ورأى أنه سينجحها، وإن سنح عن يمينه فمضى عن يساره قال: هذا طير الأشائم، وقال هذه حاجة مشؤومة... وكان العرب إذا لم تر طائراً سانحاً فرأى طيراً في وكره حرَّكه من وكره ليُطيره، لينظر أسلك طريق الأشائم أو طريق الأيامن، فيُشبه قول النبي ﷺ: «أقروا الطير في مكناتها» أي لا تحركوها؛ فإن تحريكها وما تعملون به من الطيرة لا يصنع شيئاً، وإنما يصنع فيما تتوجهون له قضاءُ الله عز وجل))[7]. انتهى.

= عقلاء الجاهلية ينكر التطير ويتمدح بتركه..)). [فتح الباري (213/10)].

(1) انظر: النهاية في غريب الحديث (152/3)، وعون المعبود (141/3).

(2) تيسير العزيز الحميد (368).

(3) لتفسير مُكناتها واختلاف النحاة في معناها ينظر كلام ابن القيم في مفتاح دار السعادة (282/3 ـ 283) بتحقيق الحلبي.

(4) أخرجه أبو داود في كتاب الضحايا، باب: في العقيقة (105/3) ح (2835)، وأحمد في المسند (381/6)، والطبراني في الكبير (167/25)، والبيهقي في السنن (311/9)، وابن أبي عاصم في الآحاد والمثاني (72/6)، وأبو نعيم في الحلية (ج95/9)، وابن حبان في صحيحه (495/13)، والحاكم في المستدرك (265/4) وقال: صحيح الإسناد ولم يخرجاه. وصححه الألباني كما في صحيح الجامع (1177)، وصحيح سنن أبي داود (2835).

(5) قال ابن الأثير في النهاية (330/3): العيافة زجر الطير والتفاؤل بأسمائها وأصواتها وممرها. وهو من عادة العرب كثيرا، وهو كثير في أشعارهم. يقال: عاف يعيف عيفاً إذا زجر وحدس وظن.

(6) قال في اللسان (424/2): جال واجتال، إذا ذهب وجاء.

(7) رواه ابن أبي حاتم في آداب الشافعي ومناقبه (150 ـ 152)، وأبو نعيم في الحلية (ج94/9 ـ 95)، ونقل البيهقي في مناقب الشافعي (308/1 ـ 309) إقرار ابن عيينة لكلام الشافعي في تفسير قوله ﷺ: «أقروا الطير في مكناتها».

ومن الجدير ذكره أن الطيرة تكون في المكروه والمحبوب؛ ففي الحديث أنه ﷺ: «نهى عن الطيرة». ثم قال: «وخيرها الفأل[1]»[2]. فدل على أنها تكون على وجوه، والفأل خيرها[3]. وأصرح منه ما جاء في حديث حية بن حابس التميمي[4] عن أبيه[5] أنه سمع النبي ﷺ يقول: «العين حق، وأصدق الطيرة الفأل»[6]؛ ففيه التصريح بأن الفأل من جملة الطيرة لكنه مستثنى[7].

قال الخطابي ـ رحمه الله ـ: ((والفرق بين الفأل[8] والطيرة: أن الفأل إنما هو من طريق حسن الظن بالله ﷻ، والطيرة إنما هي من طريق الاتكال على شيء سواه))[9].

يقول ابن القيم ـ رحمه الله ـ: ((أخبر ﷺ في حديث أبى هريرة أن الفأل من الطيرة وهو خيرها فقال: «لا طيرة، وخيرها الفأل» فأبطل الطيرة، وأخبر أن الفأل منها، ولكنه خيرها، فَفَصَل بين الفأل والطيرة لما بينهما من الامتياز والتضاد ونَفْع أحدهما ومضرة الآخر، ونظير هذا منعه من الرقى بالشرك، وإذنه في الرقية إذا لم تكن شركاً، لما فيها من المنفعة الخالية عن المفسدة... فقوله ﷺ: «لا طيرة وخيرها الفأل» ينفي عن الفأل مذهب الطيرة من تأثير أو فعل أو شركة، ويخلِّص الفأل منها. وفي الفرقان بينهما فائدة كبيرة، وهي أن التطير هو التشاؤم من الشيء المرئي أو المسموع، فإذا استعملها الإنسان ـ يعني الطيرة ـ فرجع بها من سفره وامتنع بها مما عزم

---

(1) والفأل بينه النبي ﷺ لما سئل عنه بقوله: «الكلمة الصالحة يسمعها أحدكم». وذلك لأنها تحدث انشراحاً في النفس ونشاطاً في طلب المقصود؛ وليس المراد أن يعتمد عليها ويمضي لأجلها مع نسيان التوكل على الله؛ فإن ذلك من الطيرة. انظر: تيسير العزيز الحميد (ص: 386).

(2) أخرجه البخاري في كتاب الطب، باب: الطيرة (ج34/8) ح (5754)، ومسلم في كتاب السلام (1745/4) ح (2223).

(3) فتح الحميد في شرح التوحيد (1079/3). وانظر: مفتاح دار السعادة (308/3 ـ 312).

(4) مقبول من الثالثة، ووهم من زعم أن له صحبة. [تقريب التهذيب (ص: 282)].

(5) هو: حابس التميمي، له صحبة. انظر: الجرح والتعديل (292/3).

(6) أحمد في المسند (70/5)، والترمذي في العلل (266) ح (486)، والبخاري في الأدب المفرد (ص: 315) برقم (914)، وابن سعد في الطبقات (66/7). وصحح إسناده الألباني في الصحيحة (2576).

(7) فتح الباري (214/10).

(8) الفأل. قال في المفهم (626/5): ((هو أن يسمع الإنسان قولاً حسناً أو يرى شيئاً يستحسنه يرجو منه أن يحصُل له غرضه الذي قصد تحصيله)). انتهى.

(9) غريب الحديث (183/1).

عليه فقد قرع باب الشرك، بل ولجه وبرء من التوكل على الله، وفتح على نفسه باب الخوف والتعلق بغير الله، والتطير مما يراه أو يسمعه، وذلك قاطع له عن مقام ﴿ﭦ ﭧ ﭨ ﭩ ﴾، و﴿ﮔ ﮕ ﮖ﴾ و﴿ﯦ ﯧ □ □ □ □ ﴾، فيصير قلبه متعلقاً بغير الله عبادة وتوكلاً، فيفسد عليه قلبُه وإيمانُه وحالُه، ويبقى هدفاً لسهام الطيرة، ويُساق إليه من كل أَوْب، ويُقيِّض له الشيطان من ذلك ما يُفسِد عليه دينه ودنياه.

وكم من هلك بذلك وخسر الدنيا والآخرة! فأين هذا من الفأل الصالح السار للقلوب، المؤيد للآمال، الفاتح باب الرجاء، المسكِّن للخوف، الرابط للجأش، الباعث على الاستعانة بالله والتوكل عليه، والاستبشار المقوي لأمله، السارِّ لنفسه، فهذا ضد الطيرة؛ فالفأل يُفضي بصاحبه إلى الطاعة والتوحيد، والطيرة تفضي بصاحبها إلى المعصية والشرك[1]، فلهذا استحب الفأل وأبطل الطيرة))[2].

والتطير من الشرك الأصغر المنافي لكمال الإخلاص والتوحيد، والدليل ما جاء عن ابن مسعود مرفوعاً: «الطيرة شرك، الطيرة شرك، وما منا إلا[3] ولكن الله يذهبه بالتوكل»[4].

قال ابن الأثير ـ رحمه الله ـ: ((ليس الكفر بالله، لأنه لو كان كفراً لما ذهب بالتَّوكل[5]))[6].

وممن نصَّ على أنه من الشرك الأصغر أيضاً الإمام محمد بن نصر المروزي في "تعظيم

---

(1) ينظر هنا كلاماً حسناً للشيخ السعدي ـ رحمه الله ـ في توضيح الفرق بين الفأل والطيرة ذكره في باب الطيرة، كتاب القول السديد في مقاصد التوحيد (شرح كتاب التوحيد).

(2) مفتاح دار السعادة (308/3 ـ 312).

(3) قوله (وما منا ولكن) هذا الكلام مدرج من كلام ابن مسعود ـ رضي الله عنه ـ، ولم يُذكر فيه المستثنى والمراد: أي إلا وقد يعتريه التطير وتسبق إلى قلبه الكراهة. انظر: سنن الترمذي (160/4).

(4) أخرجه أحمد في المسند (389/1، 438، 440)، وأبو داود في كتاب الطب باب في الطيرة (230/4)، والترمذي في السير، باب ما جاء في الطيرة (336/5). وقال: حسن صحيح. وابن ماجة في كتاب الطب، باب من كان يعجبه الفأل (1170/2)، والحاكم في المستدرك (17/1) وقال: صحيح، ووافقه الذهبي.

(5) أي لما أذهبه التوكل.

(6) النهاية في غريب الحديث (467/2).

قدر الصلاة"[1].

ووجه أنه من الشرك أن المتطيِّر قد قطع توكله على الله واعتمد على غيره في جلب النفع ودفع الضر. وأيضاً تعلَّق قلبه بأمر موهوم لا حقيقة له، فاستعان به على قضاء حوائجه. وهذا لا شك مخل بالتوحيد، لأن التوحيد عبادة واستعانة كما قال تعالى: ﴿ٺ ٿ ٿ ٹ ﴾، وقال: ﴿ گ گ گ﴾ [هود: 123][2].

يقول ابن القيم ـ رحمه الله ـ: ((...التطير هو التشاؤم من الشيء المرئي أو المسموع، فإذا استعملها الإنسان ـ يعني الطيرة ـ فرجع بها من سفره وامتنع بها مما عزم عليه فقد قرع باب الشرك، بل ولجه وبرء من التوكل على الله، وفتح على نفسه باب الخوف والتعلق بغير الله، والتطير مما يراه أو يسمعه، وذلك قاطع له عن مقام ﴿ٺ ٿ ٿ ٹ ﴾، و ﴿ گ گ گ﴾ و﴿ي ي □ □ □ ﴾، فيصير قلبه متعلقاً بغير الله عبادة وتوكلاً، فيفسد عليه قلبُه وإيمانُه وحالُه، ويبقى هدفاً لسهام الطيرة، ويساق إليه من كل أوب ويقيِّض له الشيطان من ذلك ما يفسد عليه دينه ودنياه، وكم من هلك بذلك وخسر الدنيا والآخرة))[3].

وقال صاحب عون المعبود في سبب كونها من الشرك: ((«الطيرة شرك» أي: لاعتقادهم أن الطيرة تجلب لهم نفعا أو تدفع عنهم ضراً، فإذا عملوا بموجبها فكأنهم أشركوا بالله في ذلك، ويسمى شركا خفياً...

قال القاضي إنما سماها شركاً لأنهم كانوا يرون ما يتشاءمون به سبباً مؤثراً في حصول المكروه. وملاحظة الأسباب في الجملة شرك خفي فكيف إذا انضم إليها جهالة وسوء اعتقاد))[4].

وقد أرشد النبي ﷺ من وقع في قلبه شيء من التطيُّر أن يقول: «اللهم لا خير إلا خيرك ولا طير إلا طيرك ولا إله غيرك»[5]. «اللهم لا يأتي بالحسنات إلا أنت ولا يدفع السيئات إلا

(1) (527/5).

(2) انظر: تيسير العزيز الحميد (ص: 384) والقول المفيد (559/1 ـ 560).

(3) مفتاح دار السعادة (311/3 ـ 312).

(4) عون المعبود (جـ288/10).

(5) تخريجه في الذي قبله.

أنت ولا حول ولا قوة إلا بك»[1].

ومناسبة هذا الدعاء ظاهرة لدفع التطير، وهي أنه لما كان التطيُّر ناشئاً من ضعف التوكل على الله تعالى، وضعف الاستعانة به ناسب أن يؤتى بدعاءٍ يتضمَّن تقوية التوكل والاستعانة بالله ﷻ، فكان هذا الدعاء المشتمل على الاعتراف بربوبية الله ﷻ، وألوهيته؛ فاعتراف العبد بربوبية الله موجب للاستعانة به وحده، واعترافه بالإلهيته موجب للتوكل والاعتماد عليه وحده؛ فإذا استعان العبد بربه وتوكل عليه لم يلتفت إلى شيء سواه في جلب نفعٍ أو في دفعٍ ضرّ.

إذا ثبت هذا، فهنا ثمة مسألة مهمة متعلِّقة بمسألة التطيُّر، وهي إذا تقرَّر أن الطِيَرة شرك، وهي منهي عنها فما توجيه قوله ﷺ: «إنما الشؤم في ثلاثة: في الفرس والمرأة والدَّار»[2]؟

أجاب أهل العلم في توجيه هذا الحديث بأجوبة عِدَّة منها:

1 . أن الحديث على ظاهره أي: أنه مخصص لأحاديث نفي الطيرة، فيكون المعنى: لا طيرة إلا في هذه الثلاث، فالطيرة منتفية ومحرمة إلا في هذه الأشياء الثلاثة فإنها موجودة ومباحة. وإليه ذهب مالك ـ رحمه الله ـ[3].

قال ابن العربي: ((وليس مراده على نحو ما كانت الجاهلية تعتقده في الطيرة؛ فإنها كانت لا تقدم على ما تطيرت به ولا تفعله بوجهٍ بناء على أن الطيرة تضر قطعاً، وإنما يعني بذلك: أن هذه الثلاثة أكثر ما يتشاءم الناس بها لملازمتهم إياها، فمن وقع في نفسه شيء من ذلك فقد أباح الشرع له أن يتركه ويستبدل به غيره مما تطيب به نفسه ويسكِّن خاطره، ولم يلزمه الشرع أن يقيم في موضع يكرهه أو مع امرأة يكرهها بل قد فسح له في ترك ذلك كلِّه، لكن مع اعتقاد أن الله تعالى هو الفعَّال لما يريد، وليس لشيء من هذه الأشياء أثر

---

(1) أخرجه أبو داود في كتاب الطب، باب: في الطيرة (18/4) ح (3919)، والنسائي في عمل اليوم والليلة (293)، والبيهقي في السنن (139/8)، وابن أبي شيبة في المصنف (310/5). والحديث ضعف إسناده الألباني. انظر: ضعيف الجامع (199)، وتحقيق رياض الصالحين (ص: 575).

(2) أخرجه البخاري في كتاب الجهاد والسير، باب ما يذكر من شؤم الفرس (ج285/3) ح (2858)، ومسلم في كتاب السلام (1147/4) ح (2225).

(3) إكمال المعلم (148/7).

في الوجود))[1].

قال الحافظ في ((الفتح))[2]: ((وما أشار إليه ابن العربي في تأويل كلام مالك أولى، وهو نظير الأمر بالفرار من المجذوم مع صحة نفي العدوى، والمراد بذلك حسم المادة وسد الذريعة لئلا يوافق شيء من ذلك القدر فيعتقد من وقع له أن ذلك من العدوى أو من الطيرة فيقع في اعتقاده ما نُهِي عن اعتقاده، فأشير إلى اجتناب مثل ذلك)). انتهى.

2 ـ إنَّما هذا منه ﷺ خبر عن غالب عادة ما يُتشاءَم به لا أنه خبر عن الشرع بجواز ذلك.

هذا الجواب نقله ابن العربي ثم ضعفه بقوله: ((هذا جواب ساقط لأنه ﷺ لم يبعث ليخبر الناس عن معتقداتهم الماضية والحاصلة، وإنما بعث ليعلمهم ما يلزمهم أن يعتقدوه))[3]. انتهى. ووافقه على ذلك الحافظ ابن حجر ـ رحمه الله ـ حيث قال: ((وسياق الأحاديث الصحيحة المتقدم ذكرها يبعد هذا التأويل))[4].

3 ـ أنه جاء في بعض طرق مسلم: «إن يكن الشؤم حقاً»[5]، فهذا لفظ ينافي القطع، ويكون محمله إن يكون الشؤم حقاً فهذه الثلاثة أحق به، بمعنى أن النفوس يقع فيها التشاؤم بهذه أكثر مما يقع بغيرها[6].

3 ـ أن الشؤم هنا على غير المفهوم منه من معنى التطير لكن بمعنى قلة الموافقة وسوء الطباع كما جاء في الحديث الآخر: «سعادة ابن آدم في ثلاثة وشقوة ابن آدم في ثلاثة: فمن سعادته: المرأة الصالحة، والمسكن الواسع، والمركب الصالح، ومن شقاوته: المسكن السوء، والمرأة السوء، والمركب السوء»[7].

---

(1) المفهم (629/5).

(2) (62/6).

(3) المفهم (630/5).

(4) فتح الباري (61/6).

(5) أخرجه مسلم في كتاب السلام (1748/4).

(6) إكمال المعلم بفوائد مسلم (148/7).

(7) أحمد في المسند (168/1)، والطبراني في الكبير (146/1)، والطيالسي في مسنده (210)، والحاكم في المستدرك (157/2) وقال: صحيح الإسناد، وأورد الهيثمي في المجمع (272/4) وقال: رواه أحمد والبزار والطبراني في الكبير والأوسط ورجال أحمد رجال الصحيح. وحسَّن إسناده الألباني كما في صحيح الجامع برقم (3629).

4 . وذهب الخطابي إلى أن هذا استثناء من غير الجنس، ومعناه إبطال مذهب الجاهلية، فكأنه قال: إن كانت لأحدكم دار يكره سكناها أو امرأة يكره صحبتها أو فرس يكره سيره فليفارقه[1].

5 . ومنهم من تأول الشؤم المذكور في الحديث فقال: الشؤم في المرأة سوء خلقها وألاَّ تلد، وفي الفرس أن لا يُغزى عليه، وفي الدار ضيقها وسوء جوارها[2].

6 . وذهب ابن عبد البر إلى احتمال النسخ فقال: ((وقد يحتمل أن يكون قول رسول الله ﷺ «الشؤم في ثلاثة: في الدار والمرأة والفرس» كان في أول الإسلام خبراً عما كانت تعتقده العرب في جاهليتها على ما قالت ((عائشة)) ثم نسخ ذلك وأبطله القرآن[3] والسنن))[4]. انتهى.

وقد تُعقِب بأن القول بالنسخ لا يثبت بالاحتمال، لا سيما مع إمكان الجمع، ولا سيما وقد ورد في نفس الخبر نفي التطير ثم إثباته في الأشياء المذكورة[5].

هذه أهم مسالك العلماء في توجيه هذا الحديث.

والذي يظهر . والله أعلم . أن هذا الحديث لا مدخل له في التشاؤم الممنوع بل هو من التشاؤم الفطري الذي يعتري بعض النفوس لما يظهر لها من الشر الذي تدعو الفطرة إلى اجتنابه؛ كالخوف الطبعي من شر هامة ونحوها. ومثل هذا كما أن الفطرة تحتمله ويكون فيها، فإن الشرع يحتمله ويبيحه ولا حرج فيه عنده، وليس ذلك لأمر متوقع في المستقبل كما هو الشأن في التشاؤم الممنوع بل هو شر قائم حاصل، معلوم غير موهوم؛ فالمرأة إذا كانت سيئة الخلق . مثلاً . أو لا تلد فقد أباح الشرع لزوجها أن يفارقها ويستبدلها بغيرها مما تطيب به نفسه ويسكن به خاطره، ولم يلزمه الشارع أن يقيم مع امرأةٍ يكرهها. وكذلك الدار إذا كرهها صاحبها لضيقها، أو لسوء جوارها، فإن الشرع قد أباح لصاحبها أن يستبدلها بغيرها مما تطيب به نفسُه ويسكن به خاطرُه، ولم يلزمه الشارع أن يقيم في موضع

(1) فتح الباري (62/6)، وانظر: معالم السنن (236/4).

(2) انظر: معالم السنن (236/4)، والتمهيد لابن عبد البر (279/9)، والمفهم (631/5).

(3) يشير إلى قوله تعالى: ﴿ے ۓ ۓ ﮪ ﮫ ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ﮱ ﯓ﴾ [الحديد: 22]. انظر: التمهيد (289/9)، وعمدة القارئ (150/14).

(4) التمهيد (290/9).

(5) انظر: فتح الباري (62/6).

هو يكرهه. وكذلك الفرس؛ فإذا كرهه صاحبه لجموحٍ فيه، أو نحوه فله أن يفارقه. فالنفوس تخاف من الشر وتسعى لدفعه، ولذا شُرِع لها الاستخارة[1]. والشؤم بهذا المعنى مستعمل في كلام أهل العلم، ومن ذلك قولهم: إن المعاصي شؤم على أصحابها، وهذا من شؤم المعصية. ولعل هذا مراد من قال من أهل العلم: إن الحديث على ظاهره، وهو قريب من كلام ابن العربي المتقدم[2] في تأويل كلام الإمام مالك . رحمه الله .، وهو الذي ترجح في نظري والعلم عند الله تعالى.

3 . لبس الحلقة والخيط ونحوهما لرفع البلاء أو دفعه ((إن لم يعتقد أنها ترفع أو تدفع بذاتها)).

لبس الحلقة والخيط على هذا الوجه من الشرك الأصغر، والدليل ما جاء عن حذيفة ﷺ أنه رأى رجلاً في يده خيط من الحمى، فقطعه وتلا قوله تعالى: ﴿ڤ ڤ ڤ ڤ ڤ ڤ ڤ﴾ [يوسف: 106][3].

قال الشيخ محمد بن عبد الوهاب . رحمه الله .: ((تلاوة حذيفة الآية دليل على أن الصحابة يستدلون بالآيات التي في الشرك الأكبر على الأصغر))[4].

وقال الشيخ عبد الرحمن بن حسن . رحمه الله .: ((ففيه: صحة الاستدلال على الشرك الأصغر بما أنزل الله في الشرك الأكبر؛ لشمول الآية له، ودخوله في مسمى الشرك))[5]. انتهى.

ووجه كونه من الشرك الأصغر أنه علَّق قلبه بسبب لم يجعله الله سبباً لا شرعاً ولا قدراً؛ لأن إثبات أن هذا سبب لا بد أن يكون؛ إما من جهة الشرع؛ وإما من جهة التجربة

---

(1) الاستخارة: معنى الاستخارة سؤال إعطاء الخير من الأمرين، وهي مشروعة كما في الصحيح (جـ64/2) (1162) عن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما قال: كان رسول الله ﷺ يعلمنا الاستخارة في الأمور كما يعلمنا السورة من القرآن يقول: ثم ساق الحديث. وانظر: مشارق الأنوار (249/1).

(2) في (ص: 547).

(3) أخرجه ابن أبي حاتم في التفسير (2208/7)، وابن أبي شيبة في المصنف (35/5)، وأورده ابن كثير في تفسيره (495/2) ولفظه عن حماد بن سلمة عن عاصم بن أبي النجود عن عروة، قال: «دخل حذيفة على مريض فرأى في عضده سيراً فقطعه أو انتزعه، ثم قال: ﴿ڤ ڤ ڤ ڤ ڤ ڤ ڤ﴾)).

(4) كتاب التوحيد مع شرحه فتح المجيد (ص: 164).

(5) فتح المجيد (ص: 163).

الظاهرة، مثل دواء الطبيب، ومثل الانتفاع ببعض الأسباب التي فيها الانتفاع ظاهراً. أما لبس الحلقة فهو لم يأذن به الله، فلا يكون سبباً شرعياً، وكذلك من جهة التجربة فهو ليس سبباً، لأنه لا يُمْكِن أن يُثْبَت ذلك على وجه الظهور، وإنما هو اعتقاد من الملابس لتلك الحلقة أو الخيط فقد يوافق القدر فيُشفى أو يبقى قلبه معلقاً بأنها تدفع عنه[1].

أما لو اعتقد أن لبس الخيط أو الحلقة يرفع أو يدفع بذاته دون أمر الله فهو شرك أكبر، لأنه نَوْعُ تشريكٍ في صفات الربوبية[2].

ومما يلحق بلبس الخيط والحلقة أيضاً تعليق التمائم. والدليل على أنها من الشرك قوله ﷺ: «إن الرُّقى والتمائم والتّولة شرك»[3]، ووجه كونها من الشرك: ((أن الإنسان إذا علقها تعلق قلبه بها، ونسي القراءة المشروعة والتعوذات المشروعة، بل وربما تعلق قلبه بها تعلّقاً تامّاً ينسى به الخالق))[4]، فيكون شركاً أكبر. وأيضاً فلمظنة ما يصحبها من اعتقاد أن لغير الله تأثيراً في الشفاء من الداء[5].

أما إذا كان المعلَّق من القرآن فقد اختلف السلف في حكمه، فمنهم من أجازه، ومنهم من حرَّمه[6]، وهو إلى التحريم أقرب؛ لعموم الحديث، ولما فيه من امتهان القرآن، ولأنه وسيلة إلى تعليق محرَّم وهو تعليق غير القرآن[7].

المقصد الثالث: حكم الشرك الأصغر.

---

(1) انظر: التمهيد على كتاب التوحيد (ص: 93 . 94).

(2) انظر: القول المفيد (171/1).

(3) أخرجه أبو داود في كتاب الطب، باب: ما جاء في العين (9/4) (3883)، وابن ماجة في كتاب الطب، باب: تعليق التمائم (1166/2) ح (3530)، وأبو يعلى في المسند (133/9)، والبيهقي في السنن (350/9)، والطبراني في الكبير (174/9)، وابن حبان في صحيحه (456/13). والحديث صححه الألباني كما في الصحيحة برقم (331).

(4) من فتاوى الشيخ ابن عثيمين ضمن مسائل في العقيدة لأصحاب الفضيلة: ابن باز، والعثيمين، والألباني، وعبد الرزاق عفيفي، جمع أبي مالك محمد بن عبد الوهاب (ص: 46 . 47).

(5) انظر: الدر النضيد في إخلاص كلمة التوحيد (ص: 33).

(6) انظر: تيسير العزيز الحميد (ص: 137).

(7) انظر: التمهيد لشرح كتاب التوحيد (ص: 115 . 116).

الشرك الأصغر حكمه أنه أكبر من كل كبيرة[1]، ويدل لذلك قول ابن مسعود ﷺ: ((لأن أحلف بالله كاذباً أحبُّ إليَّ من أن أحلف بغيره صادقاً))[2].

قال الشيخ سليمان آل الشيخ: ((وفيه دليل على أن الشرك الأصغر أكبر من الكبائر))[3].

ولعل وجه ذلك ما جاء عن شيخ الإسلام ـ رحمه الله ـ من أن الحلف بالله توحيد والحلف بغيره شرك، وإن قُدِّر الصدق في الحلف بغير الله فحسنة التوحيد أعظم من حسنة الصدق وسيئة الكذب أسهل من سيئة الشرك[4].

أو يقال: أن الذنب الذي يوصف بأنه شرك أعظم من الذنب الذي لا يوصف بأنه شرك.

ومن الوجوه أيضاً: أن الشرك الأصغر من الكبائر الاعتقادية[5]، وجنس الكبائر الاعتقادية أعظم من جنس الكبائر العملية[6].

فإذا ثبت أن الشرك الأصغر أكبر من كل كبيرة عملية فههنا مسألة، وهي هل يُلحَق بالكبائر[7] فيكون داخلاً تحت المشيئة أو لا يُلحَق فلا يدخل تحت المشيئة؟

هذه المسألة اختلف فيها أهل العلم على قولين:

الأول: أن هذا الشرك ليس داخلاً تحت المشيئة فلا يغفره الله ﷻ، وهو اختيار شيخ

---

(1) أي دون الشرك الأكبر، لأن الشرك الأكبر يوصف أيضاً بأنه من الكبائر كما في الحديث «أكبر الكبائر الشرك بالله». أخرجه الترمذي في جامعه (236/5)، وأحمد في المسند (495/3)، والبيهقي في الشعب (271/1). وهو يروى أيضاً من كلام ابن عباس.

(2) أخرجه عبد الرزاق في مصنفه (469/8) برقم (15929)، والطبراني في الكبير ـ حديث رقم (8902). قال الهيثمي في مجمع الزوائد (177/4): رواه الطبراني في الكبير ورجاله رجال الثقات. وقال الألباني في إرواء الغليل (192/8): إسناده صحيح على شرط الشيخين.

(3) تيسير العزيز الحميد (ص: 530). وانظر: الدرر السنية (308/2).

(4) نقلاً عن تيسير العزيز الحميد (621/4). وهو بنحوه في الفتاوى الكبرى (621/4)، وانظر: مجموع الفتاوى (81/1).

(5) هذا باعتبار الغالب؛ لأن من الشرك الأصغر ما يكون بالألفاظ كالحلف بغير الله.

(6) انظر: التمهيد لشرح كتاب التوحيد (ص: 606 ـ 607).

(7) المقصود بالكبائر هنا الذنوب دون الشرك.

الإسلام . رحمه الله .[1]. وتبعه عليه جمع من المحققين، منهم الشيخ عبد الرحمن بن حسن آل الشيخ كما في قرة عيون الموحدين[2]، والشيخ عبد الله أبا بطين كما في الدرر السنية[3]، وعبد الرحمن بن قاسم كما في حاشيته على كتاب التوحيد[4]. واستدَلّوا له بعموم قوله تعالى: ﴿ڭ ڭ ۇ ۇ ۆ ۆ ۈ ۈ ۇٴ ۋ ۋ ۅ ۅ﴾ [النساء: 48].

ووجه الدلالة من الآية أن قوله: ﴿ ۆ ۈ ۈ ﴾ مصدر مؤوَّل، فيكون المعنى: أن الله لا يغفر شركاً به، أو أن الله لا يغفر إشراكاً به. وشِركاً نكرة في سياق النفي فتفيد عموم الشرك الأكبر والأصغر[5].

واستدلوا من السنة بعموم قوله ﷺ: «من مات لا يشرك بالله شيئاً دخل الجنة ومن مات يشرك بالله شيئاً دخل النار»[6].

ووجه الاستشهاد من الحديث أن كلمة ((شيئاً)) نكرة في سياق النفي فتعم نوعي الشرك؛ الأكبر والأصغر؛ والمعنى من مات على شركٍ أكبر أو أصغر لم يتب منه دخل النار، ودخول النار ينافي المغفرة[7].

ولأن الشرك الأصغر داخل في مسمَّى الشرك الأكبر، والدليل أن الصحابة كانوا يستدلون بالآيات التي في الشرك الأكبر على الأصغر، ويشهد لذلك ما جاء عن حذيفة رضي الله عنه أنه رأى رجلاً في يده خيط من الحمى، فقطعه وتلا قوله تعالى: ﴿ڤ ڤ ڤ ڦ ڦ ڦ ڦ﴾ [يوسف: 106][8].

قال الشيخ محمد بن عبد الوهاب . رحمه الله .: ((تلاوة حذيفة الآية دليل على أن

---

(1) تلخيص الاستغاثة (301/1)، وجامع رسائل شيخ الإسلام ابن تيمية (254/2).

(2) (ص: 34).

(3) (388/10).

(4) (ص: 53).

(5) انظر: القول المفيد (214/2)، والتمهيد على كتاب التوحيد (ص: 45 . 47).

(6) أخرجه مسلم في كتاب الإيمان (94/1) ح (93) من حديث جابر رضي الله عنه.

(7) انظر: حاشية ابن قاسم النجدي على كتاب التوحيد (ص: 52 . 53).

(8) أخرجه ابن أبي حاتم في التفسير (2208/7)، وابن أبي شيبة في المصنف (35/5)، وأورده ابن كثير في تفسيره (495/2) ولفظه عن حماد بن سلمة عن عاصم بن أبي النجود عن عروة، قال: «دخل حذيفة على مريض فرأى في عضده سيراً فقطعه أو انتزعه، ثم قال: ﴿ڤ ڤ ڤ ڦ ڦ ڦ ڦ﴾)).

الصحابة يستدلون بالآيات التي في الشرك الأكبر على الأصغر))[1].

وقال الشيخ عبد الرحمن بن حسن ـ رحمه الله ـ: ((ففيه: صحة الاستدلال على الشرك الأصغر بما أنزل الله في الشرك الأكبر؛ لشمول الآية له، ودخوله في مسمى الشرك))[2]. انتهى.

القول الثاني: أن الشرك الأصغر يكون داخلاً تحت المشيئة كسائر الكبائر، وهو مذهب الجمهور، واستدلوا عليه بحديث عبادة بن الصامت ﭬ قال: كنا عند النبي ﷺ فقال: «بايعوني على أن لا تشركوا بالله شيئاً ولا تسرقوا ولا تزنوا ولا تقتلوا أولادكم ولا تأتوا ببهتان تفترونه بين أيديكم وأرجلكم ولا تعصوا في معروف، فمن وفَّى منكم فأجره على الله، ومن أصاب من ذلك شيئاً فعوقب في الدنيا فهو كفارة له، ومن أصاب من ذلك شيئاً ثم ستره الله، فهو إلى الله إن شاء عفا عنه، وإن شاء عاقبه فبايعناه على ذلك»[3].

ووجه الاستشهاد بالحديث ظاهر على دخول الشرك الأصغر تحت المغفرة؛ قالوا: أن قوله ﷺ: «ومن أصاب من ذلك شيئاً فستره الله فهو إلى الله إن شاء عذبه وإن شاء غفر له» يدخل فيه الشرك؛ فيكون داخلاً تحت المشيئة، ويكون المراد به الشرك الأصغر، لأن الشرك الأكبر لا يدخل تحت المشيئة بالإجماع.

قال الطِيبي: ((الحق أن المراد بالشرك ـ يعني في هذا الحديث ـ الشرك الأصغر وهو الرياء، ويدل عليه تنكير شيئاً أي: شركاً أياً ما كان))[4].

وأجيب بأن ذلك مقيد بالآية: ﴿ﮡ ﮢ ﮣ ﮤ ﮥ ﮦ ﮧ ﮨ ﮩ ﮪ ﮫ ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ﴾ [النساء: 48]، وبالإجماع على أن من مات مشركاً دخل النار[5].

وأجاب أصحاب القول الثاني عن استدلال أصحاب القول الأول بعموم قوله تعالى: ﴿ﮡ ﮢ ﮣ ﮤ ﮥ ﮦ ﮧ ﮨ ﮩ ﮪ ﮫ ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ﴾: بأن هذا العموم مراد به الخصوص، وهو الشرك الأكبر.

---

(1) كتاب التوحيد مع شرحه فتح المجيد (ص: 164).

(2) فتح المجيد (ص: 163).

(3) أخرجه البخاري في كتاب الإيمان (جـ12/1) ح (18).

(4) فتح الباري (84/1).

(5) انظر: التمهيد لابن عبد البر (298/23).

قالوا: ومما يدل على ذلك أن هذا اللفظ ورد في مواضع أخرى مراداً به الشرك الأكبر بالإجماع فيُحمل عليها، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿ڦ ڄ ڄ ڄ ڄ ڃ ڃ ڃ ڃ چ چ چ چ ڇ ڇ ڇ ڇ ڍ ڍ ڌ ڌ ڎ ڎ ڈ ڈ ژ﴾ [المائدة: 72]، فقوله في الآية: ﴿ڇ﴾ هو أيضاً فعل داخل في سياق الشرط، فيكون عامًّا، ولا يدخل فيه الشرك الأصغر بالإجماع، لأن تحريم الجنة والتخليد فيها إنما هو لأهل الموت على الشرك الأكبر.

ومن ذلك أيضاً قوله تعالى: ﴿ڀ ڀ ڀ ڀ ٺ ٺ ٺ ٺ ٿ ٿ ٿ ٿ ٹ ٹ ٹ ٹ﴾ [الحج: 31] فهي أيضاً في الشرك الأكبر[1].

ثم القائلون بأن الشرك الأصغر لا يُغفر اختلفوا هل يدخل تحت الموازنة ـ أي بين الحسنات والسيئات، فإذا رجحت الحسنات على السيئات لم يعذَّب صاحبه ـ أو لا يدخل؟ فذهب البعض إلى أنه يدخل، ومن هؤلاء الشيخ عبد الرحمن بن حسن آل الشيخ كما في «قرة عيون الموحدين»[2]، واختاره الشيخ عبد الرحمن بن قاسم كما في حاشيته على كتاب التوحيد[3].

وذهب آخرون إلى أنه لا يدخل. قال شيخ الإسلام: «وقد يقال الشرك لا يغفر منه شيء لا أكبر و لا أصغر على مقتضى عموم القرآن، وإن كان صاحب الشرك الأصغر يموت مسلماً لكن شركه لا يغفر له بل يعاقب عليه، وإن دخل بعد ذلك الجنة»[4]. انتهى.

قلت: ووجه ذلك ـ والله أعلم ـ لأن الموازنة بين الحسنات والسيئات تقتضي المغفرة لمن رجحت حسناته على سيئاته.

المقصد الرابع: الفرق بين الشرك الأكبر والشرك الأصغر.

1 ـ الشرك الأكبر ناقض لشرط الإخلاص بخلاف الشرك الأصغر فإنه لا ينقض شرط الإخلاص، وإنما ينافي كمال الإخلاص الواجب[5].

---

(1) انظر: التمهيد على كتاب التوحيد (ص: 46 ـ 47).

(2) (ص: 34).

(3) (ص: 53).

(4) تلخيص الاستغاثة (301/1).

(5) انظر: أعلام السنة المنشورة (ص: 50).

2 . الشرك الأكبر محبط للأعمال مبطل لثوابها إذا مات عليه الإنسان، واختلفوا في من يتوب هل يعود إليه ثواب عمله. وسيأتي تحقيق هذه المسألة . إن شاء الله تعالى . عند الكلام على أحكام الرِّدة في شرط الانقياد.

وأما الشرك الأصغر فلا يحبط جميع الأعمال، ولكن قد يحبط بعض الأعمال؛ كالرياء فإنه يحبط العمل المراءى فيه، وكمن يريد بعمل الآخرة الدنيا إذا صدر من مؤمن فإنه يحبط ذلك العمل ولا يتعدَّاه إلى غيره.

3 . الشرك الأكبر صاحبه يخلد في النار إذا مات عليه بخلاف الأصغر فصاحبه وإن عذب فلا يخلد في النار.

4 . الشرك الأكبر موجب لأحكام الردة . إذا صدر من مسلم . بخلاف الأصغر فصاحبه لا يخرج عن دائرة الإسلام؛ لأنه من جملة الكبائر.

5 . الشرك الأكبر يوجب العداوة الخالصة، والبراءة الكاملة من صاحبه. وأما الشرك الأصغر فلا يمنع الموالاة مطلقاً، بل صاحبه يحب ويوالى على قدر ما فيه من إيمان، ويبغض بقدر ما فيه من عصيان.

6 . أن الشرك الأكبر يفوت معه مطلق الأمن والاهتداء، وأما الشرك الأصغر فيفوت معه الأمن والاهتداء المطلق، فالاهتداء التام والأمن التام لا يكون إلا من أتى بالتوحيد الكامل.

7 . الشرك الأكبر لا يجتمع مع الإسلام ألبتة، والشرك الأصغر يجتمع مع الإسلام[1].

المقصد الخامس: الصور التي ينقلب الشرك الأصغر فيها شركاً أكبر.

أفراد الشرك الأصغر تنقلب فتصير شركاً أكبر فيكون ناقضاً لأصل الإخلاص والتوحيد، وذلك في صور متعددة، تقدمت الإشارة إلى بعضها، ومن هذه الصور ما يلي:

1 . الحلف بغير الله إذا اعتقد الحالف أن المحلوف به مساوٍ لله تعالى في التعظيم والعظمة.

2 . الرياء إذا حصل في أصل الإيمان، أو كان متمحِّضاً لأجل الناس؛ كرياء الإخلاص[2].

3 . التطير إذا اعتقد المتطيِّر القدرة في المتطيَّر به في جلب النفع أو دفع الضر.

---

(1) انظر: عقيدة التوحيد للفوزان (103 . 104)، والمدخل لدراسة العقيدة (ص: 182)، وسبيل الرشاد (ص: 451).

(2) رياء الإخلاص تقدم التعريف به في كلام القرافي المنقول (ص: 585).

6 . لبس الحلقة والخيط لرفع البلاء أو دفعه مع اعتقاد التأثير الذاتي فيهما دون أمر الله تعالى.

7 . قول الرجل: ((ما شاء الله وشئت)) إذا صاحبه اعتقاد أن مشيئة العبد كمشيئة الله تعالى.

8 . الاستسقاء بالأنواء إذا صاحبه اعتقاد أن النوء يفعل بنفسه.

9 . التسمِّي بملك الأملاك وقاضي القضاة إذا اعتقد أنه كذلك.

10 . الاعتماد على الأسباب واعتقاد الفاعلية فيها.

11 . تعبيد غير الله(1) مع اعتقاد أنه كذلك(2).

وبهذا تتبين خطورة الشرك بنوعيه: الأكبر والأصغر، وأن الشرك الأصغر قد يترقى فيصير شركاً أكبر فينافي أصل الإخلاص، ولذا فالواجب على المسلم أن يبتعد عن الشرك الأصغر، ويخافه ويسعى في دفعه متى عَرَض إليه. ومن أنفع الأدوية الرافعة لهذا الشرك بعد الإخلاص الدعاء المأثور عن النبي ﷺ: «اللهم إني أعوذ بك أن أشرك بك وأنا أعلم وأستغفرك لما لا أعلم»(3)؛ ((تقوله ثلاث مرات)).

وفيه أن النبي ﷺ علمه لبعض أصحابه، وقال: «إذا قلته ذهب عنك قليله وكثيره»(4). اللهم أعذنا من الشرك واعصمنا من الكفر.

وبهذا ينتهي الكلام عن شرط الإخلاص. ويليه شرط الصدق.

---

(1) كتسمية عبد النبي، وعبد الرسول، وعبد الحارث ونحو ذلك.

(2) أما إذا كان لمجرَّد تسميةٍ لم يقصد حقيقتها فهو شرك أصغر كما نص على ذلك الشيخ محمد بن عبد الوهاب . رحمه الله . في مسائله على باب قول الله تعالى: ﴿ ﮐ ﮑ ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﴾ [الأعراف: 190]. انظر: كتاب التوحيد ضمن مؤلفات الشيخ الإمام محمد بن عبد الوهاب، القسم الأول، العقيدة والآداب الإسلامية (ص: 123).

(3) أخرجه أحمد في المسند (403/4)، والنسائي في عمل اليوم والليلة (251/1) برقم (286)، والبخاري في الأدب المفرد (250/1)، وأبو يعلى في المسند (60/1)، والضياء في المختارة (150/1). وأورده الهيثمي في المجمع (جـ223/10) وقال: ((رواه أحمد والطبراني في الكبير والأوسط ورجال أحمد رجال الصحيح غير أبي علي ووثقه ابن حبان)). انتهى. والحديث صحح إسناده الألباني كما في صحيح الجامع (3731)، والأدب المفرد (716).

(4) تخريجه في الذي قبله.

الباب الرابع: شرطا المحبة والكفر بالطاغوت.

وتحته فصلان:

الفصل الأول: شرط المحبة لما دلت عليه.

الفصل الثاني: شرط الكفر بالطاغوت.

الفصل الأول: شرط المحبة لما دلت عليه.

وتحته تمهيد وثمانية مباحث:

المبحث الأول: تعريف المحبة.

المبحث الثاني: حدُّ المحبة التي هي شرط في شهادة أن لا إله إلا الله.

المبحث الثالث: شروط المحبة الصادقة وعلاماتها.

المبحث الرابع: الأدلة على كون المحبة من شروط شهادة أن لا إله إلا الله.

المبحث الخامس: أقوال أهل العلم في اعتبار المحبة شرطاً لصحة الشهادة.

المبحث السادس: زيادة المحبة وأثرها في تكميل شهادة أن لا إله إلا الله.

المبحث السابع: المخالفون في شرط المحبة.

المبحث الثامن: ما ينافي شرط المحبة.

الفصل الأول
شرط المحبة لما دلت عليه لا إله إلا الله

تمهيد

محبة لا إله إلا الله هي قوت القلوب ونعيم الأرواح وبهجة النفوس وقرَّة العيون وأعلى نعيم الدنيا والآخرة لكونها متضمِّنةً لمحبة المعبود بالحقِّ ـ سبحانه وتعالى ـ ومحبةَ عبادته[1].

والمحبة هي حقيقة لا إله إلا الله.

ووجه ذلك كما قال ابن القيم: ((فإن الإله هو الذي تألهه القلوب، أي تحبه وتذل له، وأصل التألُّه التعبَّد، والتعبد آخر مراتب الحب. يقال: عبده الحب وتيَّمه، إذا ملكه وذلله لمحبوبه؛ فالمحبة حقيقة العبودية))[2].

والكلام عن شرط المحبة سيكون تحت المباحث التالية:

---

(1) انظر: مدارج السالكين (23/3).

(2) مدارج السالكين (26/3).

المبحث الأول: تعريف المحبة.

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: تعريف المحبة في اللغة.

المحبة مأخوذة من الحُبّ، وهو نقيض البغض. تقول أحببتُ الشيء، فأنا مُحِبّ، وهو مُحَبّ[1].

وهي في اللغة مشتقة من الفعل ((حَبَب)). وهو يدل على خمسة معانٍ:

((**أحدها**: الصفاء والبياض. ومنه قولهم لصفاء بياض الأسنان ونضارتها: حَبَبُ الأسنان[2].

الثاني: العلو والظهور. ومنه حَبَب الماء وحُبَابه، وهو ما يعلوه عند المطر الشديد. وحَبَب الكأس منه.

الثالث: اللزوم والثبات، ومنه حَبَّ البعيرُ، وأَحَبَّ إذا برك ولم يقم. قال الشاعر:

حلَّـــت عليـــه بـــالفلاة ضـــربا ضَرْبَ بعير السوء إذْ أَحبَّا[3].

الرابع: اللب. ومنه حبَّة القلب، للُبِّه وداخله. ومنه الحبَّة لواحدة الحبوب إذ هي أصل الشيء ومادته وقوامه.

الخامس: الحفظ والإمساك، ومنه حِبُّ الماء للوعاء الذي يحفظ فيه ويمسكه، وفيه معنى الثبوت أيضاً.

ولا ريب أن هذه الخمسة من لوازم المحبة؛ فإنها ـ أي المحبة ـ صفاء المودة، وهيجان إرادات القلب للمحبوب، وعلوها وظهورها منه؛ لتعلُّقها بالمحبوب المراد، وثبوت إرادة القلب للمحبوب ولزومها لزوماً لا تفارقه، ولإعطاء المحب محبوبه لبَّه وأشرفَ ما عنده وهو قلبه، واجتماع عزماته وإرداته وهمومه على محبوبه؛ فاجتمعت فيها المعاني الخمسة))[4].

---

(1) تهذيب اللغة للأزهري (8/4).

(2) ومنه قول طرفة بن العبد:

وإذا تضـــــحك تُبـــــدي حَبَبـــــا كرُضـــاب المســـك بالمـــاء الخَصِـــر

أي البارد. (ديوان طرفة بن العبد ص: 52).

(3) أحبا: أي توقف عن السير وبرك. والبيت أورده ابن فارس في معجم مقاييس اللغة (27/2).

(4) مدارج السالكين (3/9 ـ 10). وانظر: تهذيب اللغة للأزهري (4/7 ـ 12)، ولسان العرب (6/3) مادة (حبب).

وكذا محبة هذه الكلمة؛ فلا بد أن تكون صافيةً من كدر الأغيار[1]، خالصةً للواحد القهّار، ظاهرةً على الجوارح والأقوال[2]، ثابتةً في القلب لا تفارقه بحال.

المطلب الثاني: تعريف المحبة اصطلاحاً.

لم يصطلح أهل العلم على تعريفٍ للمحبة، ولكن تداول أهل العلم تعريفها بألفاظٍ متباينة، يجتمع بعضها على معنىً، وبعضها على معنىً آخر. ولعلَّ العلة في ذلك ما قاله ابن القيم ـ رحمه الله ـ: من أن[3] ((الشيء إذا كان في الأمور الوجدانية الذوقية التي إنما تعلم بآثارها وعلاماتها، وكان مما يقع فيه التفاوت بالشَّدة والضعف، وكان له لوازم وآثار وعلامات متعددة، اختلفت العبارات عنه بحسب اختلاف هذه الأشياء، وهذا شأن المحبة، فإنها ليست بحقيقة معانيها تُرى بالأبصار فيشترك الواصفون لها في الصفة، وهي في نفسها متفاوتة أعظم تفاوت، كما بين العلاقة التي هي تعلق القلب بالمحبوب، والخلة التي هي أعلى مراتب الحب، وبينهما درجات متفاوتة تفاوتاً لا ينحصر، ولها آثار توجبها، وعلامات تدل عليها، فكل أدرك بعض علاماتها فعبر بحسب ما أدركه، وهي وراء ذلك كله، ليس اسمها كمسماها، ولا لفظها مبين لمعناها، وكذلك اسم المصيبة والبلية والشدة والألم، إنما تدل أسماؤها عليها نوع دلالة لا تكشف حقيقتها، ولا تعلم حقيقتها إلا بذوقها ووجودها، وفرق بين الذوق والوجود وبين التصور والعلم، فالحدود والرسوم التي قيلت في المحبة صحيحة، غير وافية بحقيقتها، بل هي إشارات وعلامات وتنبيهات))[4]. انتهى.

ومما قاله أهل العلم في تعريف المحبة:

((ميلك للشيء بكليتك، ثم إيثارك له على نفسك وروحك ومالك، ثم موافقتك له سراً وجهراً، ثم علمك بتقصيرك في حبِّه))[5].

هذا التعريف للحارث المحاسبي[6]، وهو تعريف للمحبة بلوازمها وأحكامها.

---

(1) أي لا تخالطها محبة مع الله.

(2) إشارة إلى متابعة النبي ﷺ بالأقوال والأفعال، لأن ذلك هو دليل محبة الله تعالى كما قال تعالى في آية المحنة: ﴿ڤ ڤ ڤ ڦ ڦ ڦ ڦ﴾ [آل عمران: 31].

(3) ليس من كلام ابن القيم، وأضفته للسياق.

(4) طريق الهجرتين (ص: 440).

(5) مدارج السالكين (14/3).

(6) هو: الزاهد العارف شيخ الصوفية أبو عبد الله الحارث بن أسد البغدادي المحاسبي صاحب التصانيف الزهدية، يروي عن يزيد بن هارون يسيراً. روى عنه جماعة منهم ابن مسروق وأحمد بن القاسم والجنيد. قال الخطيب: له =

وجاء في تعريفها أيضاً: ((أن تحب ما أحب الله وتبغض ما أبغض الله، وتفعل الخير لله، وترفض كل ما يشغل عن الله، وأن لا تخاف في الله لومة لائم، مع العطف للمؤمنين والغلظة على الكافرين، واتباع سنة رسول الله ﷺ في الدين))[1].

وهذا تعريف ذي النون المصري[2] لما سُئل عن المحبة.

ومما جاء في تعريف المحبة أيضاً: ((توحيد المحبوب بخالص الإرادة وصدق الطلب))[3]. أي توحيده بالإخلاص والصدق، وذلك من شروط المحبة التي هي حقيقة لا إله إلا الله كما تقدم.

ومما قاله أيضاً أهل العلم في تعريفها: ((سقوط كل محبة من القلب إلا محبة الحبيب))[4].

وهذا التعريف لمحمد بن الفضل[5]. ومراده توحيد المحبوب بالمحبة[6].

وجاء أيضاً في تعريفها: ((موافقة الحبيب في المشهد والمغيب))[7].

وهذا حكم من أحكام المحبة وأثر من آثارها.

ومما قيل في تعريفها أيضاً: ((تعلّق القلب بالمحبوب، ولزوم الحب للقلب، فلا تنفك عنه، تقتضي من صاحبها الانكفاف عما يكره الحبيب، والمبادرة إلى ما يرضيه، بقلب منشرح وصدر رحيب، فإن تكلَّم تكلَّم بالله، وإن سكت سكتَ لله، وإن تحرَّك فللَّه، وإن سكن فله))[8].

= كتب كثيرة في الزهد وأصول الديانة والرد على المعتزلة والرافضة. وقال ابن الأعرابي: تفقه الحارث وكتب الحديث وعرف مذاهب النساك، وكان من العلم بموضع إلا أنه تكلم في مسألة اللفظ ومسألة الإيمان. وقيل هجره أحمد فاختفى مدة. توفي سنة ثلاث وأربعين ومئتين. [سير أعلام النبلاء (110/12 ـ 112)].

(1) رواه البيهقي في شعب الإيمان (369/1) بإسناده إلى ذي النون المصري.

(2) هو: ذو النون المصري الزاهد العارف، اسمه ثوبان بن إبراهيم، ويقال الفيض بن أحمد. ويقال كنيته أبو الفيض، ويقال أبو الفياض. قال الدار قطني روى عن مالك أحاديث فيها نظر. وكان عالماً فصيحاً حكيماً أصله من النوبة، مات سنة خمس وأربعين ومائتين. انظر: حلية الأولياء (ج9/331 ـ 332)، وميزان الاعتدال (53/3).

(3) مدارج السالكين (13/3).

(4) نفس المصدر (13/3).

(5) لم أجد له ترجمة.

(6) مدارج السالكين (13/3).

(7) نفس المصدر (11/3).

(8) المجموعة الكاملة لمؤلفات السعدي (173/1/4).

هذا التعريف للشيخ السَّعدي ـ رحمه الله ـ، وهو جامع للتعاريف السابقة قبله، ولذا فهو من أجمع ما قيل فيها[1].

فنخلص من هذه التعاريف إلى أن المحبة هي: ((ميل القلب إلى المحبوب وتعلُّقه به، ومن ثم إيثار مرضاته والجد في تحصيلها بكل وسيلة وطريق)) [2].

وأما محبة شهادة أن لا إله إلا الله فالمراد بها ميل القلب ومودته للإله إلا الله ورغبته إليها، ولما اقتضته ودلت عليه من الأقوال والأفعال المحقِّقة لها، المنافية لضدِّها. ومن ذلك: أن يكون الله ورسوله أحبَّ إليه مما سواهما، والمحبة في الله ولله لأهلها العاملين بها الملتزمين بشروطها، وبغض ما ناقض ذلك[3].

وهذه المحبة يعبِّر عنها بعض أهل العلم بالمحبة الخاصة، أي: التي لا تصلح إلا لله وحده، لكونها محبة العبادة المستلزمة للذل والخضوع والتعظيم وكمال الطاعة والإيثار على الغير، وذلك لا يصلح إلا لله وحده[4].

وهي بهذا المعنى مرادفة لمحبة الله تعالى المقتضية لمحبة نبيه ﷺ ودينه دين الإسلام. ووجه ذلك؛ فإن لا إله إلا الله معناها ـ كما تقدم ـ لا مألوه بحقٍّ إلا الله، والمألوه هو المعبود، والعبادة معناها كمال الحب مع كمال الذل، فهي متضمنة لمعنى المحبة.

يقول شيخ الإسلام: ((بل لا شيء يستحق أن يحب لذاته محبة مطلقة إلا الله وحده، وهذا من معنى كونه معبوداً؛ فحيث جاء القرآن بالأمر بالعبادة والثناء على أهلها أو على المنيبين إلى الله، والتوابين إليه أو الأوابين أو المطمئنين بذكره أو المحبين له ونحو ذلك، فهذا كله يتضمن محبته وما لا يحب ممتنع كونه معبوداً ومألوها ومطمأنا بذكره))[5].

فثبت أن محبة لا إله إلا الله هي محبة المعبود بحق، وهو الله سبحانه وتعالى.

---

(1) ولمزيد من عبارات أهل العلم في حد المعرفة بذكر آثارها وأسبابها وأحكامها ولوازمها ينظر مدارج السالكين (14/3 ـ 16) فقد أورد في حدها ثلاثين قولاً.

(2) أعمال القلوب وأثرها في الإيمان، (ص: 126) رسالة مقدمة لنيل الدكتوراه، بقسم العقيدة بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، العام الجامعي (1417 ـ 1418) هـ. بتصرف.

(3) شروط لا إله إلا الله للدكتور عبد الله المعتق (ص: 35) بتصرف. وانظر: معارج القبول (424/2).

(4) انظر: طريق الهجرتين لابن القيم (ص: 442) والقول المفيد (44/2).

(5) النبوات (ص: 119).

المبحث الثاني: حدُّ المحبة التي هي شرط في شهادة أن لا إله إلا الله.

حدّ المحبة التي تلزم لصحة الشهادة يظهر من خلال معنى محبة شهادة أن لا إله إلا الله، وقد سبق أنَّ معنى هذه المحبة ميل القلب ومودته لهذه الكلمة، ولما اقتضته ودلت عليه من الأقوال والأفعال المحققة لها المنافية لضدها. فيكون حدُّ هذه المحبة اللازمة، هو: أن يحبّ الله ورسوله ﷺ أعظم مما سواهما[1]؛ وذلك يقتضي أن يحب ما يحبه الله ورسوله ﷺ من التوحيد والطاعات اللازمة وأن يبغض ما أبغضه الله ورسوله ﷺ من الشرك والمعاصي القاصمة. ويدخل في هذه المحبة اللازمة أيضاً: بغض الكفار، ومحبة الأنبياء والرسل[2]، والملائكة وأن لا يُبْغِض أحداً منهم[3].

وقد أوضح ذلك شيخ الإسلام ـ رحمه الله ـ في قوله: ((محبة الله ورسوله على درجتين واجبة: وهي درجة المقتصدين. ومستحبة، وهي: درجة السابقين؛ فالأولي تقتضي أن يكون الله ورسوله أحب إليه مما سواهما، بحيث لا يحب شيئاً يبغضه كما قال تعالي: ﴿ ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﴾ [المجادلة:22]. وذلك يقتضي محبة جميع ما أوجبه الله تعالي، وبغض ما حرَّمه الله تعالى، وذلك واجب،.... فيجب علي كل مؤمن أن يحب ما أحبه الله، ويبغض ما أبغضه الله قال تعالي: ﴿ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ ﯢ ﯣ ﯤ ﯥ ﯦ ﯧ ﯨ ﴾ [محمد:28]. وقال تعالي ﴿ ﭤ ﭥ ﭦ ﭧ ﭨ ﭩ ﭪ ﭫ ﭬ ﭭ ﭮ ﭯ ﭰ ﭱ ﭲ ﭳ ﭴ ﭵ ﭶ ﭷ ﭸ ﭹ ﭺ ﭻ ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﴾ [التوبة: 124 .

---

(1) ووجه ذلك: لأن محبة الله تعالى محبة تعبُّد ومحبة التعبُّد أرفع مقامات المحبة وأعلى مراتبها كما نص على ذلك شيخ الإسلام ـ رحمه الله ـ؛ لأنها خالص المحبة التي لا بغض معها. وأما محبة النبي ﷺ فهي تابعة لمحبة الله تعالى كما في قوله تعالى: ﴿ﭴ ﭵ ﭶ ﭷ ﭸ ﭹ ﭺ ﭻ ﭼ ﴾ [آل عمران: 31]. انظر: مجموع الفتاوى (153/10).

(2) وهل يدخل في ذلك محبة ما جاؤوا به من عند الله؛ في ذلك تفصيل: وهو إن كان ماجاؤوا به لم يُنسخ في شريعتنا فهذا يكون داخلاً في المحبة اللازمة، وأما إن كان مما نُسِخ في شريعتنا بوجوب مخالفته فهذا لا يدخل في المحبة اللازمة بل يجب بغضه من جهة أنه حرام في شريعتنا لا من جهة أنه كان من عند الله. وأما ما سُكِت عنه فهذا تجب محبته مطلقاً لأنه من عند الله تعالى. والله تعالى أعلم.

(3) المقصود هنا المحبة اللازمة للشرطية وأما المحبة الواجبة فهي مرتبة أعلى من المحبة اللازمة وتحققها يكون بأكثر من ذلك كما سيأتي في تفصيلات أفراد هذه المحبة وما ينافي كمالها الواجب أو أصل تحققها.

125]. وقال تعالي: ﴿ڤ ڤ ڤ ڤ ڤ ڤ ڤ ڤڤ ڃ ڃ ڃ ڃ ڃڃ﴾))[1] [الرعد: 36].

قلت: وهذه المحبة الواجبة لا يخلو منها مؤمن، وبرهان ذلك: أن المؤمن ((إذا خُيِّر بين أهله وماله وبين الله ورسوله، فإنه يختار الله ورسوله))[2]، وأما ما زاد عن ذلك فهو شرط كمال وليس شرطَ صحة، والناس يتفاوتون فيه تفاوتاً لا ينحصر؛ فبين محصِّلٍ لأدناه وحائزٍ لأعلاه، وبين ذلك درجات لا يحصيها إلا الله ﷻ.

يقول ابن القيم . رحمه الله .: ((والناس متفاوتون في درجات هذه المحبة تفاوتاً لا يحصيه إلا الله؛ فبين محبَّة الخليليْن[3] ومحبَّة غيرهما ما بينهما))[4].

وقال في موضع آخر: ((وهي . يعني المحبَّة . في نفسها متفاوتة أعظم تفاوت، كما بين العلاقة التي هي تعلق القلب بالمحبوب، والخلة التي هي أعلى مراتب الحب[5]، وبينهما درجات متفاوتة تفاوتاً لا ينحصر))[6].

فالحاصل أن المحبة منقسمة إلى أصلٍ وكمال، والذي يَعنينا هنا الأصل، لأنه القدر اللازم لصحة الإيمان وتحقيق الإسلام، وهو قدر الشرطية الذي سبق بيانُه.

المبحث الثالث: الأدلة على كون المحبة من شروط شهادة أن لا إله إلا الله.

---

(1) قاعدة في المحبة (ص: 165) نشر مكتبة التراث الإسلامي، القاهرة، بتحقيق د. محمد رشاد سالم. وانظر: الجواب الكافي (ص: 323، 337، 391).

(2) درء التعارض (72/6).

(3) يعني إبراهيم الخليل ؑ ونبينا محمد ﷺ، فهما خليلا الرحمن . سبحانه وتعالى . كما في قوله تعالى: ﴿ں ں ڻ ڻ ۀ﴾ [النساء: 125]. وكما في قوله ﷺ: «فإن الله تعالى قد اتخذني خليلاً كما اتخذ إبراهيم خليلاً». أخرجه مسلم في صحيحه (377/1): كتاب المساجد ومواضع الصلاة حديث رقم (532).

(4) الجواب الكافي (ص: 391).

(5) انظر: تفصيل هذه المراتب في مدارج السالكين (27/3 . 30).

(6) طريق الهجرتين (ص: 440).

الأدلة الدالة على اشتراط المحبة لصحة الشهادة متضافرة في نصوص الكتاب والسنة، وفي هذا المبحث سنذكر ما يتسع له المقام من ذكر هذه الأدلة.

وهذه الأدلة على نوعين:

النوع الأول: الأدلة من الكتاب على اشتراط المحبة لصحة الشهادة.

ومن هذه الأدلة:

1. قوله تعالى: ﴿ﭹ ﭺ ﭻ ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈ ﮉ ﮊ﴾ [البقرة: 165].

وجه الاستشهاد بالآية على شرط المحبة أن الله ـ سبحانه وتعالى ـ عاب على المشركين محبتهم آلهتهم محبةً مساويةً لمحبة الله تعالى، لأن ذلك نَوْعُ تشريك في المحبة ينافي أصل التوحيد. فدل على وجوب إفراد الله سبحانه بهذه المحبة.

قلت: وقد ذكر أهل العلم في معنى قوله تعالى: ﴿ﭹ ﭺ ﭻ ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈ ﮉ ﮊ﴾ قولين حكاهما شيخ الإسلام ابن تيمية وغيره من أهل العلم:

أحدهما: يحبون أندادهم كحب المؤمنين الله، والذين آمنوا أشدُّ حباً لله من محبة المشركين لأندادهم.

وثانيهما: والذين آمنوا أشدّ حباً لله من محبة المشركين لله؛ فإن محبة المؤمنين للرب خالصة، ومحبة أصحاب الأنداد قد ذهبت أندادهم بقسط منها، والمحبة الخالصة أشد من المشتركة.

وهذا القول جزم به الزَّجَّاج، وصوَّبه شيخ الإسلام، وعلَّله: بأن الأول متناقض، لكون المشركين لا يحبون الأنداد مثل محبة المؤمنين لله[1].

2. قوله تعالى: ﴿ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ ﮡ ﮢ ﮣ ﮤ ﮥ ﮦ ﮧ ﮨ ﮩ ﮪ ﮫ ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ﮱ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ﴾[2] [المائدة:54].

ووجه الاستشهاد واضح بها على اشتراط المحبة لصحة الشهادة، وهو: أن الله تعالى أخبر أنه إنْ ارتد بعض المؤمنين فسوف يأتي بقومٍ غيرهم خيرٍ منهم، من صفاتهم

---

(1) انظر: معاني القرآن للزَّجَّاج (237/1)، وزاد المسير لابن الجوزي (170/1)، ومجموع الفتاوى (188/7، و 357/8)، ومدارج السالكين (20/3).

(2) انظر: أعلام السنة المنشورة (ص: 41).

أنهم يحبون الله تعالى ويحبهم. فدل على أن المرتد على نقيض ذلك؛ فصح أنه محتاج إلى هذا الشرط لنفي الردة ـ إن وجدت ـ، وذلك وجه الشرطية.

3 ـ قوله تعالى: ﴿ڦ ڦ ڦ ڄ ڄ ڄ ڄ ڃ ڃ ڃ ڃڃ ڃ چ چ چ چ﴾ [آل عمران: 31].

ووجه الاستدلال بالآية ظاهر أيضاً على اشتراط المحبة لصحة الشهادة، وهو: أن متابعة النبي ﷺ واجبة، وهي دليل وعلامة على محبة الله تعالى؛ إذ يلزم منها محبته سبحانه وتعالى، ووجوب اللازم دال على وجوب الملزوم؛ فصح أن محبة الله واجبة، لا تتم الشهادة إلا بها.

يقول الآجري ـ رحمه الله ـ: ((أعلمنا مولانا أن علامة محبة من ادعى محبة الله تعالى أن يكون محباً لرسوله محمد ﷺ، متبعاً له، وإلا لم تصح له المحبة لله ﷻ))[1].

فمجموع ما أفادته آيتا آل عمران والمائدة المتقدمتان خمس صفات هي الدلائل على صدق المحبة لله وهي: اتباع الرسول ﷺ والتراحم مع الإخوان في الدين، والشدة على الأعداء فيه، والقيام بكل ما يؤيد الدين، وعدم التقصير في الصدع بالحق مراعاة للناس[2].

4 ـ ومن الأدلة أيضاً على اشتراط المحبة قوله تعالى: ﴿چ چ چ ڇ ڇ ڇ ڇ ڇ ڍ ڍ ڌ ڌ ڎ ڎ ڈ ڈ ژ ژ ڑ ڑ ک ک ک ک گ گ گ گ ڳ ڳ ڳ ڳ ڱ ڱ ڱ ڱ ں ں﴾ [التوبة: 24].

ووجه الاستدلال ظاهر بها على اشتراط المحبة لصحة الشهادة، وهو: أن الله تعالى نفى الإيمان عمن قدَّم محبة غيره على محبته سبحانه وتعالى؛ فصح أنه محتاج إلى هذه المحبة لتصحيح الإيمان.

ووجه الآخر، وهو: أن الله ﷻ توعدهم على تفضيل محبتهم لغيره على محبته ومحبة رسوله، والوعيد لا يقع إلا على ترك فرضٍ أو شرط[3]. فثبت أن محبة الله فرض لا يتم الإيمان إلا بها.

---

(1) الشريعة (1391/3).

(2) الشرك ومظاهره للميلي (ص: 267).

(3) انظر: شعب الإيمان للبيهقي (342/2 ـ 343)، وطبقات الشافعية لابن السبكي (158/3).

والمراد بالحب في الآية: الحب الاختياري المستتبع لأثره، الذي هو الملازمة وتقديم الطاعة لا ميل الطبع(1)، فذلك أمر جبلي لا يمكن التحفظ عنه، ولذا لا يكلف الإنسان بالامتناع عنه(2).

5 . قوله تعالى: ﴿ٱ ب ب ٻ ٻ پ پ پ پ ڀ ڀ ڀ ڀ ٺ ٺ ٺ ٺ ٿ ٿ ٿ ٿ ٹ ٹ ٹ ٹ ڤ ڤ ڤ ڤ ڦ ڦ ڦ ڦ ڄ ڄ ڄ ڄ ڃ ڃ ڃ ڃ چ چ چ چ ڇ ڇ ڇ ڇ ڍ ڍ ڌ ڌ ڎ ڎ ڈ ڈ﴾ [المجادلة:22].

ووجه الاستشهاد بها على اشتراط المحبة لصحة الشهادة: بما أن الآية تدل بمنطوقها على أن الاتصاف بوصف الإيمان مانع من مولاة الكفار، لكونه . أي عدم موالاتهم . من لوازم محبة الله تعالى، فهي دالة بتنبيهها على نفي الإيمان عن من أخل بهذا الشرط للمحبة، وهو عدم موالاة الكفار، فيكون من باب أولى أن يُنفى الإيمان عمَّن أخل بجميع هذه المحبة.

يقول الشيخ حافظ حكمي . رحمه الله .: ((وعلامة حب العبد ربه تقديم محابِّه وإن خالفت هواه، وبغض ما يبغض ربه وإن مال إليه هواه، وموالاة من والى الله ورسوله، **ومعاداة من عاداه**، واتباع رسوله ﷺ، واقتفاء أثره، وقبول هداه. **وكل هذه العلامات شروط في المحبة لا يتصور وجود المحبة مع عدم شرطٍ منها**))(3).

أو يقال في وجه الاستشهاد بها: أنه وصفهم بالإيمان بشرط ترك الود لمن حادَّ الله ورسوله، وذلك من لوازم المحبة الصحيحة كما تقدم.

6 . قوله تعالى في شأن الكفار: ﴿ۈ ۈ ۇٴ ۋ ۋ ۅ ۅ ۉ ۉ ې﴾ [محمد: 9].

---

(1) المراد بالحب الاختياري الحب العقلي، وهو إيثار ما يقتضي العقل رجحانه، وإن خالف الطبع، كالدواء يكره طبعاً، ويميل إليه العقل لصلاحه، والعاقل يعلم أن خير الدنيا والآخرة اتباع الرسول، وأنه أشفق عليه من نفسه والناس كلهم، فيرجح جانبه على كل مخلوق، فيحبه من كل قلبه، ولا يتم الإيمان إلا بهذا. بخلاف محبة الطبع فهي تكون تابعة لشهوة النفس [إكمال إكمال المعلم للأبي (146/1) بتصرف].

(2) انظر: روح المعاني (265/1)، وتفسير البيضاوي (137/3).

(3) معارج القبول (424/2).

ووجه الاستشهاد ظاهر بها على اشتراط المحبة، وهو: أن الله تعالى نفى أصل الإيمان[1] عمن أخل ببعض شروط هذه المحبة، وهو عدم محبته لما أنزل الله من الشرائع والأحكام، فمن باب أولى أن يُنفَى أصلُه عمَّن أخلَّ بجميع هذه المحبة؛ فصح أنه محتاج إلى هذه المحبة لنفي هذا الكفر ـ متى وجد ـ.

يقول الحافظ ابن رجب ـ رحمه الله ـ: ((ومن تمام محبته محبة ما يحبه وكراهة ما يكرهه، فمن أحب شيئاً مما يكرهه الله، أو كره شيئاً مما يحبه الله لم يكمل توحيده وصدقه في قول لا إله إلا الله، وكان فيه من الشرك الخفي بحسب ما كرهه مما يحبه الله، وما أحبه مما يكرهه الله. قال الله تعالى: ﴿ ې ٻ ٻ د د ئا ئا ئە ئە ئو ئو ﴾ [محمد: 28]))[2].

ووجه آخر في الاستشهاد بهذه الآية على شرط المحبة، وهو: كراهة ما أنزل الله الموجبة للكفر عامة، فيدخل فيها بغض التوحيد المنافي لمحبة هذا الكلمة، الذي هو أعظم ما أنزل الله على أنبيائه. فثبت أنه محتاج إلى المحبة لنفي هذا البغض الموجب للكفر ـ إن وجد ـ، وذلك وجه شرطيتها.

7 ـ ومن الأدلة أيضاً قوله تعالى: ﴿ ٱ ٻ ٻ ٻ ٻ پ پٻ ٻ پ پ پ﴾ [المائدة: 18].

ووجه الاستشهاد بها: أن الآية أشارت بمنطوقها إلى فائدة المحبة الشرعية، وأنها نجاة من العذاب، فدل ذلك على اشتراط المحبة لنفع الشهادة[3].

النوع الثاني: أدلة السنة.

أدلة السنة على اشتراط المحبة لصحة شهادة أن لا إله إلا الله بحر لا ساحل له، فهي متضافرة متكاثرة يضيق المقام عن ذكرها. فمن تلك الأدلة:

---

(1) وجه نفي أصل الإيمان أن حبوط الأعمال لا يكون إلا بالكفر. انظر: مجموع فتاوى ورسائل الشيخ ابن عثيمين (198/2).

(2) كلمة الإخلاص (ص: 23).

(3) الشرك ومظاهره (ص: 268).

1 . قوله ﷺ: «ثلاث من كن فيه وجد حلاوة الإيمان: أن يكون الله ورسوله أحبَّ إليه مما سواهما، وأن يحبَّ المرء لا يحبه إلا لله، وأن يكره أن يعود في الكفر بعد أن أنقذه الله منه كما يكره أن يقذف في النار»(1).

وجه الاستشهاد بالحديث ظاهر على اشتراط المحبة لصحة الشهادة، وهو: أن حلاوة الإيمان لا تحصل إلا بهذه الثلاث خصال، والتي منها أن يكون الله ورسوله أحبَّ إليه مما سواهما. ولا يصح أن تُحمل حلاوة الإيمان في هذا الحديث على الكمال فحسب، بل هي شاملة للأصل والكمال، لأن من هذه الخصال الثلاث ما هو من شروط المحبة ومستلزماتها(2)؛ كحبِّ الله ورسوله أكثر مما سواهما(3)، وبغض العودة إلى الكفر(4)، ومنها ما هو من تمام المحبة ومكمِّلاتها؛ وذلك كأن يحب المرء لا يحبه إلا لله(5).

أو يقال في وجه الاستشهاد أن المراد كمال الإيمان؛ لأن حلاوة الإيمان أمر زائد على الأصل، والأصل دخولُه تبعاً. والمعنى ـ كما قال الشيخ سليمان آل الشيخ ـ: ((أن يكون الله ورسوله عند العبد أحب إليه مما سواهما حباً قلبياً كما في بعض الأحاديث

---

(1) أخرجه البخاري في كتاب الإيمان، باب حلاوة الإيمان (جـ1/11) ح (16).

(2) انظر: مجموع الفتاوى (10/751).

(3) يقول ابن القيم ـ رحمه الله ـ في إغاثة اللهفان (2/196): ((فمحبته تعالى بل كونه أحب إلى العبد من كل ما سواه على الإطلاق من أعظم واجبات الدين، وأكبر أصوله، وأجل قواعده؛ ومن أحب معه مخلوقاً مثل ما يحبه فهو من الشرك الذي لا يغفر لصاحبه ولا يقبل معه عمل)).

(4) يقول شيخ الإسلام ـ رحمه الله ـ: ((من لم يكن في قلبه بغض ما يبغضه الله ورسوله من المنكر الذي حرمه الله ورسوله من الكفر والفسوق والعصيان لم يكن في قلبه الإيمان الذي أوجبه الله عليه؛ فإن لم يكن مبغضا لشيء من المحرمات أصلاً لم يكن معه إيمان أصلاً)). [مجموع الفتاوى (7/41)].

وقال في موضع آخر أيضاً: ((أن القلب إذا لم يكن فيه بغض ما يكرهه الله من المنكرات كان عادماً للإيمان)). [مجموع الفتاوى (7/557)].

(5) انظر: أعلام السنة المنشورة (ص: 41).

«أحبوا الله بكل قلوبكم»[1]، فيميل بكليته إلى الله وحده حتى يكون وحده محبوبه ومعبوده))[2].

ويشهد للوجه الأول: أن من لم يكن الله ورسوله أحبَّ إليه مما سواهما لم يكن مؤمناً، وكذا من أحب العودة إلى الكفر فلا يكون مؤمناً أيضاً.

2 . وعن أبي رزين العقيلي[3] قال: قلت يا رسول الله ما الإيمان؟ قال: «أن تشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له وأن محمداً عبده ورسوله، وأن يكون الله ورسوله أحبَّ إليك مما سواهما، وأن تحترق في النار أحبُّ إليك من أن تشرك بالله شيئاً، وأن تحبَّ غير ذي نسب لا تحبَّه إلا لله. فإذا كنت كذلك فقد دخل حبُّ الإيمان في قلبك كما دخل حبُّ الماء للظمآن في اليوم القائظ[4]»[5].

ووجه الاستشهاد به على اشتراط المحبة أن أبا رزين ﵁ سأل النبي ﷺ عن حقيقة الإيمان، فذكر ﷺ من ذلك: «وأن يكون الله ورسوله أحبَّ إليك مما سواهما»، فجعل محبة الله تعالى ومحبة رسوله من حقائق الإيمان. والإيمان أصله الشهادتان، ولذا قدمهما النبي ﷺ في الذكر ثم ذكر لوازمهما، وهي محبة الله ورسوله، وبغض الشرك، ومحبة المؤمنين، وجعل جميع ذلك حقيقة الإيمان.

قال البيهقي . رحمه الله . في شرحه لهذا الحديث: ((فأبان المصطفى ﷺ بهذا أن حب الله وحب رسوله من الإيمان، وأبان بما قبله أن ترك متابعته تدل على خلاف

---

(1) أخرجه البيهقي في الدلائل (525/2)، وأورده السيوطي في الدر المنثور (409/3)، وابن رجب في جامع العلوم والحكم (ص: 684). وهو مرسل لأنه من رواية أبي سلمة بن عبد الرحمن بن عوف عن النبي ﷺ.

(2) تيسير العزيز الحميد (ص: 419). وانظر: القول المفيد (62/2).

(3) هو: لقيط بن عامر بن المنتفق بن عامر العامري، أبو رزين العقيلي، وافد بني المنتفق، صحابي مشهور. انظر: الجرح والتعديل (177/7)، التاريخ الكبير (248/7)، والإصابة (686/5).

(4) أي شديد الحر. [النهاية (132/4)].

(5) أخرجه أحمد في المسند (11/4)، وابن بطة في الإبانة (660/2) رقم (851)، وأورده الهيثمي في المجمع (جـ53/1 . 54) وقال: رواه أحمد وفي إسناده شهر بن حوشب وقد وثق على ضعف فيه. انتهى.

قلت: ويشهد لمعناه الحديث الذي قبله.

المحبة، وفي ذلك دلالة على وجوب المحبة ووجوب ما تقتضيه المحبة من المتابعة والموافقة))[1].

3 ـ عن عائشة ـ رضي الله عنها قالت: قال رسول الله ﷺ : «الشرك أخفى من دبيب النمل على الصفا في الليلة الظلماء، وأدناه أن تُحب على شيء من الجور، أو تُبغض على شيء من العدل. وهل الدين إلا الحبُّ والبغض. قال الله تعالى: ﴿ڦ ڦ ڦ ڦ ڄ ڄ ڄ ڄ ڄ ڃ ڃ ڃ ڃڃ ڃ چ چ ﴾ [آل عمران:31]»[2].

ووجه الاستشهاد به على اشتراط المحبة لتحقيق الشهادة: أن الحديث دل بمنطوقه على أن محبة ما يكرهه الله وبغض ما يحبه، والموالاة على ذلك من الشرك الخفي[3]، فهو يدل بمفهومه على أن نقيض هذه الأمور من التوحيد. ونقيض هذه الأمور هي من لوازم وأفراد محبة الله تعالى. فمن باب أولى إذن أن ينتقض التوحيد بما يناقض جميع أفراد ولوازم هذه المحبة. فصح أن محبة الله شرط لتحقيق التوحيد.

قال المناوي ـ رحمه الله ـ مبيناً وجه الشرك بسبب الإخلال في هذه الأمور من لوازم محبة الله تعالى ـ : ((أي ما دين الإسلام إلا ذلك؛ لأن القلب لا بد له من التعلق بمحبوب، فمن لم يكن الله وحده له محبوبه ومعبوده فلا بد أن يتعبد قلبه لغيره، وذلك هو الشرك المبين، فمن ثم كان الحبُّ في الله هو الدين، ألا ترى أن امرأة العزيز لما كانت مشركة كان منها ما كان مع كونها ذات زوج، ويوسف لما أخلص الحبَّ في الله ولله نجا من ذلك، مع كونه شاباً عزباً مملوكاً))[4]. انتهى.

---

(1) شعب الإيمان (342/1).

(2) أخرجه أبو نعيم في الحلية (368/8، 253/9)، و الحاكم في المستدرك (291/2)، وقال: صحيح الإسناد ولم يخرجاه، وتعقبه الذهبي بأن فيه عبد الأعلى بن أعين. قال الدارقطني ليس بثقة. وقال في الميزان (234/4) عن العقيلي جاء بأحاديث منكرة، وساق هذا منها، وقال ابن حبان لا يجوز الاحتجاج بها. وانظر: الضعفاء للعقيلي (60/3ـ61).

قلت: وهو ضعيف بهذا الإسناد، ضعفه الألباني كما في ضعيف الجامع ح رقم (3431)، إلا أن لشطره الأول شواهد. انظر: سلسلة الأحاديث الضعيفة (229/8 ـ 231) ح رقم (3755).

(3) انظر: كلمة الإخلاص (ص: 24 ـ 25).

(4) فيض القدير (174/4).

4 . قوله ﷺ: «لا يؤمن أحدكم حتى أكون أحبَّ إليه من والده وولده والناس أجمعين»[1].

ووجه الاستشهاد به ظاهر على شرط المحبة، وهو أن النبي ﷺ نفى الإيمان عمن لم يحبه هذه المحبة، والتي هي أكثر من محبة النفس والوالد والولد والناس أجمعين، ومحبته ﷺ من لوازم محبة الله تعالى، فإذا انتفى اللازم انتفى الملزوم.

قال النووي . رحمه الله . في صحيح مسلم مبوِّباً على هذا الحديث: «باب وجوب محبة رسول الله ﷺ أكثر من الأهل والولد والوالد والناس أجمعين وإطلاق عدم الإيمان على من لم يحبه هذه المحبة»[2].

وقال القاضي عياض: «...وإذا تحقق ما ذكرناه تبين أن حقيقة الإيمان لا تتم إلا بذلك، ولا يصح الإيمان إلا بتحقيق إِنَاقَة[3] قدر النبي ﷺ ومنزلته على كل والد وولد، ومحسن ومُفْضِل، ومن لم يعتقد هذا واعتقد سواه فليس بمؤمن»[4].

وقال الحافظ ابن رجب . رحمه الله . في شرحه على هذا الحديث: «فلا يكون المؤمن مؤمناً حتى يُقدِّم محبة الرسول على محبة جميع الخلق؛ ومحبة الرسول تابعة لمحبة مُرسِله»[5].

والمراد بالمحبة هنا . كما تقدم . محبة الاختيار لا محبة الطبع، لأن محبة الطبع لا سبيل إلى دفعها. والمعنى . كما قال أبو سليمان الخطابي . «لا تصدق في حبى حتى تُفني في طاعتي نفسك، وتؤثر رضاي على هواك، وإن كان فيه هلاكك»[6].

وهكذا المحبة الصادقة فإنها تبعث على تقديم محابِّ المحبوب على محابِّه هو، فيفنى في طاعة محبوبه، ويؤثر رضاه على رضى غيره، فيحب بقلبه ما يحبه محبوبه، ويبغض ما يُبغضه؛ «فالمحبة الصحيحة تقتضي المتابعة والموافقةَ في حب المحبوبات وبغض المكروهات»[7].

---

(1) أخرجه البخاري في كتاب الإيمان، باب حب الرسول ﷺ من الإيمان (جـ11/1) ح رقم (15)، ومسلم في كتاب الإيمان (67/1) ح رقم (69). واللفظ للبخاري.

(2) صحيح مسلم بشرح النووي (جـ205/2).

(3) إِنَاقَة هنا بمعنى الرَّفْع في المنزلة. انظر: إكمال إكمال المعلم (145/1)

(4) إكمال المعلم (281/1).

(5) جامع العلوم والحكم (ص: 725).

(6) شرح النووي على صحيح مسلم (جـ205/2).

(7) جامع العلوم والحكم (ص: 726).

هذه بعض الأدلة من الكتاب والسنة الدالة على وجوب محبة الله تعالى المقتضية محبة هذه الكلمة، وما دلت عليه من التوحيد والإخلاص، وتجريد المتابعة للنبي ﷺ.

كما أن هناك وجوهاً أخرى مستفادة من نصوصٍ أخرى تدل على شرطية المحبة بطريق الالتزام، ومن هذه الوجوه: أن الإيمان لا بد فيه من عمل الجوارح؛ لأن الإيمان قول وعمل ـ كما دلت عليه النصوص ـ، وموجب هذه الأعمال ـ كما تقدم ـ هو ما في القلوب من محبة الله تعالى ومحبة رسوله ﷺ، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب؛ فثبت أن محبة الله واجبة لا يتم الإيمان إلا بها.

قال الشيخ عبد الرحمن بن حسن آل الشيخ: ((ولا بد من المحبة المنافية لضدها، فلا يحصل لقائلها معرفة وقبول[1] إلا بمحبة ما دلت عليه من الإخلاص))[2].

وقد أشار شيخ الإسلام ابن تيمية ـ رحمه الله ـ إلى هذا الارتباط بين محبة القلب وانقياد الجوارح بقوله: ((فالإيمان لا بد فيه من هذين الأصلين: التصديق بالحق، والمحبة له، وهذا أصل القول، وهذا أصل العمل، **ثم الحب التام مع القدرة، يستلزم حركة البدن بالقول الظاهر والعمل الظاهر ضرورة كما تقدم**، فمن جعل مجرد العلم والتصديق موجباً لجميع ما يدخل في مسمى الإيمان، وكل ما يسمى إيماناً فقد غلط، بل لابد من العلم والحب، والعلم شرط في محبة المحبوب، كما أن الحياة شرط في العلم، لكن لا يلزم من العلم بالشيء والتصديق بثبوته محبته، إن لم يكن بين العلم والمعلوم معنىً في المُحَبّ أُحِبَّ لأجله، ومعنىً في المحبوب كان محبوباً لأجله.

ولهذا كان الإنسان يصدِّق بثبوت أشياء كثيرة ويعلمها وهو يبغضها، كما يصدق بوجود الشياطين والكفار ويبغضهم، فنفس التصديق بوجود الشيء لا يقتضي محبته، لكن الله سبحانه يستحق لذاته أن يحب ويعبد، وأن يحب لأجله رسوله، والقلوب فيها معنىً يقتضي حبه وطاعته، كما فيها معنىً يقتضي العلم والتصديق به، فمن صدق به وبرسوله، ولم يكن محباً له ولرسوله، لم يكن مؤمناً حتى يكون فيه مع ذلك الحب له ولرسوله، **وإذا قام بالقلب التصديق به والمحبة له، لزم ضرورةً أن يتحرَّك البدن بموجب ذلك من**

---

(1) القبول هنا شامل لعمل الجوارح كما سيأتي في توضيح الفرق بين القبول والانقياد.

(2) الدرر السنية (254/2).

الأقوال الظاهرة، والأعمال الظاهرة، فما يظهر على البدن من الأقوال والأعمال هو موجب ما في القلوب ولازمه، ودليله ومعلوله، كما أن ما يقوم بالبدن من الأقوال والأعمال له أيضاً تأثير فيما في القلب، فكل منهما يؤثر في الآخر، لكن القلب هو الأصل والبدن فرع له، والفرع يستمد من أصله، والأصل يثبت ويقوى بفرعه، كما في الشجرة التي يضرب المثل لكلمة الإيمان بها.

قال تعالى: ﴿ئۇ ئۈ ئۈ ئې ئې ئې ئى ئى ئى ی ی ی ی ئج ئح ئم ئى ٱ ٻ ٻ ٻ ٻ پ پ پ﴾ [إبراهيم: 24ـ 25]. وهو[1] كلمة التوحيد، فالشجرة كلما قوي أصلها وعروقها وروي، قويت فروعها، وفروعها أيضاً إذا اغتذت بالمطر والريح أثر ذلك في أصلها.

وكذا الإيمان في القلب، والإسلام علانية، ولما كانت الأقوال والأعمال الظاهرة لازمة ومستلزمة للأقوال والأعمال الباطنة، كان يستدل بها عليها، كما في قوله تعالى: ﴿ٱ ٻ ٻ ٻ ٻ پ پ پ پ ڀ ڀ ڀ ڀ ٺ ٺ ٺ ٺ ٿ ٿ ٿ ٿ ٹ ٹ ٹ ٹ ڤ ڤ ڤ ڤ ڦ ڦ﴾ [المجادلة:22]، فأخبر أن من كان مؤمناً بالله واليوم الآخر لا يوجدون موادين لأعداء الله ورسوله، بل نفس الإيمان ينافي موادتهم، فإذا حصلت المواداة دل ذلك على خلل الإيمان))[2].

وأيضاً: فإن من أنواع الشرك شرك المحبة، كما قال تعالى: ﴿ڃ ڃ ڃ چ چ چ چ ڇ ڇ ڇ ڇ ڍ ڍ ڌ﴾ [البقرة: 165]، فصح أنه محتاج إلى تجريد المحبة لله تعالى لنفي هذا الشرك متى وجد.

ومن الوجوه أيضاً: أن الكفر لما كان يحصل بالبغض والكره لله تعالى أو لرسوله ﷺ أو لشيء مما شرعه الله تعالى أو رسوله ﷺ[3]، والبغض لا ينتفي إلا بالحب؛ فصح أنه محتاج إليه لنفي هذا الكفر متى وجد.

---

(1) في مجموع الفتاوى (وهي) بعود الضمير على الكلمة. وهنا ـ كما في شرح حديث جبريل ـ يعود الضمير إلى الأصل الذي يقوى بفرعه. كما أشار إلى ذلك المحقق.

(2) شرح حديث جبريل (ص: 427 ـ 428).

(3) الفتاوى الكبرى لابن تيمية (606/4)،

كما أن هذا الشرط مجمع عليه أيضاً بين أهل العلم. وممن حكى الإجماع عليه الغزالي في ((الإحياء))[1] والرازي[2] في ((المحصول))[3]، والسبكي في ((الإبهاج))[4]، وشيخ الإسلام في ((المجموع))[5].

كما أن المحبة أيضاً هي من موجبات الفطرة، فالفطرة دالة عليها، لأن الفطرة دلت على استحقاق الله للعبادة، والعبادة أصلها وقوامها حب الله ﷻ[6].

---

(1) (257/4).

(2) هو: فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين القرشي البكري، أصولي، مفسر، متكلم. قال عنه الذهبي: (قد بدت منه في تواليفه بلايا وعظائم وسحر وانحرافات عن السنة، والله يعفو عنه، فإنه توفي على طريقة حميدة والله يتولى السرائر، مات بهراة يوم عيد الفطر سنة ست وست مئة، وله بضع وستون سنة، وقد اعترف في آخر عمره حيث يقول: لقد تأملت الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية فما رأيتها تشفي عليلا ولا تروي غليلا ورأيت أقرب الطرق طريقة القرآن أقرأ في الإثبات ﴿ڎ ژ ژ ڑ ڑ﴾ [طه: 5]، ﴿ې ې د ىٕ﴾ [فاطر: 10]. وأقرأ في النفي ﴿ٿ ٿ ٿ﴾ [الشورى: 11]. ومن جرَّب مثل تجربتي عرف مثل معرفتي). [سير أعلام النبلاء (501/21)].

(3) (349/3).

(4) (270/2).

(5) (71/10). وانظر: درء التعارض (62/6).

(6) انظر: درء التعارض (551/8).

المبحث الرابع: أقوال أهل العلم في اعتبار المحبة شرطاً لصحة الشهادة.

تضمنت أقوال أهل العلم وتقريراتهم ما تضمنته النصوص من الكتاب والسنة من ضرورة محبة هذه الكلمة، وما تقتضيه من محبة الله تعالى، ومحبة رسوله ﷺ، ومحبة عباده الصالحين، والبغض لمن أخل بشيء من ذلك. وفي هذا المبحث سأذكر بعض أقوال أهل العلم من المتقدمين والمتأخرين في تقرير وجوب محبة هذه الكلمة، ولزوميتها لصحة الشهادة:

قال الإمام محمد بن نصر المروزي ـ رحمه الله ـ: ((وكذلك محال أن يفارق الإيمان الحب، وكان عزيزاً أن يفارق أحدهما الآخر، فإذا لم يجز أن يفارق البغض الكفر، فالحب الإيمان لا غيره))[1].

ففي كلام هذا الإمام دلالة واضحة على اشتراط محبة الله تعالى لصحة الإيمان، حيث نص على أنه ((محال أن يفارق الحب الإيمان))، فهما مرتبطان، فلا يتصور وجود أحدهما إلا مع وجود الآخر، وذلك وجه الشرطية.

كما نجده ـ رحمه الله ـ قد ربط بين المحبة والإيمان ربطاً وثيقاً، وبيَّن بصريح النص أن المؤمن هو المحب لربه، وذلك أثناء نقاشه للمرجئة في أمر الإيمان حيث قال: ((ويقال لهم أخبرونا عن الحب لله إيمان هو؟ فإن قالوا: لا. قيل لهم: فما ضد الحب؟ فإن قالوا البغض، ولا بد لهم من ذلك. قيل لهم: فالبغض لله إذاً ليس بكفر، لأن الكفر ضد الإيمان، وما ليس بكفر ليس ضده إيماناً...إلى أن قال: والله تعالى يقول: ﴿ ﴾ [المائدة: 54]. فأخبر أن أولياءه له محبون))[2] انتهى.

وقال أبو العباس ابن سريج[3] ممتحناً لبعض أصحابه: ((أين تعرف في نص الكتاب أن محبة الله فرض؟ فقال: لا أدري، ولكن يقول القاضي ـ يعني ابنَ سريج ـ. فقال له قوله ﷻ

(1) تعظيم قدر الصلاة (741/2).

(2) تعظيم قدر الصلاة (728/2 ـ 729). وانظر: جهود علماء الشافعية في تقرير توحيد العبادة (ص: 213).

(3) هو: أحمد بن عمر بن سريج البغدادي الشافعي، من أعلام الشافعية، حدث عنه الطبراني، وأبو أحمد الجرجاني، وله تصانيف كثيرة، قيل إنها بلغت الأربعمائة مصنف. منها: (الرد على ابن داود في القياس)، كانت وفاته ببغداد سنة (306) هـ. انظر: لترجمته: تاريخ بغداد (287/4)، وطبقات الشافعية (21/3 ـ 39)، وسير أعلام النبلاء (201/14).

﴿ﭺ ﭻ ﭼ ﭽ ﭾ﴾ إلى قوله ﴿ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﮐ ﮑ ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ﴾ [التوبة: 24]، والوعيد لا يكون إلا على ترك فرض[1].

وعقد البيهقي باباً في ((الشعب)) سماه: ((من شعب الإيمان الإيمان بوجوب محبة الله ﻷ)). ثم أورد الأدلة الدالة على هذه الترجمة فذكر من ذلك قوله تعالى: ﴿ﭻ ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈ ﮉ﴾ [البقرة:165]، وحديث أنس بن مالك ﭬ المخرَّج في الصحيحين: «ثلاث من كن فيه، وجد بهن حلاوة الإيمان» الحديث[2].

وقال أبو حامد الغزالي: ((جعل رسول الله ﷺ الحب لله من شرط الإيمان في أخبار كثيرة))[3] ثم أورد الآيات والأحاديث المتقدمة في اشتراط المحبة لصحة الشهادة.

وقال ابن جزيء الكلبي[4] في معرض كلامه عن المنهيات المتعلِّقة بأعمال القلوب: ((السابع عشر: محبة الله تعالى، وهي نوعان: عامة وخاصة؛ فالعامة لجميع المسلمين ولا يصح الإيمان إلا بها، وهو مقام أصحاب اليقين، والخاصة مقام المقربين وهي أعلى المقامات وأرفع الدرجات))[5].

وقال شيخ الإسلام . رحمه الله .: ((فالإيمان لا بد فيه من هذين الأصلين: التصديق بالحق، والمحبة له، وهذا أصل القول، وهذا أصل العمل))[6].

وقال في موضع آخر: ((فإن تحقيق الشهادة بالتوحيد يقتضى أن لا يحب إلا لله ولا يبغض إلا لله، ولا يوالى إلا لله، ولا يعادي إلا لله، وأن يحب ما يحبه الله، ويبغض ما أبغضه، ويأمر بما أمر الله به، وينهى عما نهي الله عنه، وإنك لا ترجو إلا الله، ولا تخاف إلا الله، ولا تسأل إلا الله، وهذا ملة إبراهيم وهذا الإسلام الذي بعث الله به جميع المرسلين))[7].

---

(1) انظر: شعب الإيمان (342/2 . 343).
(2) مختصر شعب الإيمان لأبي المعالي الغزويني (ص: 28 . 29)، وانظر: أصله الشعب (337/2).
(3) الإحياء في علوم الدين (285/4).
(4) تقدمت ترجمته.
(5) القوانين الفقهية (ص: 285).
(6) شرح حديث جبريل (ص: 427) أو مجموع الفتاوى (540/7 . 541).
(7) نفس المصدر (337/8).

وقال تلميذه ابن القيم في شأن المحبة: ((فإنها عمود الإيمان وعمدته وساقه الذي لا يقوم إلا عليه، فلا إيمان بدونها البتة))[1].

وقال في موضع آخر: ((فلو بطلت مسألة المحبة لبطلت جميع مقامات الإيمان والإحسان، ولتعطلت منازل السير إلى الله؛ فإنها روح كل مقام ومنزلة وعمل، فإذا خلا منها فهو ميت لا روح فيه، ونسبتها إلى الأعمال كنسبة الإخلاص إليها بل هي حقيقة الإخلاص بل هي نفس الإسلام، فإنه الاستسلام بالذل والحب والطاعة لله، **فمن لا محبة له لا إسلام له البتة بل هي حقيقة شهادة أن لا إله إلا الله،** فإن الإله هو الذي يأله العباد حباً وذلاً، وخوفاً ورجاء، وتعظيماً وطاعة له، بمعنى مألوه، وهو الذي تألهه القلوب أي تحبه وتذل له، وأصل التأله التعبد، والتعبد آخر مراتب الحب. يقال: عبده الحب وتيمَّه إذا ملكه وذلله لمحبوبه؛ فالمحبة حقيقة العبودية))[2].

وقال الحافظ ابن حجر ـ ناقلاً عن بعض أهل العلم ـ: ((محبة الله على قسمين: فرض وندب، فالفرض المحبة التي تبعث على امتثال أوامره والانتهاء عن معاصيه والرضا بما يقدره، فمن وقع في معصية من فعلِ محرمٍ أو ترك واجبٍ فلتقصيره في محبة الله حيث قدَّم هوى نفسه))[3].

قلت: ومحبة الفرض في كلام الحافظ تشمل أصل المحبة وكمالها الواجب، لأن قوله: ((تبعث على امتثال أوامره، والانتهاء عن معاصيه)) عام يشمل امتثال التوحيد وغيره، والانتهاء عن الشرك وعن سائر المعاصي.

وقال بدر الدين العيني[4] ـ رحمه الله ـ عند شرح حديث: «ثلاث من كن فيه وجد بهن حلاوة الإيمان» الحديث ـ ((قال النووي هذا حديث عظيم أصل من أصول الإسلام. قلت: كيف لا؟ وفيه محبة الله ورسوله التي هي أصل الإيمان بل عينه))[5]. انتهى.

---

(1) طريق الهجرتين (ص: 476).
(2) مدارج السالكين (26/3).
(3) فتح الباري (61/1).
(4) هو: بدر الدين محمود بن أحمد العيني، ولي قضاء الحنفية بالقاهرة، وكان إماما بالعربية والتصريف وغيرهما، له من المصنفات (شرح البخاري) المسمى (عمدة القاري)، و(التأريخ) المسمى بالعيني، و(شرح معاني الآثار)، و(مختصر تاريخ ابن عساكر)، مات بعين في ذي الحجة سنة 855 هـ. انظر: لترجمته: أبجد العلوم (103/3).
(5) عمدة القاري (148/1).

وقال شمس الدين الحنفي[1] . وقد سئل عن الولي . : ((هو من قال لا إله إلا الله وقام بشروطها، وشروطها أن يوالي الله ورسوله بمعنى أن يواد الله بشهادته له بالوحدانية ولمحمد ﷺ بالرسالة))[2].

ويقول الشيخ عبد الرحمن السعدي . رحمه الله .: ((أصل التوحيد وروحه: إخلاص المحبة لله وحده، وهي أصل التأله والتعبُّد له، بل هي حقيقة العبادة، ولا يتم التوحيد حتى تكمل محبة العبد لربه، وتسبق محبته جميع المحاب وتغلبها، ويكون لها الحكم عليها، بحيث تكون سائر محاب العبد تبعاً لهذه المحبة، التي بها سعادة العبد وفلاحه))[3].

وقال أيضاً: ((واعلم أن أنواع المحبة ثلاثة أقسام:

الأول: محبة الله التي هي أصل الإيمان والتوحيد..))[4].

كما جاء في كلام بعض أهل العلم التنصيص على أنها شرط لصحة شهادة لا إله إلا الله، وممن نص على ذلك: عبد الرحمن بن حسن آل الشيخ[5]، وابن سحمان[6]، والشيخ حافظ حكمي[7]، والعلامة ابن باز[8]، وابن جبرين[9].

هذا ما تيسَّر جمعه من أقوال أهل العلم في وجوب محبة هذه الشهادة، وضرورة ذلك لصحة الإيمان. والله المستعان.

---

(1) ذكره الشعراني في طبقاته ونَسَب إليه بعض البدع والخرافات، والله أعلم بحقيقة حاله. انظر: ترجمته في الطبقات الكبرى (ص: 429 . 446).

(2) الطبقات الكبرى للشعراني (ص: 445).

(3) القول السديد (ص: 203).

(4) المصدر نفسه (ص: 203).

(5) كما في فتح المجيد (ص: 115).

(6) كما في داليته ضمن الهدية السنية (ص: 130)، وديوان عقود الجواهر المنضدة الحسان (ص: 357).

(7) كما في نظمه سلم الوصول ضمن شرحه معارج القبول (419/2).

(8) كما في حاشية الدروس المهمة لعموم الأمة لابن باز (ص: 50).

(9) كما في الشهادتان وما تستلزمه كل منهما (ص: 112).

المبحث الخامس: زيادة المحبة وأثرها في تكميل شهادة أن لا إله إلا الله.

تقدم أن المحبة مراتب ودرجات لا تنحصر[1]؛ ولذا يتفاضل الناس فيها بحسب زيادة هذه المحبة التي في قلوبهم.

والمحبة لهذه الكلمة كلما زادت كان لها أثر في تكميل هذه الشهادة وما تقتضيه وتستلزمه من أعمال القلوب والجوارح؛ وذلك لأن الباعث لهذه الأعمال هو محبة الله ورسوله[2]، ومحبة الله ورسوله هي أصل شهادة أن لا إله إلا الله وتحقيق هذه الشهادة كما تقدم[3]؛ فكلما قويت هذه المحبة في القلوب انعكس ذلك على تكميل هذه الشهادة.

ومما يدل على أن محبة الله ورسوله هي الدافع لأعمال القلوب والجوارح المكمِّلةِ لهذه الشهادة قوله تعالى ـ كما في آية الامتحان ـ: ﴿ڤ ڤ ڤ ڤ ڄ ڄ ڄ ڄ﴾ [آل عمران:31] حيث دلَّت على أن دليل محبة الله تعالى هو تمحض المتابعة للنبي ﷺ بفعل أوامره وترك زواجره.

قال السعدي ـ رحمه الله ـ في تفسيرها: ((هذه الآية هي الميزان التي يُعرف بها من أحبّ الله حقيقة، ومن ادَّعى ذلك دعوى مجرَّدة؛ فعلامة محبة الله اتباع محمد ﷺ الذي جعل متابعته وجميع ما يدعو إليه طريقاً إلى محبته ورضوانه، فلا تُنال محبة الله ورضوانه وثوابه إلا بتصديق ما جاء به الرسول من الكتاب والسنة وامتثال أمرهما واجتناب نهيهما، فمن فعل ذلك أحبه الله وجازاه جزاء المحبين))[4].

وكذلك فإن الجوارح تعمل ـ في الغالب ـ بمقتضى الحب والبغض، يدفعها حب الشيء إلى عمله وبغض الشيء إلى تركه، ولذا إذا تمكنت محبة الله تعالى في القلب لم تنبعث الجوارح إلا إلى طاعة الله ﷻ[5].

---

(1) انظر: (ص: 631).

(2) يقول ابن القيم ـ رحمه الله ـ: (وكلما قوي سلطان المحبة في القلب كان اقتضاؤه للطاعة وترك المخالفة أقوى. وإنما تصدر المعصية والمخالفة من ضعف المحبة وسلطانها). [طريق الهجرتين (ص: 409)].

(3) انظر: (ص: 625).

(4) تيسير الكريم المنان (ص: 128)، وانظر: تفسير ابن كثير (338/1).

(5) شروط لا إله إلا الله للدكتور عبد الله المعتق (ص: 39).

يقول ابن رجب ـ رحمه الله ـ: ((ومتى تمكنت المحبة في القلب لم تنبعث الجوارح إلا إلى طاعة الرب. وهذا هو معنى الحديث الإلهي الذي خرَّجه البخاري في ((صحيحه))[1] وفيه: «ولا يزال عبدي يتقرَّب إليَّ بالنوافل حتى أحبَّه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها، ورجله التي يمشي بها». وفي بعض الروايات بعد قوله «ورجله التي يمشي بها»: «فبي يسمع وبي يبصر وبي يبطش وبي يمشي»[2].

والمعنى أن محبة الله إذا استغرق بها القلب واستولت عليه لم تنبعث الجوارح إلا إلى مراضي الرب، وصارت النفس حينئذ مطمئنة بإرادة مولاها عن مرادها وهواها))[3].

ويقول شيخ الإسلام ـ رحمه الله ـ مبيناً سبب التلازم بين المحبة وأعمال الجوارح: ((ومعلوم أن الحب يحرِّك إرادة القلب، فكلما قويت المحبة في القلب طلب القلب فعل المحبوبات، فإذا كانت المحبة تامة استلزمت إرادة جازمة في حصول المحبوبات، فإذا كان العبد قادراً عليها حصَّلها، وإن كان عاجزاً عنها، ففعل ما يقدر عليه من ذلك كان له كأجر الفاعل، كما قال النبي ﷺ: «من دعا إلى هدى كان له من الأجر مثل أجور من اتبعه من غير أن ينقص من أجورهم شيئاً، ومن دعا إلى ضلالة كان عليه من الوزر مثل أوزار من اتبعه، من غير أن ينقص من أوزارهم شيئاً»[4].

وقال «إن بالمدينة لرجالاً ما سرتم مسيراً، ولا قطعتم وادياً إلا كانوا معكم» قالوا: وهم بالمدينة؟! قال : «وهم بالمدينة حبسهم العذر»[5]... وإذا تبين هذا، فكلما ازداد القلب حباً لله ازداد له عبودية، وكلما ازداد له عبودية ازداد له حباً وفضَّله عما سواه))[6]. انتهى.

فالحاصل أن زيادة المحبة يحصل بسببها تكميل شهادة أن لا إله إلا الله بحسب هذه الزيادة، وذلك لوجهين:

---

(1) (جـ7/234)، كتاب الرقائق: باب التواضع ح رقم (6502).

(2) هذه الرواية وقعت في غير الصحيح، وقد أشار إليها الحافظ ابن كثير في التفسير (2/560)، والحافظ ابن حجر في (فتح الباري) (11/344).

(3) كلمة الإخلاص (ص: 27). وانظر: جامع العلوم والحكم (ص: 726).

(4) أخرجه مسلم في كتاب العلم، (4/2060) ح (2674) من رواية أبي هريرة رضي الله عنه.

(5) أخرجه البخاري في كتاب الجهاد، باب: من حبسه العذر عن الغزو (جـ3/280) ح (2839).

(6) العبودية (ص: 128 ـ 131)، وانظر: نفس المصدر (ص: 152، 172).

الأول: أن المحبة أصل للشهادة؛ فإذا زاد الأصل زاد ما انبنى عليه ضرورة.

الثاني: أن زيادة المحبة يحصل بسببها زيادة في أعمال القلوب والجوارح؛ وهذه الأعمال هي من مكمِّلات الشهادة.

يقول ابن القيم ـ رحمه الله ـ في بيان هذا الارتباط بين زيادة المحبة وتكميل شهادة أن لا إله إلا الله: ((..وكلما تمكنت محبة الله من القلب وقويت فيه أخرجت منه تألهه لما سواه وعبوديته له...

وما من مؤمن إلا وفي قلبه محبة لله تعالى وطمأنينة بذكره وتنعم بمعرفته، ولذة وسرور بذكره، وشوق إلى لقائه، وأنس بقربه وإن لم يحس به لاشتغال قلبه بغيره، وانصرافه إلى ما هو مشغول به، فوجود الشيء غير الإحساس والشعور به، وقوة ذلك وضعفه وزيادته ونقصانه هو بحسب قوة الإيمان، وضعفه وزيادته ونقصانه. ومتى لم يكن الله وحده غاية مراد العبد ونهاية مقصوده ـ وهو المحبوب المراد له بالذات والقصد الأول وكل ما سواه فإنما يحبه ويريده ويطلبه تبعاً لأجله ـ لم يكن قد حقق شهادة أن لا إله إلا الله وكان فيه من النقص والعيب والشرك بقدره، وله من موجبات ذلك من الألم والحسرة والعذاب بحسب ما فاته من ذلك))[1].

وقال أيضاً: ((فإن التوحيد نوعان: عامي وخاصي كما أن الصلاة نوعان، والذكر نوعان، وسائر القرب كذلك خاصية وعامية، فالخاصية ما بذل فيها العامل نصحه وقصده بحيث يوقعها على أحسن الوجوه وأكملها. والعامية ما لم يكن كذلك، فالمسلمون كلهم مشتركون في إتيانهم بشهادة أن لا إله إلا الله، وتفاوتهم في معرفتهم بمضمون هذه الشهادة وقيامهم باطناً وظاهراً أمر لا يحصيه إلا الله ﷻ... فالغاية التي لا غاية وراءها ولا نهاية بعدها الفناء في توحيد الإلهية، وهو أن يفنى بمحبة ربه عن محبة كل ما سواه، وبتألهه عن تأله ما سواه، وبالشوق إليه وإلى لقائه عن الشوق إلى ما سواه، وبالذل له والفقر إليه من جهة كونه معبوده وإلهه ومحبوبه عن الذل إلى كل ما سواه، وكذلك يفنى بخوفه ورجائه عن خوف ما سواه ورجائه، فيرى أنه ليس في الوجود ما يصلح له ذلك إلا الله ثم يتصف بذلك حالاً وينصبغ به قلبه صبغةً ثم يفنى بذلك عما سواه. فهذا هو **التوحيد الخاصي**))[2].

---

(1) إغاثة اللهفان (198/2). وانظر: الفتاوى الكبرى لابن تيمية (386/2 ـ 387).

(2) طريق الهجرتين (ص: 55 ـ 56). وانظر: التسهيل لعلوم التنزيل للكلبي (67/1).

فمراد ابن القيم ـ رحمه الله ـ بـ«التوحيد الخاصي» هنا التوحيد الكامل، الذي نتج من قوة محبة شهادة أن لا إله إلا الله، وقوة ما تقتضيه من خوف الله ـ سبحانه وتعالى ـ ورجائه. وهذه الأمور الثلاثة تجمع أركان العبادة القلبية؛ فإذا رسخت في القلب أثمرت من تكميل التوحيد وزيادة الإيمان بحسب قوة هذه الأركان.

وهذا يدلِّل على صحة مذهب أهل السنة والجماعة في الإيمان، وأنه يزيد وينقص، وأن أهله يتفاضلون فيه بحسب تفاوتهم في هذه الزيادة، خلافاً لمن أنكر ذلك من أهل البدع[1].

---

(1) منكرو زيادة الإيمان ونقصانه هم الخوارج والمعتزلة، والمرجئة على اختلاف طوائفهم.

المبحث السادس: المخالفون في شرط المحبة.

وتحته مطلبان:

المطلب الأول: من نفى شرط المحبة، وهم الجهمية النُّفاة الذين زعموا أن الله لا يُحِبّ ولا يُحَبّ مع بيان شبههم ونقدُها.

الجهمية النُّفاة تقدم التعريف بهم(1)، والذي يَعنينا هنا بيان موقفهم من شرط المحبة.

فالذي اشتهر عن هذه الطائفة وتناقلته كتب الفرق والمقالات أن هذه الطائفة تُنكر محبة العبد لربه، فتزعم أن الذي يُحَب ثوابُه، وما يخلقه من النعيم الذي يتمتع به العبد، لا أن الذي يُحَب ذاتُه؛ فجعلوا المحبة لمخلوقه دونه(2).

وأول من عُرِف عنه التصريح بهذا الإنكار شيخهم وإمامهم الجعد بن درهم(3) الذي ضحى به خالد بن عبد الله القسري(4) في يوم الأضحى بواسط(5)، وقال: إنه زعم أن الله لم يكلِّم موسى تكليماً، ولم يتخذ إبراهيم خليلاً(6).

---

(1) انظر: (ص: 333).

(2) انظر: البرهان للسكسكي (ص: 41)، ومدارج السالكين (92/1).

(3) قال الذهبي في الميزان (125/2): (الجعد بن درهم عداده في التابعين، مبتدع ضال، زعم أن الله لم يتخذ إبراهيم خليلاً ولم يكلم موسى فقتل على ذلك بالعراق يوم النحر، والقصة مشهورة). انتهى.

وقال الحافظ ابن حجر في اللسان (437/2): (وللجعد أخبار كثيرة في الزندقة، منها أنه جعل في قارورة تراباً وماء، فاستحال دوداً وهوام. فقال: أنا خلقت هذا، لأني كنت سبب كونه، فبلغ ذلك جعفر بن محمد فقال: ليقل كم هو وكم الذكران منه، والإناث إن كان خلقه؟ وليأمر الذي يسعى إلى هذا الوجه أن يرجع إلى غيره. فبلغه ذلك فرجع). انتهى.

وانظر: الفهرست لابن نديم (ص: 472).

(4) هو: أبو القاسم خالد بن عبد الله بن يزيد بن أسد القسري، البجلي اليماني، ولي العراق زمن هشام بن عبد الملك، فلم يزل بها حتى عزله سليمان بن عبد الملك، قتل بالكوفة سنة (136) هـ. انظر: التاريخ الكبير (158/3)، وتهذيب التهذيب (93/3).

(5) واسط بالطاء المهملة: مدينة بالعراق، بناها الحجاج بين بغداد والبصرة، سميت بذلك لأن بينها وبين الكوفة فرسخاً، وبينها وبين البصرة مثل ذلك. انظر: معجم ما استعجم (1363/4)، ومعجم البلدان (247/5).

(6) أورد هذه القصة البخاري في التاريخ الكبير (64/3)، والبيهقي في السنن (205/10)، والدارمي في الرد على الجهمية (ص:182)، والذهبي في العلو (ص: 131)، وابن القيم في الصواعق (1071/3)، وابن تيمية في المجموع (357/8). =

يقول ابن القيم ـ رحمه الله ـ: ((وإنما كان إنكاره لكونه تعالى محبوباً مُحَبّاً، لم ينكر حاجة إبراهيم إليه، التي هي الخلة عند الجهمية، التي يشترك فيها جميع الخلائق، فكلهم أخلاء لله عندهم[1]))[2].

وسبب هذا الإنكار يرجع إلى أصليْن فاسدين عند الجهمية:

الأول: أن الإرادة لا تتعلق إلا بمعدومٍ مُحْدَث، وهو ما يُرَاد أن يُفعَل، فأما القديم الواجب بنفسه فلا تتعلق به الإرادة، قالوا: والمحبة نوع من الإرادة، لأنها ميل إلى ما يوافق المُحِبّ؛ فتستلزم المناسبة بين الحديث والقديم، وهو منتفٍ[3].

والثاني: إنكار أن تكون أفعال العباد من كسبهم، واقعةً باختيارهم؛ ولذا أنكروا أن تقع المحبة ـ وهي فعل العبد ـ من العبد.

= والخلة هي مرتبة من مراتب المحبة، وهي أعلى درجاتها، وهي في حق المخلوق لا تكون إلا لواحد لأن قلب المخلوق لا يتسع إلا لخليل واحد، ولذا قال النبي ﷺ: «لو كنت متخذاً من أهل الأرض خليلاً لاتخذت ابن أبي قحافة ـ يعني أبا بكر ـ خليلاً، ولكن صاحبكم خليل الله» أخرجه مسلم في صحيحه (1855/4) وأصله في البخاري.

وأما الخلة في حق الله، فإن الله يخالل من يشاء، فقد اتخذ إبراهيم خليلاً ومحمد ﷺ خليلاً.

والخلة كما قرر شيخ الإسلام ـ رحمه الله ـ أصلها محبة الله تعالى للعبد ومحبة العبد لله. انظر: العبودية (ص: 151).

(1) الجهمية يثبتون الخلة بمعنى الفقر والحاجة، لا بمعنى المحبة، فهم ينكرون أن الله سبحانه يحب أو يحب، فيلزم من قولهم أن الناس كلهم أخلاء الله حتى عابدو الأوثان والأصنام؛ لقوله تعالى: ﴿ۀ ہ ۂ ۃ ۄ ھ﴾ [فاطر: 15]. وفي هذا يقول ابن القيم ـ رحمه الله ـ:

وكـــذاك قـــالوا مالـــه مـــن خلقـــه ... أحـــد يكـــون خليلـــه النفســـان

وخليلـــه المحتـــاج عنـــدهم وفـــي ... ذا الوصـــف يـــدخل عابـــدو الأوثـــان

فالكـــل مفتقـــر إليـــه لذاتـــه ... فـــي أســـر قبضـــته ذليـــل عـــان

القصيدة النونية مع شرحها لأحمد بن عيسى (51/1).

(2) مدارج السالكين (92/1).

(3) انظر: التفسير الكبير للفخر الرازي (ج205/4 ـ 204)، والمفهم (212/1)، ودرء التعارض (63/6)، ومنهاج السنة النبوية (400/5).

يقول البغدادي في سياق بيان عقائد الجهم بن صفوان: ((وقال ـ يعني الجهم بن صفوان ـ: لا فعل ولا عمل لأحد غير الله تعالى، وإنما تنسب الأعمال إلى المخلوقين على المجاز، كما يُقال زالت الشمس، ودارت الرحى من غير أن يكونا فاعلين أو مستطيعين لما وصفتا به))[1].

قلت: وممن تأثر بالجهمية في نفي المحبة طوائف من أهل الكلام والرأي، فزعموا أن الله لا يُحَبّ، ومن هؤلاء الأشاعرة، ومن نحا نحوهم[2]. ولذا أوّلوا محبة العبد لله باستقامته في طاعة الله والتزامه أوامره، وبعده عن زواجره، أو إرادة طاعته، ومحبة خدمته.

يقول القاضي عياض[3]: ((واختلفت عبارات المتكلمين في هذا الباب بما لا يؤول إلى اختلاف إلا من حيث اللفظ والالتفات إلى أسبابها أو إلى ثمراتها. وبالجملة: فأصل المحبة الميل لما يوافق المحبَّ، والله ـ جل اسمه ـ منزه عن أن يميل أو يُمَال إليه))[4].

وقال في كلامٍ له آخر: ((ومعنى حب العبد لله: استقامته في طاعته، والتزامه أوامره ونواهيه في كل شيء، ولهذا قال بعضهم: المحبة مواطأة القلب على ما يرضي الرب، فيحب ما أحب ويكره ما يكره))[5].

قال السنوسي[6] في ((مكمل إكمال الإكمال))[7]: ما سلكه القاضي هو مذهب إمام الحرمين[8].

---

(1) الفرق بين الفرق (ص: 199). وانظر: الصواعق المرسلة (931/3).

(2) انظر: درء التعارض (62/6).

(3) تقدمت ترجمته.

(4) إكمال المعلم (278/1).

(5) نفس المصدر (278/1). وانظر: التفسير الكبير للفخر الرازي (جـ205/4 ـ 204)، والمواقف للإيجي (162/2).

(6) (143/1).

(7) لم أقف له على ترجمة.

(8) هو: أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن عبد الله الجويني، الملقب إمام الحرمين، فقيه، أصولي، متكلم، تتلمذ على والده، وكان شيخ الشافعية في زمانه. من تصانيفه الكثيرة: (الشامل)، (البرهان)، وله تلخيص لكتاب (التقريب) للباقلاني. توفي سنة (478) هـ. انظر: (سير أعلام النبلاء (468/18)، وطبقات الشافعية (165/5).

قلت: ومنهم من فرَّق ـ أعني المتكلمين ـ فقال: إن الله يُحَب لا لذاته، ولكن لغيره. وشبهته في ذلك: أنه لا يُتصوَّر أن يحُِب الإنسان غيره لذاته ما لم يرجع منه حظ إلى المُحِب سوى إدراك ذاته[1].

هذه بعض الشبه التي تمسَّك بها من نفى محبة العبد لربه، أو زعم أن الله لا يُحَبّ لذاته.

وأما الرد عليهم فمن وجوه:

الوجه الأول: أن هذا القول يناقض الآيات والأحاديث الكثيرة الدالة على إثبات الحب لذات الله ﷻ، والتي من أصرحها قوله تعالى: ﴿ﯓ ﯔ﴾ [المائدة: 54]، وقوله ﴿ﮈ ﮉ ﮊ ﮋ ﮌﮍ﴾ [البقرة: 165]، ومن السنة قوله ﷺ: «أن يكون الله ورسوله أحب إليه مما سواهما»[2]، والقول يُعرف بطلانه إذا كان يخالف نصَّاً من الكتاب أو السنة، كيف وهذا القول يخالف نصوصاً لا حصر لها في الكتاب والسنة؟

الوجه الثاني: أن الأمة مجمعة على أن الحبّ لله تعالى ولرسوله فرض، وكيف يُفرَض ما لا وجود له؟![3].

الوجه الثالث: أن هذا القول يتضمَّن إنكار إلهية الله ﷻ، لأن ((حقيقة الإلهية كونه مألوهاً، محبوباً بغاية الحب المقرون بغاية الذل والخضوع والإجلال والتعظيم؛ فأنكروا كونه محبوباً وذلك إنكار لإلهيته))[4].

الوجه الرابع: أن تفسير المحبة بالإرادة غير دقيق، لأن الإرادة غير المحبة، فالإرادة قصدٌ إلى الشيء سواءً كان محبوباً أو غير محبوب، بخلاف المحبة فهي ميلٌ إلى محبوب مرغوب، فهي أخص من الإرادة[5].

---

(1) انظر: إحياء علوم الدين للغزالي (280/4).

(2) سبق تخريجه في (ص: 636).

(3) إحياء علوم الدين (257/4).

(4) مدارج السالكين (92/1).

(5) جمهور أهل السنة يرون أن المحبة أخص من الإرادة، ووجه: لأن الشيء قد يُراد ولا يكون محبوباً، ولذا فهم يقولون: إن الله لا يحب الكفر والفسوق والعصيان ولا يرضاه وإن كان داخلاً في مراده. بخلاف المعتزلة والجبرية فإنهم يسوون بين المحبة والإرادة، ولذا أنكرت المعتزلة أن تكون أعمال العباد مخلوقة لله تعالى، حتى لا يَلزَمهم أن الله يحب =

ثم على فرض أن المحبة مطابقة للإرادة من كل وجه، فإن قولكم بأن الإرادة لا تتعلق إلا بمعدومٍ محدث، وهو ما يُراد أن يفعل باطل، يلزم منه أن الإرادة تتعلق بالأفعال دون الذوات، والصحيح أن الإرادة تتعلق بالذوات كما تتعلق بالأفعال، فالشيء قد يكون محبوباً مراداً لذاته ـ لا لشيء آخر ـ، وذلك لما في هذه الذات من نعوت وصفات تحُب لأجلها. وليس في الوجود ذات أولى بأن تحب من ذات الباري ـ سبحانه وتعالى ـ، وذلك لما تتصف به هذه الذات من حميد الخصال ونعوت الكمال، وصفات الجمال بل ليس في الوجود ذات تستحق أن تحب لذاتها من كل وجه سوى ذاته سبحانه وتعالى.

يقول ابن القيم ـ رحمه الله ـ معللاً ذلك: ((والمحبة لها داعيان: الجمال، والجلال، والرب تعالى له الكمال المطلق من ذلك؛ فإنه جميل يحب الجمال بل الجمال كله له، والإجلال كله منه، فلا يستحق أن يحب لذاته من كل وجه سواه))[1]. انتهى.

وقال محمد بن نصر المروزي ـ مبيّناً الخلال التي أوجبت محبة المؤمنين لربهم تعالى ـ: ((إنه الكريم ذو الإحسان والجود، وإنه ليس كمثله شيء، وإنه العادل الذي لا يجور ولا يظلم، لأن ذلك ليس من صفاته، وإنه متفضِّل على من أراد، وعادل على من يستحق العدل لا ينصرف من عدل إلى جور أبداً. **فهذه الخلال الموجبة للحب لله**))[2].

وأيضاً فالمحبة لا تستلزم نقصاً بل هي صفة كمال، بل هي أصل الإرادة فكل إرادة فلا بد أن تستلزم محبة؛ فإن الشيء إنما يراد لأنه محبوب، أو لأنه وسيلة إلى المحبوب، ولو قُدِّر عدم المحبة لامتنعت الإرادة، فإن المحبة لازمة للإرادة فإذا انتفى اللازم انتفى الملزوم[3].

= الكفر والفسوق والعصيان فينتقض أصلهم الفاسد في وجوب العدل على الله، والتزمت ذلك الجبرية، فقالوا: إن الله يحب الكفر والفسوق والعصيان، وأن العبد لا مشيئة له ولا اختيار. انظر: منهاج السنة (146/1)، ودقائق التفسير (111/2).

(1) الجواب الكافي (ص: 381).

(2) تعظيم قدر الصلاة (735/2). وانظر: تقرير ذلك في المفهم (213/1)، والتفسير الكبير للرازي (جـ206/4).

(3) منهاج السنة النبوية (400/5).

الوجه الخامس: أن مما ينفي تأويل محبة العبد لربه ويدل على أنها محبة حقيقية تتوجه من العبد لربه ﷻ: أن النبي ﷺ علَّق محبة العبد لربه بأمر مطلوب مُرادٍ للمُحِبّ متعلِّق بذات المحبوب، وهو لذة النظر إلى وجه الله الكريم كما ثبت في ((صحيح مسلم))[1] عن صهيب ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: «إذا دخل أهل الجنة الجنة يقول الله ـ تبارك وتعالى ـ تريدون شيئاً أزيدكم. فيقولون: ألم تبيض وجوهنا، ألم تدخلنا الجنة، وتنجينا من النار. قال: فيكشف الحجاب فما أعطوا شيئاً أحب إليهم من النظر إلى ربهم ﷻ».

وفي السنن عن النبي ﷺ: «اللهم إني أسألك لذة النظر إلى وجهك، والشوق إلى لقائك»[2].

قال شيخ الإسلام ابن تيمية ـ رحمه الله ـ: ((فقد بين الرسول ﷺ أن الله لم يعط أهل الجنة شيئاً أحب إليهم من النظر إليه، وهذا غاية مراد العارفين، وهذا موجب حبهم إياه لذاته لا لشيء آخر.

فمن قال إنه لا يحب لذاته، ولا يتلذذ بالنظر إليه، كما تزعمه طائفة من أهل الكلام والرأي فقد أخطأ، ومن قال: إن محبة ذاته وإرادة ذاته لا تتضمن حصول لذة العبد بحبه، ولا يطلبه العبد ولا يريده بل يكون العبد محباً مريداً لما لا يحصل له لذة به، فقد أبطل...

وكل مراد محبوب لذاته فلا معنى لكونه مرادا محبوبا لذاته إلا أن ذاته هو غاية مطلب الطالبين، بمعنى أن ما يحصل لهم من النعم واللذة هو غاية مطلوبهم، لا يطلبونها لأجل غيرها. فأما بتقدير أن تنتفي كل لذة، فلا يتصور حب، فإن حب ما لا لذة في الشعور به ممتنع))[3].

الوجه السادس: أن تفسير محبة العباد لربهم باستقامتهم على طاعته لا يستقيم، لأن ذلك ثمرة المحبة، لا حقيقتها.

---

(1) (163/1) كتاب الإيمان، ح رقم (297).

(2) أخرجه النسائي في السنن (62/3) ح رقم (1304)، وفي الكبرى (387/1 ـ 388) ح (1228)، وأحمد في المسند (191/5)، وعبد الرزاق في المصنف (442/10) ح (19647)، والبزار في المسند (230/4) ح (1393)، وابن أبي عاصم في السنة (185/1) ح (92). وحكم عليه الألباني بالصحة كما في صحيح الجامع (1301).

(3) درء التعارض (64/6 ـ 65).

قال المازري[1] ـ بعد أن حكى تأويلات المتكلمين لمعنى محبة العبد لربه ـ: ((والتحقيق أن الاستقامة ثمرة المحبة. وحقيقة المحبة له ميلهم إليه لاستحقاقه سبحانه المحبة من جميع وجوهها))[2].

وأيضاً: فمحبة الاستقامة على الطاعة هي فرع محبة الله ﷻ، لا تأتّى إلا بعد محبتة ـ سبحانه وتعالى ـ كما قال تعالى: ﴿ ﭭ ﭮ ﭯ ﭰ ﭱ ﭲ ﭳ ﭴ ﴾ [آل عمران: 31]؛ فجعل متابعة النبي ﷺ بفعل أوامره وترك زواجره برهان محبته ودليل خلته، مما يجعل ذلك تبعاً لمحبته.

يقول أبو حامد الغزالي: ((وكيف يفسَّر الحب بالطاعة، والطاعة تبع الحب وثمرته؟ فلا بد وأن يتقدم الحب ثم بعد ذلك يطيع من أحبه))[3].

الوجه السابع: أن هذا القول يلزم منه إنكار أن تكون أعمال الجوارح من الإيمان، لأن أصل هذه الأعمال هو محبة الله ﷻ[4]؛ ونفي الأعمال أن تكون من الإيمان هو أصل فاسد من أصول الجهمية كفساد أصلهم في إنكار المحبة.

يقول أبو الحسن الأشعري في صدد حكاية مذاهبهم في الإيمان: ((وزعموا ـ يعني الجهمية ـ أن معرفة الله **هي المحبة له وهى الخضوع** لله... وزعموا أن **الصلاة ليست بعبادة لله، وأنه لا عبادة إلا الإيمان به، وهو معرفته**، والإيمان عندهم لا يزيد ولا ينقص وهو خصلة واحدة))[5]. اهـ.

---

(1) هو: أبو عبد الله محمد بن علي بن عمر بن محمد التميمي المازري المالكي، يلقب بالإمام، كان بصيراً بعلم الحديث، أخذ عن اللخمي وعبد الحميد السوسي وغيرهما من شيوخ أفريقية، وعنه أخذ القاضي عياض، وأبو جعفر ابن يحيى القرطبي. من تصانيفه: (المعلم بفوائد مسلم)، وشَرْح كتاب التلقين للقاضي عبد الوهاب المالكي، كان مولده بمدينة المهدية ـ بالقارة الأفريقية ـ، ووفاته بها في ربيع الأول سنة ست وثلاثين وخمس مئة وله ثلاث وثمانون سنة. انظر: الديباج المذهب (250/2ـ252)، وسير أعلام النبلاء (104/20 ـ 106).

(2) نقلاً عن فتح الباري (357/13).

(3) إحياء علوم الدين (257/4). وانظر: مجموع الفتاوى (142/8).

(4) انظر: التحفة العراقية (ص: 310)، وقاعدة في المحبة (ص: 113)، والجواب الكافي (ص: 331).

(5) مقالات الإسلاميين (214/1).

فانظر كيف جعلوا الإيمان هو المحبة لله، ثم فسَّروا المحبة بالخضوع لله، ثم قالوا: إن الإيمان هو معرفة الله، وما ذاك إلا لأنهم ينكرون حقيقة المحبة، لأن المحبة غير المعرفة، فالمحبة أمر ذوقي يكون في النفس بخلاف المعرفة فهي تصورٌ عقلي يكون في الذهن.

الوجه الثامن: أن ما بنوا عليه نفي محبة العبد من القول بإنكار أن تكون أفعال العباد من كسبهم: باطل، ترده النصوص الشرعية الدالة على أن أفعال العباد من كسبهم، واقعة باختيارهم وهم العاملون لها حقيقة، والتي منها قوله تعالى: ﴿ۋ ۉ ۉ ۋ ې﴾ [التوبة: 105]، وقوله: ﴿□ □ □ □ □ □ □ □﴾ [الأعراف: 43]، ﴿ڎ ڈ ڈ ژ ژ ڑ ڑ ک ک ڪ ڪ گ گ﴾ [الزلزلة: 7، 8]. إلى غير ذلك من النصوص التي يضيق المقام عن ذكرها، التي فيها إضافة هذه الأعمال إلى العباد أنفسهم؛ وما بُني على باطل فهو باطل.

يقول ابن القيم ـ رحمه الله ـ ((..النصوص جاءت بأن أفعال العباد أعمال لهم، واقعة باختيارهم وإرادتهم، ليست أفعالاً لله، وإن كانت مفعولة له))[1].

الوجه التاسع: أن إنكارهم لمحبة العبد ربه مخالف للضرورة والحسّ، لأن محبة العبد ربه ضرورة يجدها كل مؤمن في قلبه[2]، والنزاع في الضروري باطل، لكونه مكابرةً للحسّ ومعارضةً للعقل.

الوجه العاشر: أن قولكم بأن المحبة تستلزم المناسبة بين المُحدَث والقديم كلام مجمل، فإن كنتم تعنون بالمناسبة الولادة أو المماثلة ونحو ذلك مما يجب تنزيه الرب عنه فإنا لا نسلم أن المحبة لا بد فيها من هذا، وإن أردتم بالمناسبة أن يكون المحبوب متصفاً بمعنى يحبه المحب، فهذا لازم للمحبة، والرب متصف بكل صفة تحب، وكل ما يُحَب فإنما هو منه، فهو أحق بالمحبة من كل محبوب[3].

---

(1) الصواعق المرسلة (724/2).

(2) بل حتى الكفار يجدون هذه المحبة كما قال تعالى عنهم: ﴿ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅﮆ﴾ أي كحبهم لله. فأثبت لهم محبته.

(3) النبوات (ص: 75). وانظر: مجموع الفتاوى (74/10).

هذه بعض الوجوه الدالة على بطول القول بإنكار محبة العبد لربه محبة حقيقية، وقد ذكر ابن القيم ـ رحمه الله ـ في «مدارج السالكين»[1] أنه أبطل هذا القول بأكثر من ثمانين وجهاً في كتابه المسمَّى «قرة عيون المحبين وروضة قلوب العارفين». ولم أقف عليه.

وأما قول من فرَّق من المتكلمين: بأن الأعيان لا تحب لذاتها ولكن لغيرها، فباطل يكذبه الواقع والحس أيضاً، وقد مرَّ ذكر شيء من ذلك في الوجه الثاني والثالث، وأُضيف هنا ما قاله الغزالي ـ رحمه الله ـ في وِجهَان إبطاله.

يقول الغزالي: «أن يحب الشيء لذاته لا لحظ ينال من وراء ذاته، بل تكون ذاته عين حظه، وهذا هو الحب الحقيقي التابع بدوامه، وذلك كحب الجمال والحسن، فإن كل جمال محبوب عند مدرك الجمال، لأن إدراك الجمال فيه عين اللذة، واللذة محبوبة لذاتها لا لغيرها. ولا نظن أن حب الصور الجميلة لا يتصور إلا لأجل قضاء الشهوة، فإن قضاء الشهوة لذة أخرى قد تحب الصور لأجلها، وإدراك نفس الجمال أيضاً لذيذ، فيجوز أن يكون محبوباً لذاته، وكيف ينكر ذلك والخضرة والماء الجاري محبوب لا ليشرب الماء وتؤكل الخضرة أو ينال منها حظ سوى نفس الرؤية؟... والطباع السليمة قاضية باستلذاذ النظر إلى الأنوار والأزهار والأطيار المليحة الألوان، الحسنة النقش، المتناسبة الشكل، حتى أن الإنسان لتنفرج عنه الهموم والغموم بالنظر إليها، لا لطلب حظٍ وراء النظر، فهذه الأسباب ملذة، وكل لذيذ محبوب، وكل حسن وجمال فلا يخلو إدراكه عن لذة، ولا أحد ينكر كون الجمال محبوباً بالطبع، فإن ثبت أن الله جميل كان لا محالة محبوباً عند من انكشف له جماله وجلاله كما قال النبي ﷺ: «إن الله جميل يحب الجمال[2]»»[3].

---

(1) (92/1).

(2) أخرجه مسلم في كتاب الإيمان (93/1) حديث رقم (91).

(3) أحياء علوم الدين (261/4). وهناك أسباب أخرى داعية إلى محبة الله ﷻ محبة ذاتية بسطها الغزالي في الإحياء تركتها مخافة التطويل. وانظر: الإحياء (262/4 ـ 268).

المطلب الثاني: انحراف غلاة الصوفية في معنى محبة الله تعالى.

غلاة الصوفية تقدم التعريف بهم[1]. والصوفية الغلاة من الفرق التي انحرفت في مفهوم الحبّ الإلهي؛ ولانحرافهم ثلاثة أوجه:

الوجه الأول: أنهم أدخلوا في مسمَّى هذا الحبّ ما ليس منه، فجعلوا من مراتبه مرتبة العشق[2]، فزعموا أن الله ـ تعالى ـ يَعشَق ويُعشَق، وأن العشق مع الله هو نهاية المريد وغاية السالك؛ إذ هو أعلى المنازل؛ فهو منتهى الحبّ وأقصاه[3].

وسبب هذا الانحراف في معنى الحبّ عندهم هو انحرافهم في مفهوم الألوهية؛ إذ الإله عندهم يتجلَّى في صور جميع الموجودات، فالله عندهم هو عين الموجودات، ولذا يصفونه بما يوصف به البشر من العشق والنكاح.

يقول شيخ الإسلام ـ رحمه الله ـ: ((لكن استعماله في محبة الله ـ يعني العشق ـ إما أن يُفهِم أو يُوهِم المعني الفاسد، وهو أن الله يحُِب ويُحَب كما تُحَب صور الآدميين، التي نستمتع بمعاشرتها ووطئها، وكما تحب الحور العين التي في الجنة. وهذا المعني من أعظم الكفر، وإن كان قد بلغ إلى هذا الكفر الاتحادية، الذين يقولون: «إنه عين الموجودات»، ويقولون: «ما نكح سوي نفسه، وهو الناكح والمنكوح». وكذلك الذين يقولون بالحلول العام، والذين يقولون بالاتحاد في صور معينة، أو بحلوله فيها، كما يقوله الغالية من النصارى، والرافضة وغالية النسَّاك، فإن هؤلاء يصفونه بما يوصف به البشر من النكاح،

---

(1) انظر: (ص: 328).

(2) العشق، قال ابن القيم في حده: ((هو الإفراط في المحبة، بحيث يستولي المعشوق على قلب العاشق، حتى لا يخلو من تخيله وذكره والفكر فيه، بحيث لا يغيب عن خاطره وفكره)) [الجواب الكافي (ص: 359)].
وقال الغزالي: ((هو الميل الغالب المفرط)). [إحياء علوم الدين (285/4)].
قلت: وهو حب تقترن به الشهوة، ولذا يمنع إطلاقه في حق الله ﷻ.

(3) يقول ابن الدباغ ـ من أعلام الصوفية ـ: ((اعلم أن العشق هو أقصى درجات المحبة ومجاوزة الحد فيها، وسائر مقامات المحبة كلها مندرجة فيه، مثل الشوق والوجد والغرام والافتتان والدهش، والفناء، لأنه مشتمل على جميعها، ولذلك قالوا: «كل عاشق محب، وليس كل محب عاشق)). نقلاً عن كتاب محبة الله ورسوله في الكتاب والسنة للدكتور غسان أحمد عبد الرحمن (ص: 505) (رسالة علمية نوقشت في الجامعة الإسلامية) وعزاه إلى مشارق أنوار القلوب (ص: 96 ـ 97).

تعالي الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً، هو الأحد الصمد، الذي لم يلد ولم يولد، ولم يكن له كفواً أحد.

ومن هؤلاء من يعشق الصور الجميلة، ويزعم أنه يتجلَّى فيها، وأنه إنما يُحِب مظاهر جماله. وقد بسطنا الكلام في كفرهم وضلالهم في غير هذا الموضع. فمن زعم أن الله يُحَب أو يُعْشَق، وأشار إلي هذا المعني، فهو أعظم كفراً من اليهود والنصارى))[1]. انتهى.

قلت: ومن أقوال الصوفية الدالة على استعمالهم اللفظ في حق الله تعالى:

يقول القشيري ـ وهو من أعلام الصوفية ـ في تعريف المحبة أنها: ((استهلاك في اللذة))[2].

وقالوا أيضاً في تعريفها: ((أن يكون مفتوناً بالحبيب عن كل شيء))[3].

وقال ابن الدباغ[4]: ((ومقام العشق أقصى مقامات الذهول والغيبة عن الحس، والاتصال بالعالم الروحاني، فإذا وصل الإنسان إلى هذا الحد من الغيبة عن نفسه اطلع على أسرار الغيوب وأخبر بها معاينة لا على سبيل الحدس وغلبات الظنون، بل على الكشف والمشاهدة))[5].

ومما يدل على تجسُّد هذا المعنى عندهم: أن ابن الفارض ـ وهو من شعرائهم ـ الملقب بسلطان العاشقين وإمام المحبين عندهم قال، وهو يصوِّر حقيقة الذات الإلهية:

ففـــي النشـــأة الأولـــى تـــراءت لآدمَ ... بمظهـــر حــــوَّا حُكْـــمُ البُنـــوةِ

وتظهـــر للعُشَّـــاق فـــي كـــلِّ مَظْهَـــرٍ ... مـن اللـبس فـي أشـكالِ حُسْـنٍ بديعـةِ

ففـــي مُـــرَّة لُبنـــى وأخـــرى بُثَينـــة ... وآونـــة تُـــدعى بعـــزّة عـــزتِ

ولـــيس ســـواها لا ولا كـــن غيرهـــا ... ومـا إنَّ لهـا فـي حُسْـنِها مـن شَـريكةِ

---

(1) قاعدة في المحبة (ص: 119 ـ 120).

(2) الرسالة القشيرية (ص: 527).

(3) نقلاً عن عقيدة الصوفية وحدة الوجود الخفية (ص:389) وعزاه إلى عوارف المعارف لسهروردي (509).

(4) هو: عبد الرحمن بن محمد الأنصاري المعروف بابن الدباغ، مؤرخ القيروان، كتب كتباً في تراجم أهلها، من ذلك كتابه: ((معالم الإيمان وروضة الرضوان في مناقب المشهورين من صلحاء القيروان))، وله مشارق أنوار القلوب في علم التصوف. توفي سنة (689) هـ. انظر: معجم المؤلفين (117/2).

(5) نقلاً عن كتاب محبة الله ورسوله في الكتاب والسنة للدكتور غسان أحمد عبد الرحمن (ص: 505) وعزاه إلى مشارق أنوار القلوب (96 وما بعدها).

كـــذاك بحكـــم الاتحـــاد بحســـنها كمـا لـي بـدت فـي غيرهـا وتزيَّـتِ[1]

والمعنى ـ كما قال الشيخ عبد الرحمن الوكيل ـ أن الذات الإلهية تتصوَّر وتتبدَّى للعُشَّاق في صور معشوقاتهم، فهي التي تصوَّرت لقيس في صورة «ليلى»، ولجميل في صورة «بُثَيْنة»، ولكثير في صورة «عَزَّة»؛ فما حوَّا أم البشر إلا الحقيقة الإلهية، تعالى الله عن قولهم علواً كبيراً[2].

كما يرى ابن عربي أن أكمل الشهود للحق شهوده في الصور الجميلة، فيقول: ((فإذا شاهد الرجل الحق في المرأة كان شهوداً في منفعل، وإذا شاهده في نفسه من حيث ظهور المرأة عنه شاهده في فاعل، وإذا شاهده في نفسه من غير استحضار صورة ما كان شهوداً في منفعل عن الحق بلا واسطة، فشهوده للحق في المرأة أتم وأكمل، لأنه يشاهد الحق من حيث هو فاعل منفعل، ومن نفسه من حيث هو منفعل خاصة؛ فلهذا أحب ﷺ النساء لكمال شهود الحق فيهن، إذ لا يشاهد الحق مجرداً عن المواد أبداً، فإن الله بالذات غني عن العالمين وإذا كان الأمر من هذا الوجه ممتنعاً، ولم تكن الشهادة إلا في مادة؛ فشهود الحق في النساء أعظم الشهود وأكمله، وأعظم الوصلة النكاح، وهو نظير التوجه الإلهي على من خلقه على صورته ليخلفه فيرى فيه نفسه، فسواه وعدله ونفخ فيه من روحه الذي هو نفسه فظاهره خلق وباطنه حق))[3].

إذا ثبت هذا، فحقيقة هذا المقام عند الصوفية أنهم يوجهون المريد إلى أن يحب الله لا من جنس محبة العبد الضعيف لسيِّده ومولاه، بل من جنس محبة العاشق لمعشوقه، حتى إنه من سكرة هذا العشق يقوم ويقعد، ويدور ويتواجد، وربما يسقط على الأرض، وقد يحصل منه صراخ، وتخبط وصرع[4] كما هو واقع كثير من الصوفية في محافل سماعهم ورقصهم ووَجْدِهم، ولذا شاع عنهم إطلاق لفظ "العاشق والمعشوق" في حق الله تعالى.

---

(1) ديوان ابن الفارض (ص: 38).

(2) هذه هي الصوفية (ص: 53).

(3) نقلاً عن مصرع التصوف (ص: 143 ـ 145).

(4) عقيدة الصوفية وحدة الوجود الخفية (ص: 390) بتصرف يسير.

فهذا حقيقة أعلى مقامٍ للحب عند غلاة الصوفية[1].

قلت: وقد يستدلون عليه بأثرٍ يُروى عن عبد الواحد بن زيد[2] أنه قال، قال الله تعالى: «لا يزال عبدي يتقرَّب إليَّ يعشقني وأعشقه»[3]. وهو لا يثبت، لأنه من أخبار بني إسرائيل ((التي لا يجوز الاعتماد عليها في شرعنا؛ فإن ثبوت مثل هذا الكلام عن الله لا يُعلم إلا من جهة نبينا ﷺ، وذلك غير مأثور عنه، ونحن لا نصدق بما ينقل عن الأنبياء المتقدمين إلا أن يكون عندنا ما يصدقه، كما لا نكذب إلا بما نعلم أنه كذب. وقد قال النبي ﷺ: «إذا حدثكم أهل الكتاب فلا تصدقوهم ولا تكذبوهم؛ فإما أن يحدثوكم بباطل فتصدقوه؛ وإما يحدثوكم بحق فتكذبوه»[4])) [5].

ثم على فرض ثبوته، ففيه إبطال لمذهبهم في الحلول والاتحاد، لأن الأثر فيه التفريق بين العاشق والمعشوق، والعبد والمعبود، وذلك لا يتماشى مع مذهبهم في وحدة الوجود، والتي يصورونها بأن الله عين الوجود، فليس في الوجود عين سواه. تعالى الله عن قولهم علواً كبيراً.

والوجه الثاني من وجوه انحرافهم في المحبة: أنهم جعلوا محبته سبحانه وتعالى ليست لنَيْلٍ أخروي، فقالوا في تعريفها: ((إفراط الميل بلا نَيْل))[6].

---

(1) وأما حقيقة الحب عند غلاة الصوفية فهو سكر في حب الله تعالى، وتصور للذات العلية حتى يسكر فيها صوفيهم، ولا يعود يميِّز غيرها، وهو ما يعرف بالحلول والاتحاد، والذي بنوا عليه مرتبة العشق، حتى زعموا أن أكمل التجلي الإلهي شهوده في صورة امرأة. انظر: مصرع التصوف للبقاعي (ص: 134 ـ 144)، ومحبة الله ومحبة رسوله ﷺ (ص: 507).

(2) هو: عبد الواحد بن زيد البصري قال عنه يحيى بن معين: ليس بشيء. قال البخاري في تاريخه (61/6) عبد الواحد بن زيد صاحب الحسن تركوه. وقال عنه السعدي: عبد الواحد بن زيد كان قاصاً بالبصرة سيء المذهب ليس من معادن الصدق. انتهى مات سنة (170) هـ. انظر: ترجمته في تاريخ مدينة دمشق (215/37 ـ 236)، والكامل في ضعفاء الرجال (297/5).

(3) لم أقف عليه مسنداً في كتاب يعتمد عليه.

(4) أخرجه أحمد في المسند (136/4)، وعبد الرزاق في المصنف (111/6) رقم (10160)، وأبو داود في السنن (318/3) ح (3644)، والطبراني في الكبير (350/22) رقم (876)، والبيهقي في السنن (10/2). وحكم عليه الألباني بأنه صحيح كما في السلسلة الصحيحة برقم (2800).

(5) قاعدة في المحبة (ص: 118).

(6) الرسالة القشيرية (ص: 523).

ومرادهم بنفي النَّيْل هنا: أن ينسَى العبد حظَّه من الله، فلا يعبده خوفاً من ناره ولا طمعاً في جنته فيكون كأجير السوء، بل يعبده حباً له وشوقاً إليه كما جاء عن رابعة العدوية[1][2].

وجاء عن أحد القادرية[3] المعاصرين: ((الصوفية يحبون الله لا خوفاً ولا طمعاً بل يحبونه لذاته، وتلك المثالية في الحبّ، لم تُعرف لغير هؤلاء الصفوة الربانية))[4].

قلت: وشبهتهم في ذلك أن محبة النَّيْل هي محبة العَرَض[5]، وهذه تتلاشى متى حصل الغرض.

والانحراف الثالث في مفهوم المحبة هو أنهم حكموا على أنفسهم بمحبة الله لهم، ولذا ادعوا لأنفسهم دعاوى تتجاوز حدود الأنبياء والمرسلين حتى يقول قائلهم: أنا مُحبّ فلا أؤاخذ بما أفعله من أنواع الجهل والعدوان[6].

وأما الجواب عن الوجه الأول في انحرافهم في معنى محبة الله تعالى بإضافة العشق إلى الله، فمن جهتين:

أولاً: من جهة اللفظ، فإنه لم يَرِد وصف الله أو الإخبار عن جلاله بأنه معشوق ويُعشق لانصراف هذا المعنى إلى الأنثى التي تُعشق تعالى الله عن ذلك.

وأيضاً، فالمعروف من استعمال لفظ العشق في اللغة إنما هو في محبة جنس النكاح، مثل حب الإنسان الآدمي مثله، ممن يستمتع به من امرأة ونحوها؛ فلا يكاد يُستعمل هذا اللفظ في محبة الإنسان لولده وأقاربه ووطنه وماله ودينه، وغير ذلك بل

---

(1) هي: أم عمرو رابعة بنت إسماعيل، البصرية الزاهدة العابده الخاشعه، قيل عاشت ثمانين سنه، توفيت سنة ثمانين ومئة، ينسب إليها أقوال منكرة في الزهد والمعرفة، والبعض يشكك في وجودها. انظر: سير أعلام النبلاء (241/8 ـ 234).

(2) انظر: إحياء علوم الدين (210/4).

(3) القادرية فرقة من فرق الصوفية، تنتسب إلى الشيخ عبد القادر الجيلاني ـ رحمه الله ـ، وهي طريقة واسعة الانتشار في مصر والسودان وبلاد الشام، وتتفرَّع منها طرق كثيرة. ويجمع هذه الطرق الوغول في تقديس عبد القادر الجيلاني لدرجة إعطائه بعض خصائص الإله عز وجل مع ما يصاحب ذلك من طقوس وأوراد مبتدعة، وهذه تشترك فيها جميع الطرق الصوفية.

(4) نقلاً عن عقيدة الصوفية وحدة الوجود الخفية (ص: 360)، وعزاه إلى الأنوار الرحمانية لمحمد الكسنزاري (ص: 62).

(5) كذا جاء اللفظ في الأصول، وهي تحتمل: ((الغرض)) فيكون تصحيفاً وتحتمل ((العرض)) أي الذي يَعْرِض ثم يزول.

(6) انظر: العبودية لشيخ الإسلام (ص: 162 ـ 163).

المشهور من لفظ العشق هو محبة النكاح ومقدماته؛ فالعاشق يريد الاستمتاع بالنظر إلي المعشوق وسماع كلامه، أو مباشرته بالقبلة والحس والمعانقة أو الوطء[1].

يقول شيخ الإسلام ـ رحمه الله ـ: ((ثم لفظ «العشق» قد يستعمل في غير ذلك؛ إما علي سبيل التواطؤ، فيكون حقيقة في القدر المشترك، وإما علي سبيل المجاز، لكن استعماله في محبة الله؛ إما أن يُفهِم، أو يُوهِم المعني الفاسد، وهو أن الله يُحِبّ ويُحَبّ كما تحب صور الآدميين التي نستمتع بمعاشرتها ووطئها، وكما تحب الحور العين التي في الجنة وهذا المعني من أعظم الكفر، وإن كان قد بلغ إلى هذا الكفر الاتحادية، الذين يقولون: «إنه عين الموجودات، ويقولون: «ما نكح سوي نفسه وهو الناكح والمنكوح»، وكذلك الذين يقولون بالحلول العام، والذين يقولون بالاتحاد في صور معينة أو بحلوله فيها كما يقوله الغالية من النصارى، والرافضة وغالية النسَّاك، فإن هؤلاء يصفونه بما يوصف به البشر من النكاح، تعالي الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً، هو الأحد الصمد، الذي لم يلد ولم يولد، ولو يكن له كفواً أحد. ومن هؤلاء من يعشق الصور الجميلة ويزعم أنه يتجلي فيها، وأنه إنما يحب مظاهر جماله. وقد بسطنا الكلام في كفرهم وضلالهم في غير هذا الموضع. فمن زعم أن الله يحب أو يعشق وأشار إلي هذا المعني، فهو أعظم كفراً من اليهود والنصارى))[2]. انتهى.

ثانياً: فساده من جهة المعنى:

وأما فساده من جهة المعنى، فإن العشق ـ كما تقدم ـ هو الإفراط في الحب حتى يزيد على القصد الواجب، ((وهذا المعني ممتنع في حق الله من الجهتين؛ فإن الله لا يُحِب محبةً زيادة على العدل، ومحبة عباده المؤمنين له ليس لها حد تنتهي إليه حتى تكون الزيادة إفراطاً وإسرافاً ومجاوزة للقصد بل الواجب أن يكون الله ورسوله أحب إليه مما سواهما، كما ثبت في الصحيح عن النبي أنه قال: «ثلاث من كن فيه وجد حلاوة الإيمان، من كان الله ورسوله أحب إليه مما سواهما، ومن كان يحب المرء لا يحبه إلا لله ومن كان يكره أن يرجع في الكفر بعد إذ أنقذه منه كما يكره أن يلقي في النار»[3]. وفي رواية في

---

(1) المصدر السابق (ص: 118 ـ 119) بتصرف.

(2) قاعدة في المحبة (ص: 119 ـ 120).

(3) سبق تخريجه في (ص: 636).

الصحيح: «لا يجد عبد حلاوة الإيمان حتى يكون الله ورسوله أحب إليه مما سواهما إلي آخره»[1]. وقال: «والذي نفسي بيده لا يؤمن أحدكم حتى أكون أحب إليه من والده وولده والناس أجمعين»[2]. وفي الصحيح[3]: أن عمر قال له: يا رسول الله والله لأنت أحب إلي من كل شيء إلا من نفسي فقال: «لا يا عمر حتى أكون أحبَّ إليك من نفسك» قال: فلأنت أحب إلي من نفسي. قال: «الآن يا عمر».

وقد تقدم دلالة القرآن علي هذا الأصل بقوله تعالي: ﴿چ چ چ چ چ ڇ ڇ ڇ ڍ ڍ ڌ ڌ ڎ ڎ ڈ ڈ ژ ژ ڑ ڑ ک ک ک ک گ گ گ گ ڳ ڳ﴾ [التوبة: 24]))[4].

ثم إن ((الناس في العشق على قولين. قيل: إنه من باب الإرادات، وهذا هو المشهور. وقيل من باب التصورات، وأنه فساد في التخييل حيث يتصور المعشوق على غير ما هو به،... ولهذا لا يوصف الله بالعشق، ولا أنه يُعشَق، لأنه منزه عن ذلك، ولا يحمد من يتخيل فيه خيالاً فاسداً))[5].

هذه بعض الأوجه في بطلان العشق في حق الله ﷻ، وهي تبيِّن فساد هذا اللفظ، وأنه ليس من مراتب المحبة الشرعية، التي تتوجه من العبد لربه ﷻ.

وأما الجواب عن الوجه الثاني من وجوه انحرافهم في المحبة، فمن وجوهٍ أيضاً:

الوجه الأول: أن تجريد المحبة عن الحظ الأخروي مخالف لطريقة الأنبياء والمرسلين حيث كانوا يجمعون مع حبِّهم لله تعالى بين الخوف والرجاء. قال تعالى ـ في حقهم ـ: ﴿ئا ئە ئە ئو ئو ئۇ ئۇ ئۆ﴾ [الأنبياء: 90]. وأيضاً مخالف لطريقة أولياء الله المتقين كما قال تعالى في وصفهم: ﴿گ گ ڳ ڳ ڳ ڳ ڱ ڱ ڱ ڱ ں ں﴾ [السجدة: 16]، وقال في بعضهم: ﴿ې ې ى ى ئا ئا ئە ئە ئو ئو ئۇ ئۇ ئۆ ئۆ ئۈ ئۈ ئې ئې ئې ئى ئى ئى ی ی ی ی﴾ [الزمر: 9].

---

(1) صحيح البخاري، كتاب الأدب، باب: الحب في الله ح (6041).

(2) صحيح البخاري، كتاب الإيمان، باب: حب الرسول ﷺ من الإيمان ح (14).

(3) (جـ277/7) كتاب الأيمان والنذور، باب كيف كانت يمين النبي ﷺ؟ ح (6632).

(4) قاعدة في المحبة (120 ـ 121)، وانظر: روضة المحبين (ص: 28).

(5) مجموع الفتاوى (131/10).

الوجه الثاني: أن تجريد الحب عن النَّيل والحظ أمر متدافع في نفسه. برهانه: أن المحبة تبعث على التلذذ بالنظر إلى ذات المحبوب، وهو نوعٌ من الحظّ والنصيب. وفي الحديث: «اللهم أني أسألك لذة النظر إلى وجهك الكريم»[1].

فثبت أن الحظَّ لا ينفك عن المحبة.

يقول شيخ الإسلام ـ رحمه الله ـ: ((وأما الغلط: فتوهم المتوهم أن إرادة وجه الله والنظر إليه ليس فيها حظ للعبد ولا غرض، وأن طالبها قد ترك مقاصده ومطالبه، وأنه عامل لغيره لا لنفسه، حتى تخيل أن عمله لله بمنزلة كسب العبد لسيده وخدمة الجند لملكهم، وهذا غلط، بل إرادة وجه الله أعلى حظوظ العبد وأكبر مطالبه وأعظم مقاصده، ففي الحديث الصحيح: «فيكشف الحجاب فينظرون إليه، فما أعطاهم شيئاً أحب إليهم من النظر إليه»، وهي الزيادة[2]...

وإنما للعبد حظان: حظ من المخلوق وحظ من الخالق، وله لذتان: لذة تتعلق بالمخلوق ولذة تتعلق بالخالق فتركَ أدنى الحظين واللذتين لينال أعلاهما، وما عمل إلا لنفسه، ولا حطب إلا في حبله. قال تعالى: ﴿ گ ں ں ڻ ڻ ۀ ۀ ہ ہ ھ ھ ے ﴾ [فصلت: 35]. وقال النبي ﷺ: «أسألك لذة النظر إلى وجهك» كما تقدم))[3]. انتهى.

الوجه الثالث: أنه لا يلزم من محبة الغرَض العرَض، وأنها تزول بزوال الغرَض كما زعموا، بل إن محبة المؤمنين لربهم ﷻ محبة راسخة في النفوس تبقى حتى بعد دخولهم الجنة، ومما يدل على ذلك أن أعظم نعيم لأهل الجنة، هو رؤيتهم لوجه الله ﷻ المستلزم لمحبتهم لذاته ـ سبحانه وتعالى ـ، وذلك إنما يحصل بعد دخولهم الجنة وتأمينهم من العذاب كما جاء في الحديث الصحيح: «إذا دخل أهل الجنة الجنة يقول الله ـ تبارك وتعالى ـ: تريدون شيئاً أزيدكم. فيقولون: ألم تُبيِّض وجوهنا، ألم تدخلنا الجنة، وتنجينا من النار. قال: فيكشف الحجاب، فما أعطوا شيئاً أحبَّ إليهم من النظر إلى ربهم ﷻ»[4].

---

(1) مضى تخريجه كما في (ص: 664).

(2) أخرجه مسلم في كتاب الإيمان (163/1) ح (181) من حديث صهيب رضي الله عنه.

(3) قاعدة في الإخلاص ضمن المجموعة العلية من كتب ورسائل وفتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية (ص: 61 ـ 62).

(4) تقدم تخريجه.

ثم على فرض أن المحبة تابعة للغرض فإن حاجة الناس وافتقارهم إلى الله لا تزول ولا تنقطع بل هي باقية أبد الآباد؛ فالغني التام ليس لأحد سوى الله ﷻ كما قال: ﴿ ^ ۓ ۓ ﮪ ﮩ ﮨ ے ﮮ ﯓ ﴾ [فاطر: 15].

بل الصحيح أن المحبة تابعة للإحسان والإنعام وذلك لا ينقطع عن المؤمنين فأُكُل الجنة ونعيمُها دائم لا ينقطع؛ فثبت أن محبة المؤمنين لربهم باقية لا تزول ولا تحول.

الوجه الرابع: أن هذا القول بدعة في الإسلام، لم يسبق الصوفيةَ أحد إليه، وكل بدعة فهي ضلالة باتفاق المسلمين.

الوجه الخامس: أن هذا القول يؤول بصاحبه إلى الكفر والزندقة، ولذا جاء عن بعض السلف القول: ((من عبد الله بالحب وحده فهو زنديق(1)، ومن عبده بالرجاء وحده فهو مرجئ، ومن عبده بالخوف وحده فهو حروري، ومن عبده بالحب والخوف والرجاء فهو مؤمن موحد))(2) انتهى.

يقول ابن رجب ـ رحمه الله ـ تعليقاً على هذا الكلام ـ: ((وسبب هذا أنه يجب على المؤمن أن يعبد الله بهذه الوجوه الثلاثة: المحبة والخوف والرجاء، ولا بد له من جميعها، ومن أخل ببعضها فقد أخل ببعض واجبات الإيمان))(3)، وذلك لأن هذه الأمور الثلاثة من شروط صحة الإيمان بل نصَّ بعض العلماء على أن هذه الأمور الثلاثة هي أركان العبادة والتي لا تصح أيّ عبادة إلا باجتماعها(4).

إذا ثبت هذا، فإن بعض أهل العلم استحبوا أن يكون الحبّ أغلب من الخوف والرجاء، واستشهدوا على ذلك بما نقله وهب بن منبه(5) عن بعض الحكماء: ((إني لأستحي من الله ﷻ أن أعبده رجاء ثواب الجنة أي قط فأكون كالأجير السوء، إن عطي عمل

---

(1) وجه كونه زنديقاً، لأنه وسيلة إلى القول بالفناء.

(2) ذكره ابن تيمية في كتابه العبودية (ص: 161 ـ 162)، وأورده ابن رجب في التخويف بالنار (ص: 17).

(3) التخويف من النار (ص: 17/1).

(4) انظر: الرسالة الثامنة من مؤلفات الشيخ محمد بن عبد الوهاب (ص: 383).

(5) تقدمت ترجمته.

وإن لم يعط لم يعمل، وإني لأستحي من الله أن أعبده مخافة النار أي قط، فأكون كعبد السوء إن رهب عمل وإن لم يرهب لم يعمل وإنه يستخرج حبه مني ما لا يستخرجه مني غيره))[1].

قال ابن رجب ـ رحمه الله ـ: ((وكلام هذا الحكيم يدل على أن الحب ينبغي أن يكون أغلب من الخوف والرجاء، وقد قال الفضيل بن عياض: «المحبة أفضل من الخوف» ثم استشهد بكلام هذا الحكيم الذي حكاه عنه وهب، وكذا قال يحيى بن معاذ. قال: «حسبك من الخوف ما يمنع من الذنوب، ولا حسب من الحب أبداً». فأما الخوف والرجاء فأكثر السلف على أنهما يستويان، لا يرجح أحدهما على الآخر. قاله مطرف والحسن وأحمد وغيرهم، ومنهم من رجح الخوف على الرجاء، وهو محكي عن الفضيل وأبي سليمان الداراني[2])). انتهى المراد نقله من كلامه ـ رحمه الله ـ[3].

هذه بعض الأوجه في بطلان تجريد المحبة عن النَّيْل والحظ الأخروي.

---

(1) أخرجه ابن المبارك في الزهد (ص: 73)، وأبو نعيم في الحلية (4/53 ـ 54)، وأورده ابن رجب في التخويف من النار (ص: 17).

(2) قال الشيخ ابن عثيمين ـ رحمه الله ـ: ((اختلف العلماء هل يُقدم الإنسان الرجاء أو يقدم الخوف على أقوال: فقال الإمام أحمد رحمه الله : " ينبغي أن يكون خوفه ورجاؤه واحداً، فلا يغلب الخوف ولا يغلب الرجاء". قال رحمه الله :" فأيهما غلب هلك صاحبه " . لأنه إن غلب الرجاء وقع الإنسان في الأمن من مكر الله، وإن غلب الخوف وقع في القنوط من رحمة الله.

وقال بعض العلماء : ((ينبغي تغليب الرجاء عند فعل الطاعة وتغليب الخوف عند إرادة المعصية))، لأنه إذا فعل الطاعة فقد أتى بموجب حسن الظن، فينبغي أن يغلب الرجاء وهو القبول، وإذا همَّ بالمعصية أن يغلب الخوف لئلا يقع في المعصية.

وقال آخرون : ((ينبغي للصحيح أن يغلب جانب الخوف وللمريض أن يغلب جانب الرجاء)) لأن الصحيح إذا غلب جانب الخوف تجنب المعصية، والمريض إذا غلب جانب الرجاء لقي الله وهو يُحسن الظنّ به.

والذي عندي في هذه المسألة أن هذا يختلف باختلاف الأحوال وأنه إذا خاف إذا غلَّب جانب الخوف أن يقنط من رحمة الله وجب عليه أن يردّ ويقابل ذلك بجانب الرجاء، وإذا خاف إذا غلَّب الرجاء أن يأمن مكر الله فليرد ويغلب جانب الخوف، والإنسان في الحقيقة طبيب نفسه إذا كان قلبه حيًّا، أما صاحب القلب الميت الذي لا يعالج قلبه ولا ينظر أحوال قلبه فهذا لا يهمه الأمر)) انتهى كلامه ـ رحمه الله ـ [مجموع رسائل وفتاوى الشيخ ابن عثيمين (1/100 ـ 101)].

(3) التخويف من النار (ص: 17).

وأما الجواب عن الانحراف الثالث في مفهوم المحبة عند غلاة الصوفية، وهي حكمهم على أنفسهم بأنهم محبوبون. فهذا من تزكية النفس ورفعها، وهو أشبه بقول اليهود والنصارى: ﴿ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ﴾، ولا يخفى ما في ذلك من الرعونة والضلال.

يقول شيخ الإسلام ـ رحمه الله ـ: ((ولهذا وجد في المستأخرين من انبسط في دعوى المحبة؛ حتى أخرجه ذلك إلى نوع من الرعونة والدعوى التي تنافى العبودية، وتدخل العبد في نوع من الربوبية التي لا تصلح إلا لله، ويدَّعي أحدهم دعاوى تتجاوز حدود الأنبياء والمرسلين، أو يطلبون من الله ما لا يصلح بكل وجه إلا لله، ولا يصلح للأنبياء.

وهذا باب وقع فيه كثير من الشيوخ؛ وسببه ضعف تحقيق العبودية التي بينها الرسل، وحررها الأمر والنهي، الذي جاؤا به؛ بل ضعف العقل الذي به يعرف العبد حقيقته.

وإذا ضعف العقل، وقلَّ العلم بالدين، وفى النفس محبة طائشة جاهلة، انبسطت النفس بحمقها في ذلك كما ينبسط الإنسان في محبة الإنسان مع حمقه وجهله، ويقول: أنا مُحَبٌ فلا أؤاخذ بما أفعله من أنواع يكون فيها عدوان وجهل!

فهذا عين الضلال، وهو شبيه بقول اليهود والنصارى: ﴿ﭛ ﭜ﴾.

قال الله تعالى: ﴿ﭝ ﭞ ﭟ ﭠ ﭡ ﭢ ﭣ ﭤ ﭥ ﭦ ﭧ ﭨ ﭩ﴾، فإن تعذيبه لهم بذنوبهم يقتضي أنهم غير محبوبين ولا منسوبين إليه بنسبه البنوة، بل يقتضى أنهم مربوبون مخلوقون))[1].

وبذلك يظهر انحراف الصوفية في مفهوم محبة الله ﷻ، وأنهم لم يزنوها بميزان الكتاب والسنة، وفهم سلف هذه الأمة.

ثم إنَّ من نَفْل القول، فإن هذا الانحراف في المحبة قاد الصوفية إلى انحرافٍ في لوازم هذه المحبة ومقتضياتها؛ فإن من لوازم المحبة الصحيحة متابعة النبي ﷺ كما قال تعالى: ﴿ﭭ ﭮ ﭯ ﭰ ﭱ ﭲ ﭳ ﭴ﴾ الآية[2]. والناظر في حال المتصوِّفة يجد انحرافهم الواضح في هذه المتابعة للنبي ﷺ حيث لا يعرون لها أيَّ اهتمامٍ بل يتعبَّدون الله

---

(1) العبودية (ص: 162 ـ 163).

(2) قال ابن كثير في تفسيرها: ((هذه الآية الكريمة حاكمة على كل من ادعى محبة الله، وليس هو على الطريقة المحمدية، فإنه كاذب في دعواه في نفس الأمر، حتى يتَّبع الشرع المحمدي والدين النبوي في جميع أقواله وأفعاله)). [تفسير ابن كثير (338/1)].

ﻷ بغير ما شرع لهم هذا النبي ﷺ؛ فيسقطون وساطته في التبليغ، ويزعمون أنهم يأخذون من الله مباشرة وبلا واسطة حتى يقول قائلهم: حدثني قلبي عن ربي، وجاءني هاتف، وحصل لي كشفٌ، وغير ذلك مما هو من مصادر تلقيهم غير الكتاب والسنة[1].

كما أن من تمام محبة الله ورسوله بغض من حادَّ الله ورسوله والجهاد في سبيله؛ لقوله تعالى: ﴿ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈ ﮉ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﮐ ﮑ ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ﴾ [التوبة: 24] والصوفية الغالية تُبطِل هذا النوع من الجهاد، وتزعم أن الجهاد المفروض هو جهاد النفس وترويضها حتى تتأهَّل للاتصال بالله تعالى لا جهاد الكفار وقتالهم، بل هم لا يرون كافراً أصلاً في الوجود كما سبق ذلك في بيان عقيدتهم[2].

يقول شيخ الإسلام ـ رحمه الله ـ: ((فلما صار كثير من الصوفية النساك المتأخرين يدَّعون المحبة، ولم يزنوها بميزان العلم والكتاب والسنة دخل فيها نوع من الشرك واتباع الأهواء، والله تعالى قد جعل محبته موجبة لاتباع رسوله فقال: ﴿ﭪ ﭫ ﭬ ﭭ ﭮ ﭯ ﭰ ﭱ﴾ [آل عمران: 31]. وهذا لأن الرسول هو الذي يدعو إلى ما يحبه الله، وليس شيء يحبه الله إلا والرسول يدعو إليه، وليس شيء يدعو إليه الرسول إلا والله يحبه، فصار محبوب الرب ومدعو[3] الرسول متلازمين بل هذا هو هذا في ذاته. وإن تنوعت الصفات، فكل من ادعى أنه يحب الله ولم يتبع الرسول فقد كذب ليست محبته لله وحده بل إن كان يحبه فهي محبة شرك، فإنما يتبع ما يهواه كدعوى اليهود والنصارى محبة الله، فإنهم لو أخلصوا له المحبة لم يحبوا إلا ما أحب، فكانوا يتبعون الرسول فلما أحبوا ما أبغض الله مع دعواهم حبه كانت محبتهم من جنس محبة المشركين. وهكذا أهل البدع، فمن قال أنه من المريدين لله المحبين له وهو لا يقصد إتباع الرسول والعمل بما أمر به، وترك ما نهى عنه، فمحبته فيها شوب من محبة المشركين، واليهود و النصارى بحسب ما فيه من البدعة، فإن البدع التي ليست مشروعة وليست مما دعا إليه الرسول لا يحبها الله، فإن الرسول دعا إلى كل ما يحبه الله، فأمر بكل معروف ونهى عن كل منكر.

---

(1) انظر: تفصيل ذلك في كتاب مصادر التلقي عند الصوفية للشيخ الصادق سليم.

(2) انظر: (ص: 87).

(3) أي ما يدعو إليه الرسول ﷺ مما يحبه الله.

وأيضاً: فمن تمام محبة الله ورسوله بغض من حادَّ الله ورسوله والجهاد في سبيله لقوله تعالى: ﴿ٱ ب ب ٻ ٻ پ پ ڀ ڀ پ ڀ ڀ ٺ ٺ ٺ ٿ ٿ ٿ ٹ ٹ ٹ ٹ ٹ ٿ ٹ ٹ ٹ ڤ ڤ ڤ ڤ ڤ ڦ ڦ﴾ [المجادلة: 22]. وقال تعالى: ﴿ڈ ڈ ژ ژ ڑ ڑ ک ک ک ک گ گ گ گ گ گ ڳ ڳ ڳ ڳ ڱ ڱ ڱ ڱ ں ں ڻ ڻ ڻ ۀ ۀ ہ ہ ہ ہ ھ ھ ھ ھ﴾ [المائدة: 80. 81]. وقال تعالى: ﴿ڻ ۀ ۀ ہ ہ ہ ہ ھ ھ ھ ھ ے ے ۓ ۓ ڭ ڭ ڭ ڭ ۇ ۇ ۆ ۆ ۈ ۈ ۇٴ ۋ ۋ ۅ ۅ ۉ ۉ ې﴾ [الممتحنة: 4] فأمر المؤمنين أن يتأسوا بإبراهيم ومن معه حيث أبدوا العداوة والبغضاء لمن أشرك حتى يؤمنوا بالله وحده. فأين هذا من حال من لا يستحسن حسنة و لا يستقبح سيئة.

وهؤلاء سلكوا طريق الإرادة والمحبة مجملاً من غير اعتصام بالكتاب والسنة كما سلك أهل الكلام والرأي طريق النظر والبحث من غير اعتصام بالكتاب والسنة فوقع هؤلاء في ضلالات وهؤلاء في ضلالات كما قال تعالى: ﴿ې ې ى ى ئا ئا ئە ئە ئو ئو ئۇ ئۇ ئۆ ئۆ ئۈ ئۈ ئې ئې ئې ئى ئى ئى ی ی ی ی □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ ٱ ب ب ٻ ٻ پ پ پ ڀ ڀ﴾ [طه: 123 . 126]، وقال: ﴿ڃ ڃ ڃ چ چ چ چ ڇ ڇ ڇ ڇ ڍ ڍ ڌ ڌ ڎ﴾ [الأنعام: 153]، وقال: ﴿ٺ ٺ ٺ ٿ ٿ ٿ ٿ﴾ [الإسراء: 9]، وقال: ﴿ڤ ڤ ڦ ڦ ڦ ڦ ڄ ڄ ڄ ڄ ڃ ڃ ڃ ڃ چ چ چ چ ڇ ڇ ڇ ڇ﴾ [يونس: 108]، ومثل هذا كثير في القرآن))[1].

وقال في موضع آخر: ((وهؤلاء يدعون محبة الله في الابتداء ويعظِّمون أمر محبته، ويستحبون السماع بالغناء والدفوف والشبابات ويرونه قربة، لأن ذلك بزعمهم يحرِّك محبه الله في قلوبهم، وإذا حقق أمرهم وجدت محبتهم تشبه محبة المشركين لا محبة الموحدين؛ فإن محبة الموحدين بمتابعة الرسول والمجاهدة في سبيل الله. قال تعالى: ﴿ڤ ڤ ڦ ڦ ڦ ڦ ڄ ڄ ڄ ڄ ڃ ڃ ڃ ڃ﴾ [آل عمران: 31] وقال تعالى: ﴿چ چ چ چ ڇ ڇ ڇ ڇ ڍ ڍ ڌ ڌ ڎ ڎ ڈ ڈ ژ ژ ڑ ڑ ک ک ک ک گ گ گ گ ڳ ڳ﴾ [التوبة: 24]. وقال تعالى:

---

(1) مجموع الفتاوى (8/360 . 362).

﴿ڳ ڳ ں ں ڻ ڻ ۀ ۀ ہ ۂ ہ ہ ھ ھ ھ ھ ے ے ۓ ۓ ڭ ڭ ڭ ڭ ۇ ۇۆ﴾ [المائدة: 54]. وهؤلاء لا يحققون متابعة الرسول ولا الجهاد في سبيل الله بل كثير منهم أو أكثرهم يكرهون متابعة الرسول وهم من أبعد الناس عن الجهاد في سبيل الله بل يعاونون أعداءه ويدَّعون محبته، لأن محبتهم من جنس محبة المشركين الذين قال الله فيهم ﴿ڦ ڦ ڦ ڦ ڦ ڦ ڦ ڦ﴾ [الأنفال: 35]. ولهذا يحبون سماع القصائد أعظم مما يحبون سماع القرآن، ويجتهدون في دعاء مشايخهم والاستعانة بهم عند قبورهم، وفي حياتهم في مغيبهم أعظم مما يجتهدون في دعاء الله والاستعانة به في المساجد والبيوت، وهذا كله من فعل أهل الشرك ليس من فعل المخلصين لله دينهم، كالصحابة والتابعين لهم بإحسان، فأولئك[1] أنكروا محبته وهؤلاء دخلوا في محبة المشركين. والطائفتان خارجتان عن الكتاب والسنة، فنفس محبته أصل لعبادته، والشرك في محبته أصل الإشراك في عبادته وأولئك فيهم شبه من اليهود، وعندهم كبر من جنس كبر اليهود، وهؤلاء فيهم شبه من النصارى وفيهم شرك من جنس شرك النصارى))[2].

المبحث السابع: ما ينافي شرط المحبة.

وتحته خمسة مطالب:

المطلب الأول: بغض الله تعالى أو بغض رسوله ﷺ.

بغض الله ﷻ ممّا يُنافي ويناقض محبة شهادة التوحيد لا إله إلا الله، وحكم هذا البغض ووجه منافاته للشهادة سيتضح من خلال ذكر صور هذا البغض، فلهذا البغض صور:

الصورة الأولى: أن يصرّح بلسانه أنه مبغض لله ﷻ، أو يُضمِر ذلك بقلبه.

الصورة الثانية: أن يعمل بما يستلزم هذا البغض من سبٍ لله ﷻ أو سبٍّ لدينه، أو سبٍّ لنبيّه ﷺ[3].

الصورة الثالثة: أن يخالف الله ﷻ في الحبّ والبغض؛ فيبغض ما أحبَّه الله، أو يحبّ ما يبغضه الله سبحانه وتعالى[1].

---

(1) يعني الجهمية.

(2) منهاج السنة (5/328 ـ 329). وانظر: مجموع الفتاوى (10/613 ـ 614).

(3) المراد بالسبّ كل كلام قبيح يقصد به الانتقاص، والاستخفاف؛ كاللعن والتقبيح، ونحوه. وضابطه كما قال شيخ الإسلام: ((كل ما عدَّه أهل العرف سبَّاً، أو انتقاصاً، أو عيباً، أو طعناً، ونحو ذلك فهو من السب)). الصارم المسلول (3/993). وانظر: لما قبله المصدر نفسه (3/1041).

فأما الصورة الأولى فهي نادرة الوقوع، أو لا تكاد تقع، لأن القلوب مفطورة على محبة الله ﷻ؛ فمحبته سبحانه وتعالى، لا يخلو منها كافر ولا مسلم.

يقول ابن القيم ـ رحمه الله ـ: ((فإن المشركين وعباد الصليب واليهود وغيرهم يحبون الله))[2].

ومما يبين ذلك أن الله ﷻ لم يعب على المشركين أنهم لا يحبون الله، وإنما عاب عليهم شركهم في هذه المحبة كما في قوله تعالى: ﴿ﭻ ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈ ﮉ ﮊ ﮋ﴾[3] [البقرة: 165].

وعلى فرض وقوعها فهي كفر أكبر يناقض أصل محبة شهادة التوحيد لا إله إلا الله[4]. ووجه ذلك: أن بغض المعبود هو بغض لما تضمّنته هذه الشهادة من وجوب إفراد الله ﷻ بالعبادة، وذلك بغض لحقيقة الشهادة.

وأما الصورة الثانية: فهي واقعة بالفعل، ولذا تكلَّم أهل العلم في حكم السابّ لله ﷻ، أو السابّ لدينه، أو لنبيه ﷺ، ولهم في ذلك تفصيلات وكلام يطول ذكره هنا، والذي

---

(1) ووجه تعلق الصورتين: الثانية والثالثة ببغض الله ﷻ، أن من شرط المحبة موافقة المحبوب في ما يحبه ويبغضه من الذوات والأفعال والأحوال؛ فالمحبة الصادقة تقتضي الطاعة والموافقة. وكما قال الشاعر:

تعصي الإله وأنت تزعم حبَّه ... هذا لَعمرُك في القياس شنيع

لو كان حبك صادقاً لأطعته ... إن المُحِبَّ لمن يُحِبُّ مطيع

وإذا انتفى الشرط انتفى المشروط.

يقول ابن رجب ـ رحمه الله ـ: ((فمن أحب الله ورسوله محبة صادقة من قلبه، أوجب له ذلك أن يحب بقلبه ما يحبه الله ورسوله، ويكره ما يكرهه الله ورسوله، ويرضي بما يرضي الله ورسوله، ويسخط ما يسخطه الله ورسوله، وأن يعمل بجوارحه بمقتضى هذا الحب والبغض، فإن عمل بجوارحه شيئاً يخالف ذلك، بأن ارتكب بعض ما يكرهه الله ورسوله، أو ترك بعض ما يحبه الله ورسوله مع وجوبه والقدرة عليه، دل ذلك على نقص محبته الواجبة فعليه أن يتوب من ذلك ويرجع إلى تكميل المحبة الواجبة.

قال أبو يعقوب النَّهرُجُوريُّ: «كل من ادَّعى محبَّة الله ﷻ ولم يوافق الله في أمره، فدعواه باطلة»)). [جامع العلوم والحكم (726)].

(2) الجواب الكافي (ص: 323).

(3) انظر: قاعدة في الإخلاص لشيخ الإسلام ضمن المجموعة العلية من كتب ورسائل وفتاوى ابن تيمية (ص: 65).

(4) انظر: تعظيم قدر الصلاة (729/2).

يعنينا منه هنا أنهم اتفقوا على أن من سبَّ الله ﷻ أو سبَّ نبيه أو سبَّ دين الإسلام، فقد كفر وانسلخ من ملة الإسلام، لأن ذلك مناقض لمحبَّة الله ﷻ المقتضية محبَّة نبيه ﷺ ومحبَّة دينه دين الإسلام.

قال إسحاق ابن راهوية ـ رحمه الله ـ: ((وقد أجمع العلماء أن من سبَّ الله ﷻ، أو سبَّ رسول الله ﷺ، أو دفع شيئاً أنزله الله، أو قتل نبياً من أنبياء الله، وهو مع ذلك مقر بما أنزل الله أنه كافر))[1].

وقال شيخ الإسلام ـ رحمه الله ـ: ((إنْ سبَّ الله، أو سبَّ رسوله كفر ظاهراً وباطناً، وسواء كان السابّ يعتقد أن ذلك محرَّم، أو كان مستحلاً له، أو كان ذاهلاً عن اعتقاده، هذا مذهب الفقهاء وسائر أهل السنة القائلين بأن الإيمان قول وعمل))[2]. انتهى.

وقالت اللجنة الدائمة للإفتاء في الرياض بالمملكة العربية السعودية: ((سب الدين ـ والعياذ بالله ـ كفر بوَاح بالنص والإجماع؛ لقوله تعالى: ﴿ژ ڑ ڑ ک ک ک ک گ گ گ گ گ گ گ﴾ الآية، وما ورد في معناها))[3].

وأما الصورة الثالثة، فهي التي عناها ابن القيم ـ رحمه الله ـ بقوله: ((فهذا ميزان عادل توزن به موافقة الرب ومخالفته وموالاته ومعاداته، **فإذا رأينا شخصاً يحب ما يكرهه الرب تعالى، ويكره ما يحبه علمنا أن فيه من معاداته بحسب ذلك،** وإذا رأينا الشخص يحب ما يحبه الربّ ويكره ما يكرهه، وكلّما كان الشيء أحبَّ إلى الربّ كان أحبَّ إليه وآثَرَه عنده، وكلما كان أبغضَ إليه كان أبغضَ إليه وأبعدَ منه، علمنا أن فيه من موالاة الرَّب بحسب ذلك. فتمسَّك بهذا الأصل غاية التمسّك في نفسك وفي غيرك، فالولاية عبارة عن موافقة الولي الحميد في محابِّه ومساخطه، ليست بكثرة صوم ولا صلاة ولا تمزق[4] ولا رياضة))[5].

(1) التمهيد لابن عبد البر (226/4).

(2) الصارم المسلول (955/3). وانظر: الشفا للقاضي عياض (585/2).

(3) فتاوى اللجنة الدائمة (12/2) ط. دار العاصمة للنشر والتوزيع، الرياض.

(4) لعله يريد بتمزق هنا تمزق الثياب فالمعروف عن الصوفية الزهد في اللباس ولبس البالي منه.

(5) الجواب الكافي (ص: 329 ـ 330). وانظر: مجموع الفتاوى (41/7، 557).

ولذا لا يمكن الحكم على هذه الصورة بحكمٍ واحد، فلا بد من التفصيل في شأن أصحابها؛ فإن كان يحب ما يكره الربّ تعالى لشهوة في قلبه، كمن يحب الفواحش وسائر المعاصي التي دون الشرك ويتلذذ بفعلها، فهذا لا يكفر إلا إذا استحل ذلك بقلبه. وأما بغض ما يحبه الله ﷻ، فلا يخلو: إما أن يكون بغضاً لطاعة، فمبغض الطاعات كافر؛ كمن يبغض الصلاة أو نحو ذلك[1]، والدليل قوله تعالى: ﴿ﭒ ﭓ ﮈ ﮉ ﯪ ﯫ ﯬ ﯭ ﯮ ﯯ﴾ [محمد: 9] [2]. أو يكون المبغوض ذاتاً محبوبة لله ﷻ؛ فإن كانت هذه الذات لمعظَّمٍ عند الله ﷻ[3] كالأنبياء والملائكة فمبغض ذلك كافر مرتد. والدليل قوله تعالى: ﴿ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ ﮡ ﮢ ﮣ ﮤ﴾ [البقرة: 98][4]. وأما إن كانت ذاتاً غير معظَّمة؛ كسائر المؤمنين، فإن ذلك لا يكون كفراً، بل هو من كبائر الذنوب، ويعَظُم الذنب بحسب مكانة هذه الذات ومنزلتها، فبغض الصحابة أعظم من بغض غيرهم[5].

فهذا هو تحقيق الكلام في هذه المسألة العظيمة، والله تعالى أعلم.

إذا ثبت هذا فينبني على هذا البحث مسألة، وهي ما حكم سب الصحابة كما يفعله بعض غلاة الرافضة؟

الجواب: أن سبَّ الصحابة له وجهان:

الأول: أن يكون السب لأمر ديني، فهذا لا شك أنه كفر، كمن يسبّ واحداً منهم لأجل أنه صحابي، لأن ذلك استخفاف بحق الصحبة؛ ففيه تعرُّض إلى النبي ﷺ؛ فلا شك في كفر الساب كما نص على ذلك السبكي ـ رحمه الله ـ[6].

---

(1) المقصود البغض الشرعي ـ الاعتقادي ـ لا البغض الجِبِلي الطَّبعي كما في قوله تعالى: ﴿ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ ﭟ ﭠ ﭡ ﭢ ﭣ ﭤ ﭥ ﭦ ﭧ ﭨ ﭩ ﭪ ﭫ ﭬ ﭭ﴾ [البقرة: 216]. فإن هذا لا أثر له إلا إذا أدى إلى ترك تلك الطاعة.

(2) قال الشيخ محمد بن عبد الوهاب ـ رحمه الله ـ: (من أبغض شيئاً مما جاء به الرسول ﷺ، ولو عمل به كفر). [نواقض الإسلام مع شرحه للشيخ الفوزان (ص: 111)].

(3) المراد بالتعظيم في حق الله هنا الاصطفاء والاختيار والعناية والرعاية لهذه الذوات، وإيجاب تعظيمها على خلقه.

(4) انظر: الإنصاف للمرداوي (326/10).

(5) هذا إذا كان البغض لمعنىً غير الدين، أما بغضهم لأجل دينهم فهو كفر. انظر: فتح الباري لابن حجر (63/1).

(6) فتاوي السبكي (575/2).

وعليه يحمل كلام أبي الزرعة الرازي ـ رحمه الله ـ: ((إذا رأيت الرجل ينتقص أحداً من أصحاب رسول الله ﷺ فاعلم أنه زنديق، وذلك أن الرسول عندنا حق، والقرآن حق، وإنما أدى إلينا هذا القرآن والسنن أصحابَ رسول الله ﷺ، وإنما يريدون أن يجرحوا شهودنا ليبطلوا الكتاب والسنة والجرح أولى بهم وهم زنادقة))[1].

ويلتحق بهذا الوجه أيضاً: أن يسبَّ جميع الصحابة أو يبغضَ جملتهم، فهذا لا شك في كفره. وعلى هذا ينبغي أن يحمل قول الطحاوي ـ رحمه الله ـ: ((وبغضهم كفر))[2]؛ فإن بغض الصحابة بجملتهم لا شك أنه كفر، لأنه لا يكون إلا لمعنىً ديني.

الثاني: إذا سبَّ صحابياً لا من حيث كونه صحابياً بل لأمر خاصٍّ به، فهذا لا يكون كفراً بل معصية وذنباً، لأنه يخالف ما أمر الله به من حبهم والدعاء لهم كما في قوله تعالى: ﴿ٱ ٻ ٻ ٻ ٻ پ پ پ پ ڀ ڀ ڀ ڀ ٺ ٺ ٺ ٺ ٿ ٿ ٿ ٿ ٹ ٹ ٹ ﴾ [الحشر: 10][3].

وهنا مسألة تذكر تبعاً هنا، وهي: بغض الرافضي لأبي بكر وعمر رضي الله عنهما ليس لأمر دنيوي من معاملة أو مشاركة أو نحوها بل لأجل تقديمه علياً رضي الله عنه واعتقاده بجهله أنهما ظلماه وهما مبرآن عن ذلك؛ فهو يعتقد بجهله أن ينتصر لعلي رضي الله عنه لقرابته من النبي ﷺ، فما حكم هذا البغض إذاً؟

في هذه المسألة قولان لأهل العلم:

الأول: أن ذلك كفر، لأن ذلك يعود على الدين، ووجهه لأن أبا بكر وعمر ـ رضي الله عنهما هما أصل بعد النبي ﷺ؛ ولأن الأمة أجمعت على إمامتهما وتقديمهما على سائر الصحابة ومخالفة الإجماع كفر؛ فهذا مأخذ التكفير ببغض الرافضة لهما وسبهم لهما.

الثاني: أنه معصية وليس بكفر، لأنه عن شبهة وتأويل. وبه قال مالك ـ رحمه الله[4].

---

(1) أخرجه ابن عساكر في تاريخه (32/38 ـ 33)، وأورده المزي في تذهيب الكمال (96/19).

(2) الطحاوية مع شرحها لابن أبي العز (ص: 528).

(3) انظر: فتاوي السبكي (575/2).

(4) انظر: فتاوي السبكي (575/2، و579).

والصحيح أن ذلك راجع إلى اعتقاد السابّ إن سبَّهما معتقداً أنهما كفرا وارتدّا بعد موت النبي ﷺ فهو كفر لأنه مكذب لخبر النبي ﷺ وشهادته لهم بأن كل واحد منهما في الجنة، كما ثبت ذلك عنه ﷺ[1]. ولقوله أيضاً: «إذا قال الرجل لأخيه يا كافر فقد باء به أحدهما»[2]. وإن سبَّهما معتقداً أنهما لم يكفرا ولكن ظلما وجارا فهو فسق وضلال[3].

---

(1) أخرجه أبو داود في كتاب السنة، باب الخلفاء (211/4) ح (4649).

(2) أخرجه البخاري في كتاب الأدب، باب: من كفر أخاه من غير تأويل فهو كما قال (جـ126/7) ح (6103)، ومسلم في كتاب الإيمان (79/1) حديث رقم (111).

(3) انظر: فتاوي السبكي (579/2).

المطلب الثاني: بغض ما جاء عن الله ﷻ أو عن رسوله ﷺ.

ذكرنا في المطلب السابق أن هذا البغضَ هو صورة من صور بغض الله ﷻ من جهة أن محبة الله تعالى تستلزم محبة ما جاء عن الله تعالى أو عن رسوله ﷺ، ولذا صرَّح بعض أهل العلم بأن مبغض الطاعات كافر[1] هكذا بإطلاق. ولكن هنالك تفصيل لا بدّ منه في هذا الموضع، وهو أن من أبغض ما جاء عن الله تعالى لكونه صادراً عن تشريع الله تعالى، فهذا لا شك في كفره ومنافاته التامة لشرط المحبة. ولكن من أبغض الطاعة لكونها لا توافق هواه، فهذا لا يكفر، وإن كان ذلك قدحاً في كمال محبته لله تعالى. لأن كمال الإيمان الواجب أن يكون هواه تبعاً لما جاء به الرسول ﷺ المبلّغ عن الله تعالى. ولذا جاء في الحديث المختلف في تصحيحه وتضعيفه: «لا يؤمن أحدكم حتى يكون هواه تبعاً لما جئت به»[2].

وأما النفور الطَبَعِي فهذا لا ينافي أصل الإيمان، أو كماله الواجب، ولذا لم يُؤاخَذ به المؤمنون كما في قوله تعالى: ﴿ٱ ب ب ٻ ٻپ پ پ پ ڀ ڀ ڀ ٺٺ ٺ ٿ ٿ ٿ ٿ ٿٹ ٹ ٹ ٹ ڤ ڤ ڤ ڦ ﴾ [البقرة: 216]، لأن كراهة الطبع خارجة عن مقدور الإنسان.

يقول الراغب: «الكره المشقة التي تَنَال الإنسان من خارج فيما يُحْمَل عليه بإكراه، والكره ما يناله من ذاته وهو يعافه، وذلك على ضربين، أحدهما: ما يُعَاف من حيث الطبع، والثاني: ما يُعَاف من حيث العقل أو الشرع، ولهذا يصح أن يقول الإنسان في الشيء الواحد إني أريده وأكرهه بمعنى أني أريده من حيث الطبع وأكرهه من حيث العقل

---

(1) انظر: مجموع الفتاوى (14/107 ـ 108)، والصارم المسلول (3/971)، وكشاف القناع (6/3072).

(2) أخرجه الطوسي في الأربعين (ص: 51) رقم (9)، وابن أبي عاصم في السنة (1/12) رقم (15)، وأورده الديلمي في الفردوس بمأثور الخطاب (5/153)، وابن رجب في جامع العلوم والحكم (ص: 723) وقال: حديث حسن صحيح، رويناه في كتاب الحجة بإسناد صحيح، وأورده الحافظ في فتح الباري (13/289) وقال: خرجه الحسن بن سفيان وغيره، ورجاله ثقات، وقد صححه النووي في آخر الأربعين. انتهى. وضعَّف الألباني إسناده في ظلال الجنة في تخريج أحاديث السنة لابن أبي عاصم (15).

أو الشرع، أو أريده من حيث العقل أو الشرع وأكرهه من حيث الطبع، وقوله: ﴿ ٱ ٻ ٻ ٻ ٻ پپ ﴾ [البقرة: 216]. أي: تكرهونه من حيث الطبع))(1).

وقال الإمام البغوي: ((﴿ٻ ٻ پپ﴾ أي: شاق عليكم. قال بعض أهل المعاني: هذا الكره من حيث نفور الطبع عنه لما فيه من مؤنة المال ومشقة النفس وخطر الروح، لا أنهم كرهوا ثم أحبوه))(2).

وقال الإمام القرطبي ـ رحمه الله ـ ((وإنما كان الجهاد كرهاً لأن فيه إخراجَ المال ومفارقة الوطن والأهل، والتعرُّض بالجسد للشجاج والجراح، وقطع الأطراف، وذهاب النفس، فكانت كراهيتهم لذلك، لا أنهم كرهوا فرض الله تعالى))(3).

وبيَّن الإمام ابن القيم ـ رحمه الله ـ أن هذا الكره لا ينافي الرضى والتسليم فقال: ((وليس من شرط الرضى ألا يحس بالألم والمكاره، بل ألا يعترض على الحكم ولا يتسخطه، ولهذا أشكل على بعض الناس الرضى بالمكروه، وطعنوا فيه، وقالوا: هذا ممتنع على الطبيعة. وإنما هو الصبر، وإلا فكيف يجتمع الرضى والكراهية؟ وهما ضدان، والصواب: أنه لا تناقض بينهما، وأن وجود التألم وكراهة النفس له لا ينافي الرضى، كرضى المريض بشرب الدواء الكريه، ورضى الصائم في اليوم الشديد الحر بما يناله من ألم الجوع والظمأ، ورضى المجاهد بما يحصل له في سبيل الله من ألم الجراح وغيره...))(4).

وخلاصة ما سبق، أن بغض أو كراهة ما جاء به الرسول ﷺ عن الله تعالى منافٍ لعمل القلب من الحب والرضى والتعظيم مع التفريق بين الكره الاعتقادي، والطبعي والاعتقادي والشهوي، والله أعلم(5).

المطلب الثالث: شرك المحبة.

---

(1) المفردات (ص: 707).

(2) تفسير البغوي (188/1).

(3) تفسير القرطبي (جـ39/3).

(4) مدارج السالكين (175/2).

(5) وانظر: نواقض الإيمان الاعتقادية (جـ179/2).

شرك المحبة مما يناقض تجريد المحبة لله ﷻ. وحقيقة هذا الشرك ـ كما بيَّن الشيخ السعدي ـ رحمه الله ـ: ((اتخاذ الأنداد من الخلق يحبهم كحب الله، ويقدم طاعتهم على طاعة الله، ويلهج بذكرهم ودعائهم))[1].

ومما قيل في بيان حقيقته أيضاً: ((كل محبة تغر في الدين وتبعث على الاكتفاء بها دون الجد في الطاعات وتحري المشروع منها، ولا تثمر ربط القلوب وصلتها بعضها ببعض إذا اتحدت على الشهادتين، ولا توجب النفور من كل من يحاول هدم تعاليم الإسلام، ولا تدعوا إلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولا تعود صاحبها على استعذاب العذاب في خدمة المبدأ الحق المجمل في الشهادتين))[2]. أ. هـ.

وفي هذا المطلب سنتكلم عن صور هذا الشرك وأقسامه، وبيان منافاته لشرط المحبة.

فشرك المحبة مما يناقض وينافي محبة كلمة التوحيد «لا إله إلا الله». ووجه هذه المنافاة سيتضح من خلال بيان صور هذا الشرك وأقسامه؛ فلهذا الشرك صور كما سيأتي:

الأولى: أن يُحَب غير الله كما يُحَبّ الله؛ كحُبِّ المشركين لأندادهم، وآلهتهم، التي يحبونها ويعظِّمونها من دون الله.

ودليل هذه الصورة قوله تعالى: ﴿چ ڇ ڇ ڇ ڍ ڍ ڌ ڌ ڎ ڎ ڈڈ ڈ ژ ژ ڑ ڑک﴾[3] [البقرة: 165].

وحكم هذه الصورة أنها شرك أكبر ينافي أصل المحبة.

ووجه ذلك: أن التوحيد لا يتم إلا بصرف كامل الذل والمحبة لله تعالى، لأن هذا هو حقيقة العبادة[4]؛ ((فأصل العبادة محبة الله بل إفراده بالمحبة))[5]، فمن صرف شيئاً من هذه

---

(1) القول السديد (ص: 203). شرح باب: قول الله تعالى: ﴿چ ڇ ڇ ڇ ڍ ڍ ڌ ڌ ڎ ڎ ڈڈ ڈ ژ ژ ڑ ڑک﴾.

(2) الشرك ومظاهره للميلي (ص: 268).

(3) انظر: مدارج السالكين (20/3).

(4) انظر: العبودية لشيخ الإسلام (ص: 33 ـ 34).

(5) اقتباس من مدارج السالكين (99/1).

المحبة لغير الله فقد أشرك في العبادة، والشرك في العبادة ينافي وجوب إفراد الله تعالى بالمحبة.

يقول شيخ الإسلام ـ رحمه الله ـ: ((فمعلوم أن أصل الإشراك العملي بالله الإشراك في المحبة قال تعالي ﴿ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈ ﮉ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ﴾ [البقرة: 165] فأخبر أن من الناس من يشرك بالله فيتخذ أنداداً يحبونهم كما يحبون الله، وأخبر أن الذين آمنوا أشد حباً لله من هؤلاء، والمؤمنون أشد حباً لله من هؤلاء لأندادهم ولله، فإن هؤلاء أشركوا بالله في المحبة فجعلوا المحبة مشتركة بينه وبين الأنداد، والمؤمنون أخلصوا دينهم لله الذي أصله المحبة لله، فلم يجعلوا لله عدلا في المحبة بل كان الله ورسوله أحب إليهم مما سواهما))(1).

ويقول ابن القيم ـ رحمه الله ـ في حكم هذا الشرك: ((والنوع الأول ـ يعني من الشرك ـ ينقسم إلى كبير وأكبر، وليس شيء منه مغفور؛ فمنه الشرك بالله في المحبة والتعظيم، بأن يحب مخلوقاً كما يحب الله، فهذا من الشرك الذي لا يغفره الله. وهو الشرك الذي قال سبحانه فيه ﴿ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ﴾ الآية [البقرة: 165]. وقال أصحاب هذا الشرك لآلهتهم وقد جمعتهم الجحيم ﴿ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ﴾ [الشعراء: 97 ـ 98]. ومعلوم أنهم ما سوّوهم به ـ سبحانه ـ في الخلق، والرزق، والإماتة، والإحياء، والملك، والقدرة، وإنما سووهم به في الحب والتأله والخضوع والتذلل لهم))(2).

الصورة الثانية: أن يُحَبّ غير الله محبةً تستولي على القلب، تُنسِي محبةَ الله سبحانه وتعالى؛ كحبّ العاشق معشوقه محبةً يقدّم فيها محابّ معشوقه على محابّ الله تعالى، ويؤثر فيها مراضيَه على مراضي الله ﷻ؛ فيخلص له المحبة دون الله.

وحكم هذه الصورة كسابقتها، وهي أنها شرك أكبر ينافي أصل المحبة. ووجه ذلك: لأن من شرط المحبة أن يكون الله ورسوله أحبَّ إليه مما سواهما، والعاشق قد جعل معشوقه أحبَّ إليه من الله ورسوله بدليل تقديم محابِّه على محابِّ الله ورسوله؛ وإذا انتفى الشرط انتفى المشروط.

---

(1) قاعدة في المحبة (ص: 69).

(2) الجواب الكافي (ص: 235 ـ 236).

يقول ابن القيم ـ رحمه الله ـ في العشق: ((وهو أقسام: تارة يكون كفراً؛ كمن اتخذ معشوقه ندَّاً يحبه كما يحب الله، فكيف إذا كانت محبته أعظم من محبة الله في قلبه؟ فهذا عشق لا يغفر لصاحبه، فإنه من أعظم الشرك، والله لا يغفر أن يشرك به، وإنما يغفر بالتوبة الماحية.... وعلامة هذا العشق الشركي الكفري: أن يقدِّم العاشق رضى معشوقه على رضى ربه، وإذا تعارض عنده حق معشوقه وحظه، وحق ربه وطاعته، قدَّم حق معشوقه على حق ربه وآثر رضاه على رضاه، وبذل لمعشوقه أنفس ما يقدر عليه، وبذل لربه ـ إن بذل ـ أردى ما عنده، واستفرغ وسعه في مرضات معشوقه وطاعته والتقرب إليه، وجعل لربه ـ إن أطاعه ـ الفضلة التي تفضل عن معشوقه من ساعاته.

فتأمل حال أكثر عشاق الصور هل تجدها مطابقة لذلك، ثم ضع حالهم في كفة، وتوحيدهم في كفة وإيمانهم في كفة، ثم زن وزناً يرضي الله ورسوله ويطابق العدل؛ وربما صرح العاشق منهم بأن وصل معشوقه أحب إليه من توحيد ربه كما قال العاشق الخبيث:

يَتَرشَّفْنَ مِنْ فَمِي رَشَفاتٍ ... هَنَّ أَحْلَى فِيه من التَّوحِيدِ(1)

وكما صرَّح الخبيث الآخر: أن وَصْل معشوقه أشهى إليه من رحمة ربه ـ فعياذاً بك اللهم من هذا الخذلان ـ فقال:

وَصْلُك أَشْهَى إلى فؤادي ... مِنْ رَحْمَة الخالِقِ الجَلِيلِ

ولا ريب أن هذا العشق من أعظم الشرك، وكثير من العشاق يصرِّح بأنه لم يبقَ في قلبه موضع لغير معشوقه ألبتة، بل قد ملك معشوقه عليه قلبه كله فصار عبداً محضاً من كل وجه لمعشوقه: فقد رضي هذا من عبودية الخالق ـ جل جلاله ـ بعبودية المخلوق مثله. فإن العبودية هي كمال الحب والخضوع، وهذا قد استفرغ قوة حبه وخضوعه وذله لمعشوقه، فقد أعطاه حقيقة العبودية.

ولا نسبة بين مفسدة هذا الأمر العظيم ومفسدة الفاحشة، فإن تلك ذنب كبير لفاعله حكمه حكم أمثاله، ومفسدة هذا العشق مفسدة الشرك. وكان بعض الشيوخ من

---

(1) ديوان المتنبي (40/2) بتحقيق عبد الرحمن البرقوقي.

العارفين يقول: لئن أُبْتَلى بالفاحشة مع تلك الصورة أحبُّ إليَّ من أن أُبْتَلَى فيها بعشق يتعبد لها قلبي ويشغله عن الله))[1].

ويقول شيخ الإسلام ـ رحمه الله ـ مبيناً فساد هذا العشق الكفري ـ: ((...فكما أن الحب أوله علاقة لتعلق القلب بالمحبوب، ثم صبابة لإنصاب القلب نحوه، ثم غرام للزومه القلب كما يلزم الغريم غريمه، ثم يصير عشقاً إلى أن يصير تتيماً، والتتيم التعبُّد، وتَيْم الله عبد الله، فيصير القلب عبداً للمحبوب، مطيعاً له، لا يستطيع الخروج عن أمره، وقد آل الأمر بكثير من عشاق الصور إلى ما هو معروف عند الناس، مثل من حمله ذلك على قتل نفسه، وقتل معشوقه، أو الكفر والردة عن الإسلام، أو أفضى به إلى الجنون، وزوال العقل، أو أوجب خروجه عن المحبوبات العظيمة، من الأهل والمال والرياسة أو أمراض جسمه))[2]. انتهى.

الصورة الثالثة: تقديم هوى النفس على محبة الله ومحبة ما يحبه بفعل المعاصي دون الشرك وترك الواجبات دون التوحيد.

يقول ابن رجب ـ رحمه الله ـ: ((وكذلك المعاصي إنما تقع من تقديم الهوى على محبة الله ومحبة ما يحبه))[3].

ويقول الحافظ ابن حجر ـ ناقلاً عن بعض أهل العلم ـ: ((فمن وقع في معصية من فعلِ محرمٍ أو ترك واجبٍ فلتقصيره في محبة الله حيث قدَّم هوى نفسه))[4].

وحكم هذه الصورة أنها تنافي كمال المحبة لا أصلها.

ووجه ذلك يظهر في كلام الحافظ ابن رجب ـ رحمه الله ـ: ((فمن أحب الله ورسوله محبة صادقة من قلبه، أوجب له ذلك أن يحب بقلبه ما يحبه الله ورسوله، ويكره ما يكرهه الله ورسوله، ويرضي بما يرضي الله ورسوله، ويسخط ما يسخطه الله ورسوله، وأن يعمل بجوارحه بمقتضى هذا الحب والبغض، فإن عمل بجوارحه شيئاً يخالف ذلك، بأن ارتكب بعض ما يكرهه الله ورسوله، أو ترك بعض ما يحبه الله ورسوله مع وجوبه والقدرة عليه، دل ذلك على

---

(1) الجواب الكافي (ص: 354 ـ 355).

(2) مجموع الفتاوى (567/7).

(3) المصدر نفسه (ص: 727).

(4) فتح الباري (61/1).

نقص محبته الواجبة، فعليه أن يتوب من ذلك ويرجع إلى تكميل المحبة الواجبة)) انتهى كلامه ـ رحمه الله ـ[1].

المطلب الرابع: موالاة أعداء الله ورسوله ﷺ.

موالاة أعداء الله ورسوله من قوادح محبة الله تعالى ورسوله ﷺ، فشرط المحبة ـ كما تقدم ـ ترك هذه الموالاة[2].

والحديث عن هذه الموالاة سيكون تحت المقاصد التالية:

المقصد الأول: معنى الموالاة لغة وشرعاً.

من المهم ونحن نتكلم عن منافاة موالاة أعداء الله ورسوله لشرط المحبة أن نبين مفهوم هذه الموالاة وحقيقتها في اللغة والاصطلاح، وذلك لأن الحكم على الشيء ـ كما تقدم ـ فرع عن تصوره.

فالموالاة في اللغة مأخوذة من الوَلْي، وهو الدُّنو والقُرْب[3]. وهي تأتي بمعنى المناصرة والتأييد، المستلزم للمحبة[4].

وأما الموالاة في الاصطلاح، فقد اختلفت عبارات أهل العلم في تحديد مفهومها، وليس ذلك لاختلافهم في معناها، وإنما لتنوُّع وجوه هذه الموالاة، وتعدد صورها ومظاهرها. ومن أقوال أهل العلم في ذلك:

((وأصل الموالاة: الحب؛ وأصل المعاداة: البغض؛ وينشأ عنهما من أعمال القلوب، والجوارح، ما يدخل في حقيقة الموالاة، والمعاداة، كالنصرة، والأنس، والمعاونة، وكالجهاد، والهجرة، ونحو ذلك من الأعمال))[5].

وفيه حدّ الموالاة بالنصرة والمعاونة المستلزم للمحبة.

وأيضاً: ((موافقة الكفار على كفرهم، وإظهار مودتهم، ومعاونتهم على المسلمين، وتحسين أفعالهم، وإظهار الطاعة والانقياد لهم على كفرهم))[1].

---

(1) جامع العلوم والحكم (ص: 726).

(2) انظر: (ص: 634 ـ 635).

(3) انظر: معجم مقاييس اللغة (141/6) مادة (ولى)، وتهذيب اللغة للأزهري (447/15)، والقاموس المحيط (583/4) باب الواو والياء ـ فصل الواو (583/4).

(4) انظر: لسان العرب (402/15).

(5) الدرر السنية (325/2)، وانظر: ضوابط وأصول التكفير لعبد اللطيف آل الشيخ (ص: 26).

وفيه حد الموالاة بإظهار المودة، والطاعة والانقياد مع المعاونة والنصرة، وتحسين الفعل بالثناء ونحوه.

وقال الخازن[2] ـ رحمه الله ـ في تعريفها: ((يعني موالاة الكفار من نقل الأخبار إليهم، وإظهار عورة المسلمين، أو يوادهم ويحبهم))[3].

وفيه تعريف الموالاة بالمحبة والوُدّ أو التجسس لصالح الكفار، وهو من صور التولي كما سيأتي.

وقال الشيخ سليمان بن عبد الله ـ رحمه الله ـ في بيان مفهومها: ((قوله: "ووالى في الله" هذا بيان للازم المحبة في الله، وهو الموالاة. فيه إشارة إلى أنه لا يكفي في ذلك مجرد الحب، بل لا بد مع ذلك من الموالاة، التي هي لازم الحب، وهي النصرة والإكرام والاحترام والكون مع المحبوبين باطناً وظاهراً))[4].

وفيه تعريف الموالاة بالنصرة والإكرام والموافقة والتأييد والاحترام المستلزم للمحبة والإكرام.

وقال العنقري[5] ـ رحمه الله ـ: ((وإذا ذكروا موالاة المشركين ـ يعني المشايخ من أئمة الدعوة ـ فسَّروها بالموافقة والنصرة، والمعاونة والرضا بأفعالهم))[6].

وهو كسابقه في تفسير الموالاة بالموافقة والنصرة والمعاونة.

وقالت اللجنة الدائمة: ((موالاة الكفار التي يُكفَّر بها من والاهم هي: محبتهم ونصرتهم على المسلمين))[1].

---

(1) نفس المصدر (158/9).

(2) هو: علي بن محمد بن إبراهيم بن عمر بن خليل الشيحي البغدادي، علاء الدين، أبو الحسن، إمام مفسر، فقيه محدِّث، ولد ببغداد وقدم دمشق، وولي خزانة الكتب بالسميساطية. من تصانيفه: ((لباب التأويل في معاني التنزيل في التفسير))، و((شرح عمدة الأحكام)) للحافظ عبد الغني المقدسي. توفي سنة (741) هـ. انظر: الدرر الكامنة (97/3)، ومعجم المؤلفين (492/2).

(3) تفسير الخازن (282/1).

(4) تيسير العزيز الحميد (422).

(5) هو: عبد الله بن عبد العزيز بن عبد الرحمن العنقري التميمي النجدي، من القضاة بالمملكة العربية السعودية، له من المؤلفات الفتاوى ـ خ. توفي سنة (1373) هـ. انظر: الأعلام للزركلي (99/4)، ومعجم المؤلفين (254/2).

(6) الدرر السنية (158/9).

وفيه حد الموالاة المكفِّرة بمحبة الكفار ومظاهرتهم على المسلمين، وذلك من صور التولي كما سيأتي.

وقال الدكتور محمود ياسين في تعريفها: ((مولاة الكفار تعني: التقرب إليهم وإظهار الود لهم بالأقوال والأفعال والنوايا))(2).

وهو تعريف للموالاة بأعم أحوالها، وهو أنها حب وتقرب للمتولَّى يظهر على اللسان أو على الجوارح أو على القلب أو عليهم جميعاً.

هذه بعض أقوال أهل العلم في تفسير الموالاة، وهي تدور حول الميل القلبي بالمودة والمحبة، أو بما يظهر على الجوارح من المعونة والنصرة، وأنها ـ أي الموالاة ـ تقع بالقلب وباللسان وبالجوارح.

ويقرِّر ذلك شيخ الإسلام ـ رحمه الله ـ فيقول: ((وهذا البغض والعداوة والبراءة مما يعبد من دون الله ومن عابديه هي أمور موجودة في القلب وعلى اللسان والجوارح كما أن حبَّ الله وموالاته وموالاة أوليائه أمور موجودة في القلب وعلى اللسان والجوارح))(3).

المقصد الثاني: الفرق بين الموالاة والتولّي.

بما أن أحكام الموالاة تختلف بحسب نوعية هذه الموالاة وصورتها، فإن أهل العلم من دقتهم في ضبط الألفاظ وتحريرها بينَّوا فروقاً لتصرُّفات هذه الكلمة، وذلك بالنظر إلى تصرُّف هذه الكلمة في نصوص القرآن الكريم مع اختلاف الحكم؛ حيث يتصرَّف فيها هذا اللفظ، فأحياناً يَرِد بلفظ "التولي": كما في قوله تعالى: ﴿ٺ ٿ ٿ ٹ﴾ [المائدة: 51] فيكون كفراً أكبر، وأحياناً بلفظ "أولياء" كما في قوله تعالى: ﴿ٱ ٻ ٻ ٻ ٻ پ پ پ پ ڀ ڀ﴾ [الممتحنة: 1]، فيكون ذنباً وكبيرة لا تُخرج من الملَّة.

ومما ذكروه من الفرق بين الكلمتين: أن التولِّي أخص من الموالاة؛ فهو أكمل درجاتها وأتمّ صورها، لأنه بذل تمام المحبة أو النصرة، وما لم يكن كذلك من الموالاة فليس بتولٍّي، وإن كان موالاة؛ فالتولِّي يلزم منه المحبة لأجل الدين وكذا النصرة من أجل

(1) فتاوى اللجنة الدائمة (72/2). ط. دار العاصمة للنشر والتوزيع، الرياض.

(2) الإيمان أركانه، حقيقته، نواقضه (ص: 171).

(3) مجموع الفتاوى (280/14).

الدين لأن ذلك مما يدخل تحت تمام المحبة والنصرة؛ فقيد "الدين" هنا هو المؤثِّر في وصف "التولي" سواء وقعت الموالاة بالنصرة فقط أو بالمحبة فقط أو مع الاثنين جميعاً[1].

وبذلك يظهر الفرق بين الموالاة والتولِّي، وهو أن كلّ تولِّي فهو موالاة، وليس كل موالاة فهي تولّي؛ فالموالاة أعم، والتولِّي أخص.

ومن أهل العلم من لا يرى فرقاً بين اللفظين، ولذا يفسِّرون التولي بالموالاة، وهذا كثير في كلام المفسرين. ومن أقوالهم في ذلك:

يقول ابن عطية عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿ﮃﮄﮅﮆ ﮇﮈ﴾ [التوبة: 23] أي: "والاهم واتبعهم في أغراضهم"[2]؛ ففسّر التولي بالموالاة.

ويقول ابن كثير ـ رحمه الله ـ عند تفسيره لقوله ﷻ: ﴿ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ﴾ [الممتحنة: 13]: ((ينهى تبارك وتعالى عن موالاة الكافرين في آخر هذه السورة كما نهى عنها في أولها، فقال تعالى: ﴿ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ﴾ [الممتحنة: 13] يعني اليهود والنصارى وسائر الكفار ممن غضب الله عليه ولعنه واستحق من الله الطرد والإبعاد، فكيف توالونهم وتتخذونهم أصدقاء وأخلاء؟))[3]؛ ففسَّر التولي بالموالاة، لأن "توالوهم" تفاعل، وهو من الموالاة لا التولِّي.

وقال البيضاوي عند تفسيره لقوله سبحانه وتعالى: ﴿ﭩ ﭪ ﭫ ﭬ﴾ [المائدة: 51]:

((أي: ومن والاهم منكم فإنه من جملتهم، وهذا التشديد في وجوب مجانبتهم))[4].
وهو كسابقه فسر التولي بالموالاة، لأن "والاهم" فاعل من "والَى" لا تولَّى.

وأيضاً فإن شيخ المفسِّرين ابن جرير الطبري ـ رحمه الله ـ في عدة مواضع من تفسيره يفسِّر معنى اتخاذ الكفار أولياء بمعنى جعلهم أنصاراً؛ وهو بمعنى توليهم[5].

---

(1) انظر: في هذا الفرق الدرر السنية (201/7)، وعقود الجواهر المنضدة لابن سحمان (ص: 146)، والموالاة والمعادة (13/1).

(2) تفسير ابن عطية (152/8).

(3) تفسير ابن كثير (357/4).

(4) تفسير البيضاوي (434/2). وانظر: تفسير الألوسي (جـ32/28)، وتفسير القاسمي (331/6).

(5) نواقض الإيمان القولية والعملية (ص: 381 ـ 382).

كما أن الشيخ السعدي ـ رحمه الله ـ يرى أن التولي مراتب ودرجات، منه ما يكون تولياً تاماً مزايلاً للإيمان بالكلية، ومنه ما يكون دون ذلك[1].

فالحاصل أن أصحاب هذا الرأي يرون أن التولي كالموالاة كل منها ذو شعب متفاوتة، منها ما يناقض الإيمان بالكلية، ومنها ما يكون دون ذلك، وهو أيضاً على مراتب، ما هو غليظ وما هو دونه[2].

وأما أصحاب الرأي الأول، فإن التولّي عندهم مرتبة واحدة، وهي كل موالاة موصوفة بأنها كفر.

وخلاصة الأمر؛ فإنه لا مشاحة في الاصطلاح، لأن الحكم واحد، فالجميع متفقون على أن الموالاة منقسمة إلى ما يكون منها كفر أكبر، وإلى ما يكون منها كفر أصغر لا يخرج من الملة، سواء قلنا أن ذلك موالاة أو تولٍّ.

المقصد الثالث: ارتباط الموالاة والمعاداة بالشهادتين.

((لما كان أصل الموالاة: الحبّ. وأصل المعاداة: البغض. وينشأ عنهما من أعمال القلوب والجوارح ما يدخل تحت حقيقة الموالاة والمعاداة كالنصرة، والأنس، وكالجهاد، ونحو ذلك))[3]، فإن الولاء والبراء من لوازم لا إله إلا الله[4].

وقد ذكرنا من أدلة القرآن والسنة عند التدليل على شرطية المحبة لصحة الشهادة ما يكفي ويغني لصحة هذا التلازم[5].

وبقي أن نشير إلى أن أهل العلم قد لاحظوا هذا التلازم، والارتباط، ولذا سجَّلوا في كتبهم من وجوه هذا التلازم الشيء الكثير. وفيما يلي ذكر لبعض هذه الوجوه من كلامهم، والتي بها يتبين أن من لم يحقق هذا الولاء والبراء فإنه لم يحقق الشهادتين.

---

(1) انظر: تفسير السعدي (ص: 235، 857) تفسير آية المائدة: (51)، وتفسير آية الممتحنة: (9).

(2) انظر: مجموعة الرسائل والمسائل النجدية (7/3). المطبعة السلفية، القاهرة، 1375 هـ.

(3) الدرر السنية (325/2).

(4) الولاء والبراء في الإسلام (ص: 40).

(5) ينظر (ص: 641 ـ 642).

يقول ابن تيمية ـ رحمه الله ـ: ((فإن تحقيق الشهادة بالتوحيد يقتضي أن لا يُحب إلا لله، ولا يبغض إلا لله، ولا يوالي إلا لله، ولا يعادي إلا لله، وأن يحب ما يحبه الله، ويبغض ما أبغضه))(1).

فذكر من هذه الوجوه، أن ذلك من لوازم تحقيق الشهادة بالتوحيد.

ويقول الشيخ عبد الرحمن بن حسن في بيان وجوه هذا التلازم بين لا إله إلا الله والبراءة من المشركين: ((إن التوحيد هو إفراد الله بالإلهية، ولا يحصل ذلك إلا بالبراءة من الشرك والمشركين ظاهراً وباطناً، كما ذكر الله عن إمام الحنفاء عليه السلام في قوله تعالى: ﴿ﭽ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈ ﮉ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ﴾ [الزخرف:26، 27]، وقوله: ﴿ﮠ ﮡ ﮢ ﮣ ﮤ ﮥ ﮦ ﮧ ﮨ ﮩ ﮪ ﮫ ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ﮱ ﯓ﴾ [الأنعام: 78، 79]. فتأمَّل: كيف ابتدأهم بالبراءة من المشركين، وهذا هو حقيقة معنى لا إله إلا الله ومدلولها))(2).

فجعل ـ رحمه الله ـ من وجوه هذا التلازم أن ذلك من لوازم إفراد الله بالألوهية ودلل عليه بصنيع إبراهيم عليه السلام مع قومه حيث أعلن البراءة منهم ومن معبوداتهم المقتضية لبغضه وعداوته لهم ولمعبوداتهم، ثم بين علة ذلك، وهو قوله: ﴿ﮮ ﮯ ﮰ ﮱ﴾ وذلك مما يدل على أن هذا البراء من لوازم التوحيد.

ويقول الشيخ عبد اللطيف آل الشيخ في بيان هذا التلازم: ((فالسبب المقتضي لهذا ـ يعني هجرة الصحابة رضوان الله عليهم إلى الحبشة ـ ما أوجبه الله من إظهار الإسلام ومباداة أهل الشرك بالعداوة والبراءة بل هو مقتضى كلمة الإخلاص؛ فإن نفي الإلهة(3) عما سوى الله صريح في البراءة منه، والكفر بالطاغوت، وعيب عبادتهم، وعداوتهم ومقتهم، ولو سكت المسلم ولم ينكر كما يظنه هذا الرجل لألقت الحرب رحاها عصاها، ولم تَدُر بينهم رحاها، كما هو الواقع ممن يدعي الإسلام، وهو مصاحب معاشر عباد الصالحين والأوثان والأصنام، فسحقاً للقوم الظالمين)). انتهى(4).

---

(1) مجموع الفتاوى (337/8). وانظر: جامع الرسائل، المجموعة الثانية (ص: 84) شرح كلمات من فتوح الغيب، تحقيق محمد رشاد سالم.
(2) الدرر السنية (ج127/2) ط. دار الإفتاء بالمملكة العربية السعودية، ط: الثانية (1385) هـ.
(3) لعله (الألوهية).
(4) نقلاً عن كشف الشبهتين لابن سحمان (ص: 31).

فظهر مما تقدم مدى ارتباط الموالاة والمعاداة بالشّهادتين، وأن ذلك هو حقيقة معنى هذه الكلمة؛ فإنَّ التوحيد ولاء وبراء، ولاء لهذه الكلمة وانتماء لحزبها وأهلها المحققين لها، وبراء من كل ما يناقضها[1] أو يذهب بكمالها[2].

المقصد الرابع: حكم موالاة أعداء الله ورسوله.

لما كانت موالاة أعداء الله ورسوله مما ينافي محبة شهادة أن لا إله إلا الله ناسب أن نذكر حكم هذه الموالاة، وذلك حتى يتضح مدى هذه المنافاة، هل هي منافاة كلية؟ أو جزئية؟ أو بحسبها؟ فهذا ما سيتضح من خلال ذكر أحكام هذه الموالاة.

فنشرع فنقول: أن أهل العلم نصُّوا على أن موالاة الكفار تقع على شعبٍ وصورٍ متفاوتة؛ فهي مراتب متعددة، ولذا كان لكلٍ منها حظُّه وقسطه من الوعيد والذم[3]؛ فقد تكون كفراً أكبر يناقض أصل محبة شهادة أن لا إله إلا الله، وقد تكون ذنباً ينافي الكمال الواجب؛ فإن كان الحامل على هذه الموالاة حبُّ الشرك والمشركين، ومحبَّةُ ظهور دينهم على دين المسلمين، أو كانت بالمشاركة أو بالموافقة لهم فيما هو من موجبات كفرهم تكون كفراً أكبر، وهو ما يُعرف عند بعض أهل العلم بالتولّي[4]. ويظهر هذا التولي للكفار في صورٍ منها:

1 . موادتهم، وقد نهى الله عنها بقوله: ﭽ ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ ﭟ ﭠ ﭡ ﭢ ﭼ [المجادلة: 22].

عن هذه الصورة يقول شيخ الإسلام . رحمه الله .: ((فأخبر . يعني الله تعالى . أنك لا تجد مؤمناً يواد المحادين لله ورسوله؛ فإن نفس الإيمان ينافى موادته كما ينفي أحد الضدين الآخر، فإذا وجد الإيمان انتفى ضده، وهو موالاة أعداء الله؛ فإذا كان الرجل يوالي أعداء الله بقلبه؛ كان ذلك دليلاً على أن قلبه ليس فيه الإيمان الواجب))[5].

---

(1) كالشرك، والبدع المكفرة، وكموالاة المشركين الموجبة للكفر.

(2) أي يذهب كمالها الواجب؛ كسائر المعاصي دون الشرك، وكالبدع المفسقة، وصور الموالاة الغير المكفرة.

(3) انظر: أصول وضوابط في التكفير لعبد اللطيف ابن عبد الرحمن آل الشيخ (ص: 26)، والدرر السنية (155/7، 159، 220).

(4) التولي تقدم أنه أكمل درجات الموالاة، وأتم صورها انظر: (ص: 687).

(5) مجموع الفتاوى (17/7).

وقد يدخل تحت هذه الصورة ((ما يفعله كثير من الجهال في زماننا إذا لقي أحدهم عدوّاً لله سلم عليه ووضع يده على صدره إشارة إلى أنه يحبه محبة ثابتة في قلبه. أو يشير بيده إلى رأسه إشارة إلى منزلته عنده على الرأس. وهذا الفعل المحرم يُخشى على فاعله أن يكون مرتداً عن الإسلام؛ لأن هذا من أبلغ الموالاة والموادة والتعظيم لأعداء الله تعالى))[1].

قلت: والمقصود بالموادَّة هنا المحبة لأجل الدين للدين، أما المحبة لأجل غرض دنيوي فهذه كما سيأتي لا توجب الكفر، ولو كانت لأجل الدين.

والفرق بين الصورتين أن المحبة لأجل الدين للدين هي المحبة الدينية المحضة الخالصة كمن يحب النصراني ـ مثلاً ـ لكونه نصرانياً لا لأمر آخر فيه، أما المحبة الدينية لأجل الدنيا فهي ليست خالصةً لأجل الدين كمن يحب نصرانياً ـ مثلاً ـ لأجل تفرغه التام للعمل من دون انقطاعٍ لأجل صلاةٍ أو نحو ذلك فيستأجره لأجل ذلك دون المسلم، وكمن يحب زوجته الكتابية لأجل أنها لن ترثه ونحو ذلك من الحب الذي غايته الدنيا لا الدين. فالأولى تستلزم محبة الدين فتكون كفراً، والثانية لا تستلزم محبة الدين فتكون معصيةً.

يقول ابن الوزير ـ رحمه الله ـ في سياق تفسيره لقوله تعالى: ﴿ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ ﭟ ﭠ ﭡ ﭢ ﭣ﴾: ((أن هذا كله في الحب الذي هو في القلب والمخالصة لأجل الدين، وذلك للمؤمنين المتقين بالإجماع، وللمسلمين الموحدين إذا كان لأجل إسلامهم وتوحيدهم عند أهل السنة))[2] انتهى.

2 ـ ومن صور التولّي أيضاً: إظهار الولاء لهم في الدين، ولو لم يحبهم. وقد نهى الله عن ذلك بقوله: ﴿ ۈ ۇ ۆ ۅ ۋ ۋ ۈ ۉ ې ې ى ى ئا ئا ئە ئە ئو ئو ئۇ ئۇ ئۆ ئۆ ئۈ ئۈ ئې ئې ئى ئى ﴾ [آل عمران: 28].

قال ابن جرير في تفسيرها: ((وهذا نهي من الله ﷻ للمؤمنين أن يتخذوا الكفار أعواناً وأنصاراً وظهوراً... ومعنى ذلك لا تتخذوا أيها المؤمنون الكفار ظهراً وأنصاراً توالونهم

(1) تحفة الإخوان للشيخ حمود التويجري (ص: 19).

(2) إيثار الحق على الخلق في رد الخلافيات (ص: 371).

على دينهم، وتظاهرونهم على المسلمين من دون المؤمنين، وتدلونهم على عوراتهم، فإنه من يفعل ذلك ﴿ ﮉ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﴾ يعني بذلك: فقد برىء من الله، وبرئ الله منه، بارتداده عن دينه ودخوله في الكفر، ﴿ ﮎ ﮏ ﮐ ﮑ ﮒﮓ ﴾: إلا أن تكونوا في سلطانهم فتخافوهم على أنفسكم، فتظهروا لهم الوَلاية بألسنتكم، وتضمروا لهم العداوة[1]، ولا تشايعوهم على ما هم عليه من الكفر، ولا تعينوهم على مسلم بفعل))[2].

3 ـ ومن صور التولّي أيضاً: مظاهرتهم على المسلمين لأجل الدين، وقد نهى الله عنها بقوله: ﴿ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ﴾ [القصص: 86] أي: مُعِيناً لهم على دينهم[3].

أما إن كانت المظاهرة بسبب القرابة، أو بسبب المحبة مع اعتقاد أن دينه باطل، فهذا لا يوجب الكفر إلا أنه منهي عنها، لأن الموالاة بهذا المعنى قد تجرّه إلى استحسان طريقته والرضا بدينه، وذلك يخرجه عن الإسلام[4].

4 ـ ومن الصور أيضاً: مشاركتهم في ما هو من موجبات كفرهم وشركهم.

وفي ذلك يقول شيخ الإسلام ـ رحمه الله ـ: ((ومنها أن مشاركتهم في الهدي الظاهر توجب الاختلاط الظاهر حتى يرتفع التمييز ظاهراً، بين المهديين المرضيين، وبين المغضوب عليهم والضالين إلى غير ذلك من الأسباب الحكمية. هذا، إذا لم يكن ذلك الهدي الظاهر إلا مباحاً محضاً، لو تجرد عن مشابهتهم، فأما إن كان من موجبات كفرهم كان شعبةً من شعب الكفر، فموافقتهم فيه موافقة في نوع من أنواع معاصيهم. فهذا أصل ينبغي أن يتفطن له))[5].

---

(1) وهذا يسمى عند أهل العلم بالمداراة، وهي دون المداهنة، والفرق بينها وبين المداهنة: أن المدارة تكون عند الضرورة لدفع شر الكفار، أما المداهنة فهي التنازل عن شيء من الدين لإرضاء الكفار، فهي لا تجوز مطلقاً كما قال تعالى: ﴿ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ﴾ [القلم: 8 ـ 9]. انظر: شرح نواقض الإسلام للفوزان (ص: 168 ـ 169).

(2) تفسير ابن جرير الطبري (5/315 ـ 316)، وانظر: تفسير البغوي (2/25 ـ 26).

(3) انظر: تفسير البغوي (6/227).

(4) التفسير الكبير للرازي (8/11).

(5) اقتضاء الصراط المستقيم (1/80 ـ 81).

قلت: ومن المسائل التي يجب التنبيه إليها هنا قضية العولمة، والتي يرمي أصحابها إلى تذويب عقيدة الولاء والبراء وقلعها من قلوب المسلمين، بما قد يحصل بسببها من الانصهار والتوافق معهم، فيما هو من موجبات كفرهم. ونضرب لذلك مثالاً بـ((الفيفا))، وهي النظم التي ترعى شئون ما يُسمَّى بالرياضة العالمية أو الدولية، والتي من أهدافها تنظيم دورات عالمية يُشارك فيها بعض أبناء المسلمين قد يقع بسببها مشاركةٌ لهم في بعض أفعالهم الموجبة للكفر، الأمر الذي يدعو إلى موالاتهم في الباطن بحصول التوافق في الهدي الظاهر الذي يكون من موجبات كفرهم.

5 ـ ومن صور التولي أيضاً: إظهار الموافقة لهم،،، وعن هذه الصورة يقول الشيخ حمد بن عتيق نقلاً عن كلام الشيخ محمد بن عبد الوهاب ـ رحمه الله ـ: ((وأما المسألة الثالثة، وهي ما يعذر به الرجل على موافقة المشركين وإظهار الطاعة لهم، فاعلم أن إظهار الموافقة للمشركين له ثلاث حالات:

الحالة الأولى: أن يوافقهم في الظاهر والباطن فينقاد لهم بظاهره، ويميل إليهم بباطنه، فهذا كافر خارج عن الإسلام، سواء كان مكرهاً على ذلك أو لم يكن[1]. وهو ممن قال الله فيه: ﴿ﮉ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﮐ ﮑ ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ﴾ [النحل: 106].

الحالة الثانية: أن يوافقهم ويميل إليهم في الباطن مع مخالفته لهم في الظاهر، فهذا كافر أيضاً، ولكن إذا عمل بالإسلام ظاهراً عصم ماله ودمه، وهو المنافق.

الحالة الثالثة: أن يوافقهم في الظاهر مع مخالفته لهم في الباطن، وهو على وجهين:

أن يفعل ذلك لكونه في سلطانهم وتقييدهم له، ويهددونه بالقتل فيقولون له: إما أن توافقنا وتظهر الانقياد لنا، وإلا قتلناك، فإنه والحالة هذه يجوز له موافقتهم في الظاهر مع كون قلبه مطمئناً بالإيمان، كما جرى لعمار حين أنزل الله تعالى: ﴿ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ﴾ [النحل: 106]، وكما قال تعالى: ﴿ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ﴾ [آل عمران: 28]، فالآيتان دلتا على الحكم كما نبه على ذلك ابن كثير في تفسير آية آل عمران...

---

(1) ما دامت وقعت الموافقة بالباطن فليس للإكراه صورة هنا.

الوجه الثاني: أن يوافقهم في الظاهر مع مخالفته لهم في الباطن، وهو ليس في سلطانهم، وإنما حمله على ذلك: إما طمع في رياسة أو مال أو مشحة بوطن أو عيال أو خوف مما يحدث في المآل، فإنه في هذه الحال يكون مرتداً، ولا تنفعه كراهته لهم في الباطن[1]، وهو ممن قال الله فيهم: ﴿ گ گ گ گ گ گ گ گ ں ں ڻ ڻ ڻ ڻ ﴾ [النحل: 107])) انتهى[2].

فتلخص من كلام الشيخ ـ رحمه الله ـ أن الموافقة للكفار على ثلاثة أحوال، كل حالٍ منها داخلة تحت مفهوم التولي، وهي:

الحال الأولى: الموافقة لهم في الظاهر والباطن.

الحال الثانية: الموافقة لهم في الباطن دون الظاهر.

الحال الثالثة: الموافقة لهم في الظاهر دون الباطن، إذا لم يكن مكرهاً. أما إن كان مكرهاً فلا يكون متولياً لهم في الحقيقة لأنه معذور.

والمراد هنا الموافقة لهم في ما هو من موجبات كفرهم، كما قال تعالى: ﴿ئۇ ئې ئې ئې ئى ئى ئى ی ی ی ی □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ ﴾ [النساء: 51] كما سيأتي تفصيله.

والفرق بين هذه الصورة والتي قبلها، أن الموافقة قد تكون بالرضى دون الفعل، بخلاف المشاركة فلا تكون إلا مع الفعل.

---

(1) يقول الشيخ سليمان بن عبد الله آل الشيخ ـ رحمه الله ـ في رسالته حكم موالاة أهل الإشراك ضمن مجموع الفتاوى النجدية (ص: 377): (اعلم رحمك الله تعالى أن الإنسان إذا أظهر للمشركين الموافقة على دينهم خوفاً منهم ومداراة لهم ومداهنة لدفع شرهم فإنه كافر مثلهم، وإن كان يكره دينهم ويبغضهم، ويحب الإسلام والمسلمين، هذا إذا لم يقع منه إلا ذلك، فكيف إذا كان في دار منعة واستدعى بهم، ودخل في طاعتهم، وأظهر الموافقة على دينهم الباطل وأعانهم عليه بالنصرة، ووالاهم، وقطع الموالاة بينه وبين المسلمين، وصار من جنود القباب والشرك وأهلها بعد ما كان من جنود الإخلاص والتوحيد وأهله؟ فإن هذا لا يشك مسلم أنه كافر من أشد الناس عداوة لله تعالى ورسوله ﷺ، ولا يستثنى من ذلك إلا المكره، وهو الذي يستولي عليه المشركون فيقولون له: اكفر أو افعل كذا وإلا فعلنا بك وقتلناك، أو يأخذونه فيهددونه حتى يوافقهم، فيجوز له الموافقة باللسان مع طمأنينة القلب بالإيمان. وقد أجمع العلماء على أن من تكلم بالكفر هازلاً أنه يكفر، فكيف بمن أظهر الكفر خوفاً وطمعاً في الدنيا؟). انتهى.

(2) رسالة الشيخ حمد بن عتيق ضمن مجموعة التوحيد (ص: 295 ـ 296).

6 . ومن صور التولي أيضاً: المشابهة المطلقة أو الكليَّة للكفار والمشركين[1].

قال شيخ الإسلام . تعليقاً على قوله ﷺ: «من تشبه بقوم فهو منهم»[2] وعلى قول عبد الله بن عمرو بن العاص: «من بنى بأرض المشركين، وصنع نيروزهم[3] ومهرجانهم، وتشبه بهم حتى يموت حُشر معهم يوم القيامة»[4] . ((فقد يُحمَل هذا على التشبه المطلق، فإنه يوجب الكفر، ويقتضي تحريم أبعاض ذلك. وقد

---

(1) ضوابط تكفير المعين عند ابن تيمية وابن عبد الوهاب (ص: 281).

والجدير بالذكر أن المشابهة للكفار يختلف حكمها باختلاف أنواع هذه المشابهة وقدرها: فقد تكون كفراً إذا كانت مشابهة مطلقة، أو مشابهة في بعض موجبات كفرهم؛ كالتشبه بهم في عبادة القبور ودعاء أصحابها والاستغاثة بهم. فإن الغلو في الصالحين وصرف العبادة لهم هو من صنيع الأمم السابقة.

وقد تكون المشابهة بدعة إذا كان الفعل بدعة؛ كالدعاء عند القبور، والصلاة عندها، لأن ذلك من صنيع اليهود والنصارى كما في الحديث: «لعن الله اليهود والنصارى اتخذوا قبور أنبيائهم مساجد». وكالبناء على القبور فهو من بدع النصارى كما في الحديث: «إن أولئك إذا كان فيهم الرجل الصالح فمات بنوا على قبره مسجداً وصوروا فيه تلك الصور فأولئك شرار الخلق عند الله يوم القيامة». والحديثان في الصحيح.

وقد تكون المشابهة محرمة؛ إذا كانت في زيهم، ولباسهم، ومشيهم، وكلامهم.

وقد تكون مكروهة إذا كانت في العادات التي لم يختصوا بها، ولكن مما غلب عليهم، كترك تغيير الشيب، أو ترك الصلاة في النعلين، ونحو ذلك.

وقد تكون جائزة إذا كانت في الأمور النافعة؛ كصناعة الأسلحة، وما فيه تقوية للمسلمين، واستقلال عنهم. انظر: تفصيل هذه المسألة في اقتضاء الصراط المستقيم في مخالفة أصحاب الجحيم.

(2) أخرجه أبو داود في كتاب اللباس، باب: في الشهرة (314/4) رقم (4031)، وأحمد في المسند (50/2)، وحسن إسناده: السيوطي في الجامع الصغير (590/1)، وابن تيمية في الاقتضاء (236/1)، وقال الألباني في صحيح الجامع الصغير (80952) صحيح.

(3) النيروز معرب، و هو أول السنة لكنه عند الفرس عند نزول الشمس أول الحمل، وعند القبط أول توت. وفي القاموس المحيط: النيروز أول يوم السنة معرب نوروز، والنوروز مشهور وهو أول يوم تتحول الشمس فيه إلى برج الحمل، وهو أول السنة الشمسية كما أن غرة شهر المحرم أول السنة القمرية)) انتهى. وهو عيد من أعياد المشركين كانوا يظهرون فيه السرور والفرح. انظر: المصباح المنير (ص: 599)، وعون المعبود (341/3).

(4) أخرجه البهقي في السنن الكبرى (234/9)، قال ابن تيمية: إسناده صحيح [الاقتضاء (531/1)].

يُحمَل على أنه صار منهم في القدر المشترك الذي شابههم فيه؛ فإن كان كفراً أو معصية، أو شعاراً لهما كان حكمه كذلك))[1].

ولعل العلة في ذلك ـ والله أعلم ـ ما ذكره شيخ الإسلام ـ رحمه الله ـ في موضع آخر: من أن المشابهة في الظاهر تورث نوع مودة ومحبة وموالاة في الباطن، كما أن المحبة في الباطن تورث المشابهة في الظاهر[2]، وذلك من صور التولي كما تقدم.

7 ـ ومن الصور أيضاً: ((تمجيد ما هم عليه من كفر وشرك))[3].

8 ـ ومنها أيضاً: ((محبة ظهورهم على المسلمين وكراهية نصرة المسلمين عليهم))[4].

ومن هذا النوع ما حصل من المنافقين زمن النبي ﷺ من مظاهرة المشركين ومناصرتهم على المسلمين ومحبة ظهور دينهم على دين المسلمين رغبة في الشرك عن الإسلام.

9 ـ وأيضاً: الدعوة إلى تطبيق ما هم عليه من تشريعات كفرية، وتفضيلها على الشريعة الإسلامية، لأن في ذلك ركوناً إليهم[5].

عن هذه الصورة يقول ابن تيمية ـ رحمه الله ـ: ((ومن جنس موالاة الكفار التي ذم الله بها أهل الكتاب والمنافقين: الإيمان ببعض ما هم عليه من الكفر، أو التحاكم إليهم دون كتاب الله، كما قال تعالى: ﴿ئۆ ئۇ ئۈ ئې ئى ئى ئد ى ى ي يـ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □﴾ [النساء:51]، وقد عرف أن سبب نزولها شأن كعب بن الأشرف أحد رؤساء اليهود لما ذهب إلى المشركين، ورجح دينهم على دين محمد ﷺ وأصحابه))[6].

10 ـ ومن صور التولّي أيضاً: ((الطعن في أحكام الإسلام إرضاءً لهم، كالطعن في أحكام آيات الحجاب والطلاق والنكاح))[7].

---

(1) اقتضاء الصراط المستقيم (283/1). وانظر: نفس المصدر (459/1).

(2) اقتضاء الصراط المستقيم (489/1).

(3) ضوابط تكفير المعين عند شيخي الإسلام ابن تيمية وابن عبد الوهاب (ص: 225).

(4) نفس المصدر (ص: 225).

(5) انظر: المصدر السابق (ص: 225).

(6) مجموع الفتاوى (199/28).

(7) ضوابط تكفير المعين عند شيخي الإسلام ابن تيمية وابن عبد الوهاب (ص: 225).

11 ـ ومن فروع هذه الموالاة أيضاً ما يدعو إليه بعض الجهلة من أبناء المسلمين من الوحدة بين الأديان الثلاثة، والسعي لإزالة الخلاف العقدي، وإسقاط الفوارق الأساسية فيما بين تلك الدِّيانات، وعَقْد مؤتمرات عالمية بخصوص ذلك الشأن يلتقي فيها الكافر مع المسلم في مشهدٍ اخوي ـ زعموا ـ لأجل التقنين لهذه الفكرة الخبيثة والتي يقصد من ورائها إسقاط عقيدة الولاء والبراء وقلعها من قلوب المسلمين بدعوى حرية الأديان والتعايش بين الأديان وعدم معاداة السامية. ونجد ـ وللأسف الشديد ـ من أبناء المسلمين ممن ينخدع وينساق وراء هذه الشعارات البرَّاقة، والتي باطنها وظاهرها الكفر. وإلا فأي دينٍ يدعو لذلك؟؟!!

وقد يطلقون على هذه الوحدة المزعومة بين الديانات الثلاثة ((الإسلام والنصرانية واليهودية)) ما يسمى بالديانة الإبراهيمية أو الديانة العالمية.

وقد نشأت هذه الدعوة المضلِّلة في أحضان التنصير، والصهيونية العالمية كما كان للبهائية مشاركة في إيجاد دين يوافق عليه الجميع.

ويذكر أن من أشهر دعاة وحدة الأديان في العصر الحديث جمال الدين الفارسي والمشهور بالأفغاني[1]، فقد كان له دور خطير في السعي إلى توحيد الأديان الثلاثة. وتلقف هذه الدعوة من بعده تلميذه محمد عبده[2]، فقد كان له مشاركة في التوفيق بين الإسلام والنصرانية[3].

---

(1) هو: جمال الدين بن صفدر بن علي بن محمد الحسيني، كان قد دعا إلى نهضة إصلاحية في الدين والسياسة بمصر، فنفته الحكومة المصرية، فقصد باريس وأنشأ بها مع رفيقه محمد عبده جريدة العروة الوثقة، توفي بتركيا سنة (1314) هـ، وكان ذا شخصية غامضة، وفكر منحرف. انظر: معجم المؤلفين (502/1)، والإسلام والحضارة الغربية لمحمد محمد حسين (ص: 63).

(2) هو: محمد عبده بن حسن خير الله المصري، فقيه متكلم صوفي، شارك في سياسة الدولة المصرية ثم تخلى عنها، اتهم بأنه أفتى بوجوب قتل الخديوي، ففر من القطر المصري إلى الشام، ثم غادر منها إلى باريس لنشر مجلة العروة الوثقى مع شيخه جمال الدين الأفغاني، ثم عفي عنه، فعاد إلى مصر، وولي رئاسة الإفتاء. من آثاره: (رسالة في وحدة الوجود)، (شرح نهج البلاغة)، (تفسير سورة العصر)، وكان صاحب نزعة عقلية وميول غربي توفي بالإسكندرية سنة (1323) هـ. انظر: الإسلام والحضارة الغربية لمحمد حسين (ص: 63)، ومعجم المؤلفين (474/3 ـ 475).

(3) نواقض الإيمان العملية (ص: 377) بتصرف.

كما أن جذور هذه الدعوة ترجع إلى ملاحدة قدماء الصوفية لأن اعتقادهم بالحلول والاتحاد يحتِّم عليهم تصويب كل اعتقاد كما مر شواهد ذلك في أقوالهم عند مبحث "معنى لا إله إلا الله عند أهل الحلول والاتحاد وأثره على العقيدة"، ولذا كانوا من المنادين بهذه العقيدة الداعين إليها المنافحين عنها، وقد أشار إلى ذلك شيخ الإسلام ابن تيمية في أكثر من موضع في كتبه، فمن ذلك قوله: ((ولهذا كان هؤلاء؛ كابن سبعين ونحوه يعكسون دين الإسلام فيجعلون أفضل الخلق المحقق عندهم هو القائل بالوحدة. وإذا وصل إلى هذا فلا يضره عندهم أن يكون يهودياً أو نصرانياً بل كان ابن سبعين وابن هود والتلمساني وغيرهم يسوغون للرجل أن يتمسك باليهودية والنصرانية كما يتمسك بالإسلام، ويجعلون هذه طرقاً إلى الله بمنزلة مذاهب المسلمين ويقولون لمن يختص بهم من النصارى واليهود إذا عرفتم التحقيق لم يضركم بقاؤكم على ملتكم بل يقولون مثل هذا للمشركين عباد الأوثان))[1].

كما وُجِدت هذه الدعوة الخبيثة أيضاً عند التتار، يقول ابن تيمية في ذلك: ((وكذلك الأكابر من وزرائهم وغيرهم يجعلون دين الإسلام كدين اليهود والنصارى، وأن هذه كلها طرق إلى الله بمنزلة المذاهب الأربعة عند المسلمين))[2]. انتهى.

ولا شك أنها كفر بواح وردة صريحة، وذلك لما فيها من إقرار عقائد الكفار، واستحلال ما حرَّم الله تعالى من ترك موالاتهم، وأيضاً ما يترتب عليها من إسقاط فريضة الجهاد وتوابع ذلك[3].

فجميع هذه الصور مكفِّرة. والدليل قوله تعالى: ﴿ ﭦ ﭧ ﭨ ﭩﭪ ﴾ [المائدة: 51]. وقوله: ﴿ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﴾ [المائدة: 81][4].

---

(1) الصفدية (1/268 ـ 269).

(2) مجموع الفتاوى (28/523).

(3) انظر: نواقض الإيمان العملية (ص: 379 ـ 380).

(4) انظر: تفصيل أدلة تحريم التولي في تحفة الإخوان بما جاء في الموالاة والمعاداة والحب والبغض والهجران للتويجري (ص: 4 ـ 6)، ورسالة حكم موالاة أهل الإشراك للشيخ سليمان بن عبد الله آل الشيخ ضمن مجموعة الرسائل النجدية (377 ـ 389)، وقد عدَّ ـ رحمه الله ـ أكثر من عشرين آية من القرآن مع تفسيرها على كفر من تولى المشركين أو والاهم الولاء المطلق.

يقول شيخ الإسلام ـ رحمه الله ـ في بيان وجه الاستشهاد بهذه الآية والتي قبلها في نفي الإيمان عمَّن والى الكفار على هذه الصفة: ((فذكر "جملة شرطية" تقتضي أنه إذا وجد الشرط وجد المشروط بحرف «لو» التي تقتضي مع الشرط انتفاء المشروط، فقال: ﴿ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ﴾ فدل على أن الإيمان المذكور ينفي اتخاذهم أولياء ويضاده، ولا يجتمع الإيمان واتخاذهم أولياء في القلب. ودل ذلك على أن من اتخذهم أولياء ما فعل الإيمان الواجب من الإيمان بالله والنبي، وما أنزل إليه. ومثله قوله تعالى: ﴿ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ ﭟ﴾ [المائدة: 51] فإنه أخبر في تلك الآيات أن متوليهم لا يكون مؤمناً، وأخبر هنا أن متوليهم هو منهم))(1).

وقال في موضع آخر: ((فبين سبحانه وتعالى: أن الإيمان بالله والنبي وما أنزل إليه مستلزم لعدم ولايتهم، فثبوت ولايتهم يوجب عدم الإيمان؛ لأن عدم اللازم يقتضي عدم الملزوم))(2).

وقال الشيخ محمد بن عبد الوهاب ـ رحمه الله ـ في معرض حديثه عن نواقض الإسلام ومبطلاته: ((الناقض الثامن: مظاهرة المشركين ومعاونتهم على المسلمين، والدليل قوله تعالى: ﴿ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ ﭟ ﭠ ﭡ ﭢ ﭣ ﭤ ﭥ ﭦ ﭧ ﭨ﴾ [المائدة: 50]))(3).

وقال الشيخ عبد الرحمن بن حسن: ((الأمر الثاني من النواقض: انشراح الصدر لمن أشرك بالله وموادة أعداء الله كما قال تعالى: ﴿ﮈ ﮉ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﮐ ﮑ ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ﴾ إلى قوله تعالى: ﴿ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ﴾ [النحل: 106 ـ 107]. فمن فعل ذلك فقد أبطل توحيده ولو لم يقع في الشرك بنفسه، قال تعالى: ﴿ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ﴾ [المجادلة: 22]. قال شيخ الإسلام: أخبر سبحانه أنه لا يوجد مؤمن يواد كافراً، ومن واده فليس بمؤمن))(4).

وفي سؤال عُرِض على اللجنة الدائمة نصُّه: ما حدود الموالاة التي يكفر صاحبها وتخرجه من الملة؟ فأجابت اللجنة: ((الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله وآله وصحبه، وبعد: موالاة الكفار التي يكفر بها من والاهم: هي محبتهم ونصرتهم على

(1) مجموع الفتاوى (7/17 ـ 18).
(2) اقتضاء الصراط المستقيم (1/490).
(3) مجموع الفتاوى النجدية (1/42).
(4) مجموع الفتاوى النجدية (1/442).

المسلمين، لا مجرَّد التعامل معهم بالعدل، ولا مخالطتهم لدعوتهم للإسلام، ولا غشيان مجالسهم، والسفر إليهم للبلاغ ونشر الإسلام))[1][2].

وأما إن كان الداعي إلى هذه الموالاة أمر دنيوي من صلة قرابةٍ أو طمع في حصول مالٍ أو رئاسةٍ، أو نُصرةٍ أو تأييد من الكفار، أو مشحَّة بوطن أو عِيال، أو لأجل خوفٍ مما يحدث في المآل، ولم تكن بالموافقة أو بالمشاركة لهم في ما هو من موجبات كفرهم فتكون ذنباً غيرَ مخرج من الملة، وذلك لما تفضي إليه من استحسان طريقتهم والرضا بدينهم.

والدليل قوله تعالى ـ في شأن حاطب بن أبي بلتعة[3] لما كاتب المشركين ببعض أخبار النبي ﷺ ـ: ﴿ٱ ٻ ٻ ٻ ٻ پ پ پ پ ﭙ ﭚ﴾ [الممتحنة: 1]، حيث ناداه بوصف الإيمان المقتضي لعدم الكفران.

وفي ذلك يقول شيخ الإسلام ـ رحمه الله ـ: ((وقد تحصل للرجل موادتهم لرحم أو حاجة، فتكون ذنباً ينقص به إيمانه، ولا يكون به كافراً، كما حصل من حاطب بن أبي بلتعة، لما كاتب المشركين ببعض أخبار النبي ﷺ، وأنزل الله فيه: ﴿ٱ ٻ ٻ ٻ ٻ پ پ پ پ ﭙ ﭚ﴾ [الممتحنة: 1][4].

(1) فتاوى اللجنة الدائمة (71/2 ـ 72). ط. دار العاصمة للنشر والتوزيع، الرياض.

(2) ومن خلال هذه الصور المتقدمة نستطيع أن نضع ضابطاً للمولاة المكفِّرة، وهو: حب الكفار مع نصرتهم لأجل الدين أو نصرتهم فقط لأجل الدين وإن عريت عن المحبة لهم، وكذا الموافقة لهم في موجبات كفرهم ولو مع عدم المشاركة وسواء اقترن بها الحب أم لم يقترن. ومما يدخل في صور هذه المولاة المشابهة المطلقة لهم، وكذا تفضيل التحاكم إلى قوانينهم وأيضاً الرضا بقدحهم وطعنهم في أحكام ديننا، أو المشاركة لهم في ذلك.

(3) هو: حاطب بن أبي بلتعة بن عمرو بن عمير بن سلمة بن صعب اللخمي، حليف بني أسد بن عبد العزي، من السابقين إلى الإسلام، شهد بدراً والحديبية، مات في خلافة عمر بن الخطاب ﷺ. انظر: الجرح والتعديل (303/3)، وتاريخ مدينة دمشق (281/34)، وتهذيب التهذيب (147/2).

(4) القصة وردت في الصحيحين، وسياقها في الصحيح (ج23/4 ـ 24): عن علي ﷺ قال: بعثني رسول الله ﷺ أنا والزبير والمقداد بن الأسود. قال: « انطلقوا حتى تأتوا روضة خاخ، فإن بها ظعينة ومعها كتاب فخذوه منها» فانطلقنا تُعادَى بنا خيلنا، حتى انتهينا إلى الروضة، فإذا نحن بالظعينة، فقلنا: أخرجي الكتاب. فقالت: ما معي من كتاب. فقلنا: لتخرجن الكتاب، أو لنُلقِينَّ الثياب. فأخرجته من عقاصها، فأتينا به رسول الله ﷺ، فإذا فيه من حاطب بن أبي بلتعة إلى أناسٍ من المشركين من أهل مكة يخبرهم ببعض أمر رسول الله ﷺ. فقال رسول الله ﷺ: «يا حاطب ما =

وكما حصل لسعد بن عبادة لما انتصر لابن أُبي في قصة الإفك، فقال لسعد بن معاذ: ((كذبت والله لا تقتله ولا تقدر على قتله)). قالت عائشة: ((وكان قبل ذلك رجلاً صالحاً، ولكن احتملته الحمية))[1]

ولهذه الشبهة سمى عمر حاطباً منافقاً فقال: دعني يا رسول الله أضرب عنق هذا المنافق. فقال ﷺ: «إنه شهد بدراً»[2]، فكان عمر متأولاً في تسميته منافقاً للشبهة التي فعلها))[3].

وقال الشيخ عبد اللطيف آل الشيخ ـ رحمه الله ـ: ((وأنزل الله في ذلك صدر سورة الممتحنة: ﴿ ٱ ٻ ٻ ٻ ٻ پ پ پ﴾ الآيات. فدخل حاطب في المخاطبة باسم الإيمان، ووصَفَه به، وتناوله النهي بعمومه، وله خصوص السبب الدالِّ على إرادته، مع أن في الآية الكريمة ما يشعر أن فعل حاطب نَوعُ موالاة، وأنه أبلغ إليهم بالمودة، وأن فاعل ذلك قد ضلَّ سواء السبيل، لكن قوله ﷺ: «صدقكم خلوا سبيله» ظاهر في أنه لا يكفر بذلك إذا كان مؤمناً بالله ورسوله، غير شاك ولا مرتاب، وإنما فعل ذلك لغرض دنيوي، ولو كفر لما قال: «خلوا سبيله».

ولا يقال قوله ﷺ: «ما يدريك لعل اطلع على أهل البدر فقال: اعملوا ما شئتم فقد غفرت لكم» هو المانع من تكفيره، لأنا نقول لو كفر لما بقي من حسناته ما يمنع من لحَاق الكفر وأحكامه، فإن الكفر يهدم ما قبله، لقوله تعالى: ﴿ى ي ي □ □ □﴾

= هذا؟». قال: يا رسول الله لا تعجل عليَّ، إني كنت امرأ ملصقاً في قريش، ولم أكن من أنفسها، وكان من معك من المهاجرين لهم قرابات بمكة يحمون بها أهليهم وأموالهم، فأحببت إذ فاتني ذلك من النسب فيهم أن أتخذ عندهم يداً يحمون بها قرابتي، وما فعلته كفراً ولا ارتداداً ولا رضىً بالكفر بعد الإسلام. فقال رسول الله ﷺ «لقد صدقكم». قال عمر: يا رسول الله دعني أضرب عنق هذا المنافق. قال: «إنه قد شهد بدراً، وما يدريك لعل الله أن يكون قد اطلع على أهل بدر فقال اعملوا ما شئتم فقد غفرت لكم».

(1) القصة أخرجها بطولها البخاري في كتاب المغازي، باب: حديث الإفك، والإفك بمنزلة النجس (جـ66/5 ـ 72) ح رقم (4140)، ومسلم في كتاب التوبة (2136/4) ح (2270).

(2) تقدم تخريجه قريباً.

(3) مجموع الفتاوى (522/7 ـ 523).

[المائدة: 5]، وقوله: ﴿ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ﴾ [الأنعام: 88]، والكفر محبط للحسنات والإيمان بالإجماع، فلا يظن هذا»[1].

قلت: ولأجل هذا قسَّم بعض أهل العلم موالاة الكفار إلى قسمين:

أولاً: موالاة مطلقة، وهي بهذه الصفة مرادفة لمعنى التولِّي، وعلى ذلك تحمل الأدلة الواردة في النهي الشديد عن موالاة الكفار، وأن من والاهم كفر.

ثانياً: موالاة خاصة، وهي موالاة الكفار لغرض دنيوي مع سلامة الاعتقاد، فهذه غير مكفرة، وإن كانت لأجل الدين[2].

كما ينبغي التفريق بين المحبة الغريزية الفطرية والمحبة الطارئة المكتسبة، فالمحبة الغريزية كمحبة الوالد لابنه الكافر أو الأم لولدها الكافر، أو العكس فهذه لا تقتضي كفراً ولا ظلماً ولا فسقاً، وإن كان العمل بموجبها من النُّصرة والتأييد لا يجوز.

وأما المحبة الطارئة لأجل الدنيا فهذه محرمة، وهي من كبائر الذنوب.

وعلِّة هذا التفريق: أن المحبة الأولى لا يُمكن دفعها[3]، وأما الثانية فبالإمكان دفعها بل ودفع أسبابها. والله تعالى أعلم.

ومما يدخل تحت هذه الموالاة الغير المكفرة أيضاً موالاة أهل البدع من أهل القبلة[4]، فإن من لوازم محبة شهادة أن لا إله إلا الله الموالاة والمعادة على السنة، ووجه ذلك لأن المتابعة لرسول الله ﷺ من لوازم محبة هذه الكلمة كما قال تعالى: ﴿ﭪ ﭫ ﭬ ﭭ ﭮ ﭯ ﭰ ﭱ﴾ [آل عمران: 31]، ولهذا اشتد نكير السلف على المبتدعة وتجريحهم والبعد والنأي عنهم بل منهم من عدَّ مجالستهم ومخالطتهم هدماً للدين، وذلك بالنظر لهذا الأصل الأصيل ألا وهو الولاء والبراء على السنة.

---

(1) أصول وضوابط في التكفير (ص: 24 ـ 25).

(2) ضوابط تكفير المعين عند ابن تيمية وابن عبد الوهاب وعلماء الدعوة (ص: 224) بتصرف، وانظر: الدرر السنية (235/1 ـ 236) ط: دار الإفتاء بالمملكة العربية السعودية. ط: الثانية (1385) هـ، وأصول وضوابط التكفير للشيخ عبد اللطيف آل الشيخ (ص: 26)، والتفسير الكبير للرازي (ج8/ 9 ـ 10). وانظر: (ص: 692).

(3) لكن هذه المحبة قد تتلاشى مع قوة الإيمان كما حصل من بعض الصحابة لما هموا بقتل آبائهم.

(4) المراد من بِدَعهم غير مكفرة، كبدعة الخروج وبدع أهل التصوف غير الشرك والحلول؛ ونحو ذلك.

فالحاصل أن موالاة الكفار والمبتدعة تنافي محبة شهادة أن لا إله إلا الله[1]، ووجه ذلك: أن محبة شهادة أن لا إله إلا الله تستلزم أن يحب العبد ما يحبه الله تعالى من الذوات والأفعال، وأن يبغض ما يبغضه الله من ذلك.

يقول الشيخ حافظ حكمي ـ رحمه الله ـ: ((وعلامة حب العبد ربَّه تقديم محابِّه وإن خالفت هواه، وبغض ما يبغض ربه وإن مال إليه هواه، وموالاة من والى الله ورسوله، **ومعاداة من عاداه**، واتباع رسوله ﷺ، واقتفاء أثره، وقبول هداه. **وكل هذه العلامات شروط في المحبة لا يتصور وجود المحبة مع عدم شرطٍ منها**))[2].

ويقول شيخ الإسلام في بيان هذا التلازم بين المحبة والبغض لأعداء الله: ((فمن المعلوم أن من أحبَّ الله المحبَّة الواجبة فلا بد أن يبغض أعداءه، ولا بد أن يحبّ ما يحبّه من جهادهم، كما قال تعالى ﴿ ے ے ۓ ۓ ﯓ ﯓ ﯔ ﯔ ﯕ ﯖ ﯖ ﴾ [الصف: 4]))[3].

ويوضح ذلك ابن رجب فيقول: ((ثم ذكر أوصاف الذين يحبهم ويحبونه، فقال: ﴿ﮬ ﮭ ﮮ﴾ يعني: أنهم يعاملون المؤمنين بالذلة واللين وخفض الجناح، ﴿ﮯ ﮰ ﮱ﴾ يعني: أنهم يعاملون الكافرين بالعزَّة والشدَّة عليهم والإغلاظ لهم، فلما أحبوا أولياءه الذين يحبونه، فعاملوهم بالمحبة والرأفة والرحمة، وأبغضوا أعداءه الذين يعادونه، فعاملوهم بالشدة والغلظة، كما قال تعالى: ﴿ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ﴾ [الفتح: 29]، ﴿ۓ ۓ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ﴾ [المائدة: 54]؛ فإن من تمام المحبة مجاهدة أعداء المحبوب))[4]. انتهى.

ووجه ثانٍ: أن الولاية كما قال ابن القيم: ((أصلها الحب؛ فلا موالاة إلا بحب))[5]، فحبّ الله سبحانه وتعالى لا يجتمع مع محبة أعدائه، فلا بد أن يُزايل أحدهما الآخر، أو يُذهب كماله الواجب[1].

---

(1) إلا أن حكم هذه المنافاة يختلف بحسب نوعية هذه الموالاة وتعلقها بالموالي كما تقدم.

(2) معارج القبول (424/2). وانظر: طريق الهجرتين (ص: 452)، والتحفة العراقية (ص: 392).

(3) مجموع الفتاوى (60/10 ـ 61).

(4) جامع العلوم والحكم (ص: 677 ـ 678). وانظر: نفس المصدر (ص: 727).

(5) الجواب الكافي لمن سأل عن الدواء الشافي (ص: 381).

ووجه ثالث: أن حقيقة المحبة، كما قال شيخ الإسلام ـ رحمه الله ـ: ((موالاة أولياء المحبوب ومعاداة أعدائه))[2]، فإذا انتفت هذه المعاداة انتفت المحبة.

ووجه رابع: وهو وجه عقلي ذكره الشيخ المُحدِّث إسحاق بن عبد الرحمن آل الشيخ ـ رحمه الله ـ في قوله: ((وأما وجوب الهجرة وفراق المشركين عقلاً، فلأن الحب أصل كل عمل من حق وباطل، ومن علامة صدق المحبة موافقة المحبوب فيما أحب وكره، ولا تحقق المحبة إلا بذلك، ومحال أن توجد المحبة مع ملاءمة أعداء المحبوب. وهذا مما تقتضيه المحبة فكيف إذا كان قد حذَّرك من عدوه الذي قد طرده عن بابه، وأبعده عن جنابه، واشترطه عليك في عهده إليك، هذا والله مما لا يسمح به المحب، ولا يتصوره العاقل.

متى صدقت محبة من يراني ... من الأعداء في أمر فظيع

فتسمح أذنه بسماع شتمي ... وتسمح عينه لي بالدموع[3]

ومن وجوه العقل أيضاً في وجوب معاداة الكفَّار: فإن التوحيد انتماء وولاء وذلك يقتضي البراءة من المخالف.

إذا ثبت هذا، فهناك أمور لا تدخل تحت مفهوم هذه الموالاة، قد تلتبس على بعض الناس، ـ وهي من باب المعاملة لا باب الوَلاية ـ، ولذا ناسب أن نشير إليها، ولو بإجمال.

الأمر الأول: المعاملة الدنيوية مع الكفار؛ كتبادل التجارات والمنافع المباحة.

الأمر الثاني: الاستعانة بخبرائهم في الأمور التي لا يحسنها إلاَّ هم.

الأمر الثالث: الاستعانة بهم على الكفار عند الحاجة والاضطرار[4] بالشروط والضوابط المعروفة عند أهل العلم[5].

---

(1) انظر: قاعدة في المحبة (ص: 163).

(2) التحفة العراقية (ص: 446).

(3) سلوك الطريق الأحمد (ص: 25 ـ 26).

(4) اختلف أهل العلم في حكم الاستعانة بالكفار على ثلاثة أقوال: الجواز مطلقاً، المنع مطلقاً، الجواز مع الحاجة. والقول بالجواز عند الحاجة رجحه ابن القيم كما في زاد المعاد (301/3).

(5) من الضوابط التي ذكرها أهل العلم في جواز الاستعانة بالكافر الحربي: أن يكون مأموناً يقول ابن القيم ـ رحمه الله ـ: ((لاستعانة بالمشرك المأمون في الجهاد جائزة عند الحاجة)) [زاد المعاد (301/3)].

فهذه الأمور لا تستلزم الميل القلبي ولا تدل عليه، كما أنها لا تدخل في مناصرة الكفار ومظاهرتهم، بل فيها تقوية للمسلمين ونُصرةٌ لهم. وأيضاً فالدليل قد دلَّ عليها[1]؛ فهي من باب المعاملة لا باب الوَلاية.

ومن ذلك أيضاً: مداراة الكفار إذا خَشِي المسلم من شرِّهم، كما قال تعالى: ﴿ئە ئو ئو ئۇ ئۇئۆ﴾ [آل عمران: 28] يعني: المداراة، وليس هذا من الموالاة بل هو من دفع الضرر عن المسلمين.

فالتقية ـ كما قال أكثر المفسرين ـ ليست من باب الركون، بل هي إباحة عارضة لا تكون إلا مع خوف القتل[2].

وصورتها ـ كما قال الشيخ سليمان آل الشيخ ـ: ((أن يكون الإنسان مقهوراً معهم، لا يقدر على عداوتهم فيظهر لهم المعاشرة والقلب مطمئن بالبغضاء والعداوة))[3].

ومن الأمور التي لا تدخل تحت مفهوم المولاة أيضاً: مكافأة الكفار إذا أحسنوا إلينا لا محبة لهم، وإنما نكافئهم على صنيعهم فقط كما قال تعالى: ﴿ڃ چ چ چ چ ڇ ڇ ڇ ڇ ڍ ڍ ڌ ڌ ڎ ڎ ڈ ڈژ ژ ڑ ڑ ک ک﴾ [الممتحنة: 8]، فإذا كان الكفار لم يقاتلوا المسلمين، وكان لهم يد عند المسلمين فإن المسلمين يكافئونهم على إحسانهم، وفي ذلك فوائد ومصالح عظيمة، منها أن هذا ترغيب لهم في الإسلام، ومنها أنه لا يبقى لهم يد على المسلمين إذا كافأناهم على جميلهم، نقول: أعطيناكم كما أعطيتمونا ولم يبق لكم يد تذلوننا بها.

ومن الأمور أيضاً: بر الوالد الكافر كما قال تعالى: ﴿ڳ ڳ ڳ ڳ﴾ [لقمان: 15]، فليس هذا من باب المودة والمحبة الدينية، وإنما هو من باب رد الجميل إلى الوالد الذي ربَّاك وأحسن إليك، وهذا من باب التعامل الدنيوي، أما التعامل الديني بالمحبة والمناصرة والمعاونة فلا، كما قال تعالى: ﴿ٱ ب ب ب ب پ پ پ پ ڀ ڀ ڀ ڀ ٺ ٺ﴾ الآية[4].

(1) انظر: هذه الأدلة في شرح نواقض الإسلام للفوزان (165 ـ 166).

(2) انظر: بدائع الفوائد (575/3)، وسلوك الطريق الأحمد (ص: 29).

(3) حكم موالاة أهل الإشراك ضمن مجموعة التوحيد النجدية (ص: 378). وانظر: بدائع الفوائد (575/3).

(4) انظر: تفصيل هذه الأمور في شرح نواقض الإسلام للفوزان (ص: 165 ـ 170].

المطلب الخامس: ترك متابعة النبي ﷺ.

ترك متابعة النبي ﷺ من قوادح محبة شهادة أن لا إله إلا الله. ووجه ذلك: لأن من شرط محبة الله تعالى وتحقيقها تمحضَ المتابعة للنبي ﷺ كما في قوله تعالى: ﴿ﭪ ﭫ ﭬ ﭭ ﭮ ﭯ ﭰ ﭱ ﭲ ﭳ ﭴ ﭵ ﭶ ﭷ ﭸ ﭹ﴾ [آل عمران: 31].

يقول ابن كثير في تفسيرها: ((هذه الآية الكريمة حاكمة على كل من ادعى محبة الله، وليس هو على الطريقة المحمدية، فإنه كاذب في دعواه في نفس الأمر، حتى يتَّبع الشرع المحمدي والدين النبوي في جميع أقواله وأفعاله))[1].

ويقول ابن القيم في بيان وجه الاستشهاد بها على انتفاء محبة من ترك متابعة النبي ﷺ: ((فجعل اتباع رسوله مشروطاً بمحبتهم لله وشرطاً لمحبة الله لهم، ووجود المشروط ممتنع بدون وجود شرطه، وتحققه بتحققه، فعلم انتفاء المحبة عند انتفاء المتابعة، فانتفاء محبتهم لله لازم لانتفاء المتابعة لرسوله، وانتفاء المتابعة ملزوم لانتفاء محبة الله لهم، فيستحيل إذاً ثبوت محبتهم لله وثبوت محبة الله لهم بدون المتابعة لرسوله))[2].

فبهذا، يظهر مكانة المتابعة للنبي ﷺ من محبة شهادة التوحيد لا إله إلا الله، وأنه بدون هذه المتابعة تنتفي المحبة، وهذا يبيِّن مدى التلازم بين الشهادتين: شهادة أن لا إله إلا الله وشهادة أن محمداً رسول الله، فشهادة أن لا إله إلا الله مستلزمة لشهادة أن محمداً رسول الله، لا تتم شهادة أن لا إله إلا الله بدونها.

وعن ذلك يقول الشيخ عبد الرحمن بن حسن آل الشيخ: ((لما كان التوحيد الذي هو معنى شهادة أن لا إله إلا الله مشتملاً على الإيمان بالرسول ﷺ مستلزماً له، وذلك هو الشهادتان. ولهذا جعلهما النبي ﷺ ركناً واحداً في قوله: «بني الإسلام على خمس شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة وصوم رمضان وحج البيت من استطاع إليه سبيلاً»[3] نبه في هذا الباب على ما تضمنه التوحيد واستلزمه من تحكيم الرسول ﷺ في موارد النزاع، إذ هذا هو مقتضى شهادة أن لا إله إلا الله ولازمها

(1) تفسير ابن كثير (338/1)

(2) مدارج السالكين (99/1). وانظر: نفس المصدر (22/3).

(3) أخرجه البخاري في كتاب الإيمان، باب: دعاؤكم إيمانكم لقوله تعالى: {قُلْ مَا يَعْبَأُ بِكُمْ رَبِّي لَوْلا دُعَاؤُكُمْ} ومعنى الدعاء في اللغة الإيمان (جـ10/1)، ومسلم في كتاب الإيمان (45/1).

الذي لا بد منه لكل مؤمن، فإنَّ من عرف أنْ لا إله إلا الله فلا بد من الانقياد لحكم الله والتسليم لأمره الذي جاء من عنده على يد رسوله محمد ﷺ، فمن شهد أن لا إله إلا الله ثم عدل إلى تحكيم غير الرسول ﷺ في موارد النزاع فقد كذب في شهادته))[1].

ويقول شيخ الإسلام ـ رحمه الله ـ في حقيقة هذا الترابط: ((فمَثَلُ الإسلام من الإيمان، كَمَثَل الشهادتين إحداهما من الأخرى في المعنى والحكم؛ فشهادة الرسول غير شهادة الوحدانية فهما شيئان في الأعيان وإحداهما مرتبطة بالأخرى في المعنى والحكم كشيء واحد))[2].

ويوضح ذلك الشيخ حافظ حكمي فيقول: ((وقد قدمنا أن العبد لا يدخل الدين إلا بهاتين الشهادتين، وأنهما متلازمتان، فشروط الشهادة الأولى هي الشروط في الثانية، كما أنها هي الشرط في الأولى))[3].

وذكر الحافظ ابن رجب ـ رحمه الله ـ في «كلمة الإخلاص»[4] وجه هذا التلازم بين الشهادتين فقال: ((ومن هاهنا يُعلم أنه لا تتم شهادة أن لا إله إلا الله إلا بشهادة أن محمداً رسول الله؛ فإنه إذا علم أنه لا تتم محبة الله إلا بمحبة ما يحبه وكراهة ما يكرهه، فلا طريق إلى معرفة ما يحبه وما يكرهه إلا من جهة محمد المبلِّغ عن الله ما يحبه وما يكرهه باتباع ما أَمَر به، واجتناب ما نهَى عنه، فصارت محبة الله مستلزمة لمحبة رسوله ﷺ وتصديقه ومتابعته. ولهذا قرن الله بين محبته ومحبة رسوله في قوله تعالى: ﴿ڇ ڇ ڇ ڇ ڇ ڇ ڍ ڍ ڌ ڌ ڎ ڎ ڈ ڈ ژ ژ ڑ ڑ ک ک ک ک گ گ گ گ گ گ گ گ گ گ گ گ ﴾ [التوبة: 24]. كما قرن طاعة الله وطاعة رسوله في مواضع كثيرة)). انتهى[5].

---

(1) تيسير العزيز الحميد (ص: 492).

(2) مجموع الفتاوى (333/7).

(3) أعلام السنة المنشورة (ص: 43).

(4) (ص: 26).

(5) وانظر: شهادة أن لا إله إلا الله محمد رسول الله ﷺ فضائلها ـ معانيها ـ مشاهدها ـ مطالبها للشيخ عبد الله سراج الدين (ص: 80 ـ 81) نشر دار الفلاح، ط: الأولى ـ على نفقة المؤلف.

فخلاصة ما سبق أن من شرط محبة لا إله إلا الله متابعة النبي ﷺ، لأنه هو الطريق الوحيد إلى معرفة تفاصيل مقتضيات المحبة، وأن شهادة أن لا إله إلا الله لا تتم بدون هذه المتابعة.

والجدير بالذكر هنا أن من الفرق المخالفة في متابعة النبي ﷺ المنازعةِ في وجوبها طائفةَ "القرآنيين" ـ والقرآن منهم بريء ـ وهم الذين يزعمون أنه لا حاجة بهم لهذه المتابعة، وأنه يُكتفى بالقرآن في إقامة الشرع؛ ولذا فهم يفسِّرون القرآن بأهوائهم وعقولهم دون الاستعانة على ذلك بالسنة الصحيحة[1]، ونسوْا أو تجاهلوا أن السُنَّة وحي ثانٍ من الله

(1) وشبهتهم في ذلك أن السنة ليست متواترة، وإنما رويت من طريق الآحاد، والرواة يخُشى منهم الغلط والكذب، أما القرآن فموثوق به ـ كما يقولون ـ فيكفي الموثوق به والثابت قطعاً ويقيناً، ونترك ما فيه شك. ويستدلون على الاستغناء بالقرآن بقوله تعالى: ﴿ چ چ ڍ ڍ ڌ ڌ ڎ﴾ [الأنعام: 38]، وبقوله: ﴿ ڦ ڦ ڦ ڄ ڄ ڄ ﴾ [النحل: 89].

هكذا يقولون ـ قبَّحهم الله ـ وهؤلاء في الواقع يريدون إبطال الشريعة لكن بطريقة خبيثة ماكرة، فهم لا يقدرون أن يقولوا للناس: اتركوا الشريعة أو اتركوا الإسلام، وإنما يأتون بطريقة خبيثة شيطانية، يقولون: اعملوا بالقرآن ويكفيكم عن السنة، لأنهم يعلمون أنه إذا عُطِلت السنة تعطل القرآن وبالتالي تعطلت الشريعة، لأن السنة تبين القرآن، فإذا أطعنا هؤلاء ولم نعمل بالسنة، فكيف سنصلي، وكيف نصوم، وكيف نزكي، وكيف نحج، وكيف نعرف الحلال من الحرام في المعاملات وغيرها، وكيف نعرف المحرمات في الأنكحة وغيرها؟ وهذا لا سبيل إليه إلا بالسنة، فبهذا تتعطل الشريعة الإسلامية...

أما ما قالوه من أن القرآن نقل بالتواتر وأنه ثابت قطعاً وأما السنة فهي ثبتت برواية آحاد الرواة ويدخلها شيء من الخلل فهي ليست كالقرآن، فهذا قول باطل وحجة داحضة، لأن السنة لم تأت عفواً، وليست كقصص الأدباء والخرافيين ونحوهم، بل لروايتها طرق وضوابط، ولها رجال يحفظونها ويحرسونها من عهد النبي ﷺ إلى عهدنا وإلى أن يشاء الله، والسنة محروسة، محفوظة بحفظ الله سبحانه وتعالى، فليس لمتلاعب مجال في سنة الرسول ﷺ؛ فحفاظ السنة بينوا أحوال كل كذّاب وضعيف، وبينوا حال الثقات الذين دخل على روايتهم بعض الوهم، أو حصل لهم ما يضعف روايتهم كالمدلسين والمختلطين، فالسنة في نفوس المسلمين أعظم من أن تنالها الأيدي الأثيمة أو يتناولها الكذّابون والوضّاعون، فلا تزال والحمد لله كما رُويتْ عن رسول الله ﷺ يتناقلها الثقات عن الثقات، وهي مدونة في دواوين السنة، فبهذا يندفع تشبيه هؤلاء المشبهين والدجّالين وتبقى سنة الرسول ﷺ صحيحة ثابتة عنه لا يتطرق إليها خلل أو شك، وهذا من فضل الله ﷻ على خلقه، ومن طعن في سنة الرسول ﷺ وزعم أنه لا يجوز العمل بها وإنما يعمل بالقرآن وحده، فهذا كافر لأنه جحد الأصل الثاني من أصول الشرع وهو سنة الرسول ﷺ). بتصرف يسير من مكانة السنة في الإسلام للشيخ الفوزان (ص: 24 ـ 27)، وانظر: حجة النبي ﷺ للألباني (ص: 53).

تعالى، كالقرآن في الحكم والتشريع. قال تعالى: ﴿ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ ﭟ ﭠ ﭡ﴾ [النجم: 3 ـ 4]. وقال ﷺ: «ألا وإني أوتيت القرآن ومثله معه»[1] يعني: السنة. وأيضاً هي مبيّنة ومفصِّلة للقرآن كما قال تعالى: ﴿ﭢ ﭣ ﭤ ﭥ ﭦ ﭧ ﭨ ﭩ ﭪ ﭫ ﭬ ﭭ﴾ [النحل: 44].

فالأخذ بالقرآن دونها إيمان ببعض الكتاب وكفر ببعضه. قال تعالى: ﴿ﭺ ﭻ ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈ ﮉ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﮐ ﮑ ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ ﮡ ﮢ ﮣ ﮤ ﮥ ﮦ﴾ [البقرة: 85 ـ 86]، فحكم عليهم بالكفر والتخليد في النار[2].

---

(1) أخرجه أحمد في المسند (130/4) من حديث المقدام بن معدِ يْكَرب الكندي ﷺ. وأصله في سنن الترمذي (37/5)، كتاب العلم، باب: ما نُهِي عنه أن يقال عند حديث النبي ﷺ ح (2663). وحكم عليه الألباني بأنه صحيح كما في صحيح الجامع (2643).

وتمامه: «ألا يوشك رجل ينثني شبعاناً على أريكته يقول عليكم بالقرآن فما وجدتم فيه من حلال فأحلوه وما وجدتم فيه من حرام فحرموه».

قال المباركفوري في شرحه على هذا الحديث: ((وهذا الحديث دليل من دلائل النبوة وعلامة من علاماتها، فقد وقع ما أخبر به، فإن رجلاً قد خرج في الفنجاب من إقليم الهند وسمَّى نفسه بأهل القرآن، وشتان بينه وبين أهل القرآن بل هو من أهل الإلحاد، وكان قبل ذلك من الصالحين، فأضله الشيطان وأغواه وأبعده عن الصراط المستقيم، فتفوَّه بما لا يتكلم به أهل الإسلام، فأطال لسانه في رد الأحاديث النبوية بأسرها ردًّا بليغاً، وقال: هذه كلها مكذوبة ومفتريات على الله تعالى، وإنما يجب العمل على القرآن العظيم فقط دون أحاديث النبي ﷺ، وإن كانت صحيحة متواترة؛ ومن عمل على غير القرآن فهو داخل تحت قوله تعالى: ﴿ﮤ ﮥ ﮦ ﮧ ﮨ ﮩ ﮪ ﮫ ﮬ ﮭ ﮮ﴾ [المائدة: 44]. وغير ذلك من أقواله الكفرية وتبعه على ذلك كثير من الجهال، وجعلوه إماماً. وقد أفتى علماء العصر بكفره وإلحاده وخروجه عن دائرة الإسلام. والأمر كما قالوا)). انتهى. [تحفة الأحوذي (354/7 ـ 355)].

(2) كما وقد دل على كفرهم وجوه أخرى منها:

1 ـ أنهم أنكروا أصلاً مجمعاً عليه عند المسلمين وهو السنة النبوية.

2 ـ أنهم ينكرون أموراً معلومة من الدين بالضرورة؛ حيث ينكرون بعض الصلوات الخمس في اليوم والليلة فهم لا يؤدون إلا ثلاث صلوات في اليوم والليلة.

وقد فهم سلف هذه الأمة منزلة السنة من القرآن، وأنها صنوُه ومنه، لا فرق بينها وبينه[1]؛ ومن ذلك ما جاء عن عبد الله بن مسعود ﷺ في شأن النامصة والمتنمصة والواشمة والمستوشمة .: ومالي لا ألعن من لعنه رسول الله ﷺ، وهو في كتاب الله، فاعترضت عليه امرأة من بني أسد يقال لها "أم يعقوب" فقالت: لقد قرأت ما بين لوحي المصحف فما وجدته في كتاب الله. فقال: لئن كنت قرأتيه لقد وجدتيه، قال الله ﷻ: ﮋ ڻ ڻ ۀ ۀ ہ ہ ه ﮊ [الحشر: 7][2].

فانظر كيف نسب خبر النبي ﷺ في لعن النامصات والمتنمِّصات إلى كتاب الله، واستدل بعموم قوله تعالى: ﮋ ڻ ڻ ۀ ۀ ہ ہ ه ﮊ ليبيِّن أنَّ ما شرعه رسول الله هو كما شرعه الله، وأنَّ الجميع لا يخرج عن دائرة ما شرع الله سبحانه وتعالى.

وأيضاً جاء عن عمران بن حصين ﷺ أن رجلاً أتاه فسأله عن شيء فحدثه. فقال الرجل حدثوا عن كتاب الله ولا تحدثوا عن غيره. فقال إنك امرؤ أحمق أتجد في كتاب الله أن صلاة الظهر أربعاً لا يجهر فيها، وعدد الصلوات وعدد الزكاة ونحوها ثم قال أتجد هذا مفسراً في كتاب الله إن الله قد أحكم ذلك والسنة تفسر ذلك[3].

وفي ذلك أعظم برهان ودليل على ضلال هذه الطائفة المفرِّقة بين الله ورسوله ﷺ في التشريع.

ومن الفرق المخالفة أيضاً في هذه المتابعة والتي سبقت الإشارة إليها[4]: طائفة غلاة الصوفية الذين يستغني أحدهم عن سنة النبي ﷺ وهديه وبيانه بما يزعمونه من العلم اللُّدني، والذي يرمز إليه بعضهم بـ((حدثني قلبي عن ربي))[5].

كما أن أهل البدع بجميع طوائفهم لهم نصيب في ترك هذه المتابعة للنبي ﷺ بقدر ما خالفوا به السنة؛ ولذا كان من الأصول المقررة عند أهل السنة الرد على أهل البدع

---

(1) أعني في الأحكام.

(2) أخرجه البخاري في كتاب اللباس، باب: المتفلجات للحسن (جـ81/7) ح (5931)، ومسلم في كتاب اللباس والزينة (1678/3) ح (2125). وانظر: مختصر الحجة على تارك المحجة (ص:9/1).

(3) خرَّجه ابن المبارك في المسند (ص: 143)، وفي الزهد (ص: 23).

(4) انظر: ص (ص: 679).

(5) انظر: حجة النبي ﷺ للألباني (ص: 53).

وتجريحهم، لما في ذلك من النصيحة للأمة، والمراعاة لشروط هذه الكلمة ولوازمها من المولاة والمعاداة على السنة.

شبهة وجوابها:

وأختم الكلام على شرط المحبة بشبهةٍ قد يتمسَّك بها البعض لنفي هذا الشرط، كما وقد شافهني بذلك أحدهم؛ حيث فهِمَ أن المحبة شرط كمال وليست بشرط صحة.

والشبهة هي: الاستدلال على صحة إسلام من كان كارهاً مبغضاً للإسلام بقوله ﷺ لرجل من بني النجار «أسلم». قال: أجدُني كارهاً. قال: «أسلم وإن كنت كارهاً»[1]

قال الشوكاني ـ بعد أن أورد هذا الحديث ضمن جملة من الأحاديث ـ: ((هذه الأحاديث فيها دليل على أنه يجوز مبايعة الكافر وقبول الإسلام منه، وإن شرط شرطاً باطلاً، **وأنه يصح إسلام من كان كارهاً**))[2].

ويقال في الجواب عن هذه الشبهة:

أولاً: من الأصول المقرَّرة والتي لا محل للاختلاف عليها بين أهل العلم أن دين الله واحد، ليس فيه تضاد ولا تعارض ولا تخالف من كل وجه، لكونه من عند الله كما قال تعالى: ﴿چ ڇ چڇ ڇ ڇ چ ڍ ڍ ڌ ڌ ڎ ڎ ڈ ڈ﴾ [النساء: 82].

وإنما يقع التعارض في ظن الناظر؛ لقصور فهمه، ولذا يَلجأ إلى دفع هذا التعارض؛ إما بالتأويل[3] أو بالترجيح[4]، أو باحتمال النسخ[5].

ثانياً: أن المحبة كما تقدم هي حقيقة لا إله إلا الله لا تصح شهادة أن لا إله إلا الله إلا بها.

---

(1) أخرجه أحمد في المسند (109/3، 181)، وأبو يعلى في مسنده (471/6،406) ح رقم (3765، 3879)، والضياء في المختارة (32/6، 33) ح رقم (1989، 1991). وقال إسناده صحيح، وأورده الحافظ ابن كثير في التفسير (294/1) وعزاه إلى الإمام أحمد. وقال: ثلاثي صحيح. وقال الهيثمي: رجاله رجال الصحيح [فيض القدير 508/1)].

(2) نيل الأوطار (793/4). ط: دار الكلم الطيب.

(3) أي بصرف اللفظ عن جارحه.

(4) أي من غير مرجِّح.

(5) أي ولو لم يَعلم بالتاريخ.

إذا ثبت هذا، فإن هذا الحديث لا يُعارض الأدلة ـ المتقدِّمة ـ الدالة على لزومية المحبة لصحة الإسلام وشرطيتها في تحقيق الإيمان لما تقدم من أن دين الله واحد لا يتعارض ولا يتناقض على وجهٍ لا يمكن معه الجمع بين الأدلة.

وهنا من الممكن الجمع بين تلك الأدلة الدالة على شرطية المحبة لصحة الإسلام وقول النبي ـ عليه الصلاة والسلام ـ لذاك الرجل «أسلم وإن كنت كارهاً»، وذلك أن يقال: أنه لا تنافي أصلاً بين هذه الأدلة، وإنما هذا محمول ـ أعني قوله ﷺ: «أسلم ولو كنت كارهاً» ـ على التألُّف والترغيب في الإسلام والأخذ بالتدرُّج مع المخالف لإدخاله في دين الإسلام، لأنه إذا دخل في الإسلام ظاهراً فإنه سرعان ما يتمكن الإسلام من قلبه فيحب هذه الكلمة وما دلَّت عليه من التوحيد والولاء والبراء، وذلك لما يرى من الأدلة الدالة على سماحة دين الإسلام وصحته من بين الأديان، فيُسلِم لله ظاهراً وباطناً.

قال الحافظ ابن كثير ـ رحمه الله ـ في معنى هذا الحديث: ((فإنه لم يكرهه النبي ﷺ على الإسلام بل دعاه إليه، فأخبره أن نفسه ليست قابلة له بل هي كارهة فقال له: «أسلم وإن كنت كارهاً»، فإن الله سيرزقك حسن النية والإخلاص))[1].

قلت: وفي هذا المعنى أيضاً ما جاء عن النبي ﷺ أنه كان يُعطي أقواماً يتألَّفهم بالعطية[2] حتى يتمكَّن الإسلام من قلوبهم فيسلِموا لله ظاهراً وباطناً؛ فكان يُدِّرجهم على الإسلام شيئاً فشيئاً[3].

وليس المقصود أن من مات وهو كاره لدين الإسلام مات مسلماً موحداً بمجرَّد إقراره بالشهادتين، كيف ذلك، وقد قال ـ سبحانه وتعالى ـ ﴿ﭷ ﭸ ﭹ ﭺ ﭻ ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ﴾ [محمد:9].

وقيل: بل المقصود كراهة الطبع لا كراهة الاختيار، وذلك يكون لمفارقة المألوف، ولكن متى خالطت بشاشةُ الإيمان القلب، ومازجت بهجة التوحيد اللُّب انشرح الصدر، واتسع الأمر وآب المؤمن بعظيم الأجر[1].

(1) تفسير ابن كثير (294/1)

(2) علقه البخاري في كتاب التفسير من صحيحه، باب قوله: ﴿ﮩ﴾ (جـ245/5)، ووصله الحافظ ابن حجر في تغليق التعليق (218/4).

(3) انظر: فتح الباري (74/13).

ولكن التوجيه الأول أظهر، لأن كراهة الطبع قد تعرض حتى لمن تمكن الإسلام في قلبه بأن يكره بعض الأمور الواجبة عليه، ولا يكون بذلك كافراً، كما قال تعالى مخاطباً المؤمنين: ﴿ٱ ٻ ٻ ٻ ٻپ﴾ [البقرة: 216]. فأخبر بما يجيش في صدور المؤمنين من كراهية القتال الواجب عليهم لما فيه من التعب والمشقة وحصول أنواع المخاوف والتعرُّض للمتالف، ولم يرتب عليه شيئاً، بل أرشدهم إلى أن القتال خير محض؛ لما فيه من الثواب العظيم والتحرُّز من العقاب الأليم، والنصر على الأعداء، والظفر بالغنائم، وغير ذلك مما هو مُرْبٍ على ما فيه من الكراهة[2]. والله تعالى أعلم.

كما وقد يجاب عن هذه الشبهة أيضاً بأن الحديث يُحمل على صحة الإسلام ولو مع الشرط الفاسد ثم يُلزم المشترِط بشرائع الإسلام كلها؛ كما نصّ عليه الإمام أحمد ـ رحمه الله ـ[3]، واستدلّ عليه بحديث جابر ﷺ: اشترطت ثقيف على رسول الله ﷺ أن لا صدقة عليهم ولا جهاد، وأنه سمع النبي ﷺ بعد ذلك يقول: «سيتصدقون ويجاهدون إذا أسلموا»[4].

وفيه أيضاً عن نصر بن عاصم الليثي عن رجل منهم أنه أتى النبي ﷺ فأسلم على أن لا يصلي إلا صلاتين، فقبل منه[5].

واستدل ـ أيضاً ـ بأن حكيم بن حزام قال بايعت النبي ﷺ على أن لا أخِرَّ إلا قائماً»[6].

قال أحمد: معناه أن يسجد من غير ركوع[7].

---

(1) هامش مسند أبي يعلى للمحقق حسين سليم أسد (407/6).

(2) تفسير السعدي (ص: 97) بتصرف.

(3) جامع العلوم والحكم (ص: 158 ـ 159). وانظر: تعظيم قدر الصلاة للمروزي (95/1).

(4) أخرجه أبو داود في كتاب الإمارة والخراج والفيء، باب: ما جاء في خبر الطائف (163/3) ح (3025) وصحح إسناده الألباني كما في السلسلة الصحيحة (509/4) برقم (1888).

(5) أخرجه أحمد في المسند (363/5)، وابن أبي عاصم في الآحاد والمثاني (195/2) ح (941)، وأورده ابن حجر في المطالب العالية (537/9) تحت باب: التألف على الإسلام، وأورده الشوكاني في النيل (12/8) وبوب عليه: باب صحة الإسلام مع الشرط الفاسد.

(6) أخرجه النسائي في كتاب التطبيق، باب: كيف يخر للسجود (205/2) ح (1084)، وأحمد في المسند (402/3)، وابن أبي شيبة في المصنف (398/7)، والطبراني في الكبير (195/3). وصحح إسناده الألباني كما في صحيح سنن النسائي (205/2).

(7) جامع العلوم والحكم (ص: 158 ـ 159). وانظر: تعظيم قدر الصلاة للمروزي (95/1).

قال ابن رجب ـ رحمه الله ـ بعد أن ذكر هذه الأحاديث وما يعارضها ـ : ((وبهذا الذي قرّرناه يظهر الجمع بين ألفاظ أحاديث هذا الباب، ويتبين أن كلها حق؛ فإن كلمتي الشهادتين بمجردهما تَعصِم من أتى بهما ويصير بذلك مسلماً. فإذا دخل في الإسلام، فإن أقام الصلاة، وآتى الزكاة، وقام بشرائع الإسلام، فله ما للمسلمين، وعليه ما على المسلمين، وإن أخلَّ بشيء من هذه الأركان، فإن كانوا جماعة لهم منعة قوتلوا. وقد ظنَّ بعضهم أن معنى الحديث أن الكافر يُقاتَل حتى يأتي بالشهادتين، ويقيم الصلاة، ويؤتيَ، الزكاة وجعلوا ذلك حجة على خطاب الكفار بالفروع، وفي هذا نظر، وسيرة النبي ﷺ في قتال الكفار تدل على خلاف هذا. وفي صحيح مسلم[1] عن أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي ﷺ دعا عليًا يوم خيبر، فأعطاه الراية وقال: «امش ولا تلتفت حتى يفتح الله عليك» فسار عليٌّ شيئاً، ثم وقف فصرخ: يا رسول الله على ماذا أقاتل الناس؟ فقال: «قاتلهم على أن يشهدوا أن لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله، فإذا فعلوا ذلك فقد عصموا منك دماءهم وأموالهم إلا بحقها، وحسابهم على الله عز وجل». فجعل مجرّد الإجابة إلى الشهادتين عصمة للنفوس والأموال إلا بحقها، ومن حقها الامتناع عن الصلاة والزكاة بعد الدخول في الإسلام كما فهمه الصحابة رضي الله عنهم))[2] أ. هـ.

وبهذا يُعلم صحة تأويل هذا الحديث وأنه محمول على التألُّف على الإسلام ثم الإلزام ببقية شرائع الإسلام، وأن الإسلام يصح ولو مع الشرط الفاسد؛ كسائر العقود فإنها تصح مع الشرط الفاسد ثم يُلزم الطرف الآخر بإلغاء فاسد الشرط كما في حديث بريرة لما شرط أهلها على عائشة لما أرادت شراءها وعتقها ولاءها، فقال النبي ﷺ لعائشة لما ذكرت له ذلك: «ابتاعيها فأعتقيها، فإن الولاء لمن أعتق» ثم قام رسول الله ﷺ على المنبر وقال: «ما بال أقوام يشترطون شروطاً ليست في كتاب الله؟ من اشترط شرطاً ليس في كتاب الله فليس له، وإن اشترط مائةَ مرَّة»[3].

---

(1) (1871/4) كتاب فضائل الصحابة رضي الله عنه حديث رقم (2405).

(2) جامع العلوم والحكم (ص: 160).

(3) أخرجه البخاري في كتاب الصلاة، باب: ذكر البيع والشراء على المنبر في المسجد (جـ134/1) ح (456)، ومسلم في كتاب العقد (1143/2) ح (1504).

قال الحافظ ابن عبد البر: ((وفي هذا الحديث دليل على أن الشرط الفاسد في البيع لا يفسد البيع، ولكنه يُسقَط، ويبطل الشرط، ويصح البيع))[1] انتهى.

كما يلزم من القول بأن المحبة شرط كمال لا شرط صحة أن تكون جميع الأعمال الباطنة والظاهرة غير لازمة لصحة الإيمان، لأن المحبة أصل لجميع هذه الأعمال كما تقدم.

وتوضيح ذلك: أن المحبة ملزومة لهذه الأعمال وهذه الأعمال لازمة لها، ولازم الكمال لا يكون إلا كمالاً.

أو بعبارة أخرى: أن هذه الأعمال فرع عن المحبة وذلك في حق المؤمن[2]، وما تفرَّع عن الكمال فإنه لا يكون إلا كمالاً، فصح أن القول بأن المحبة شرط كمال لا شرط صحة يلزم منه أن تكون الأعمال الباطنة والظاهرة غير لازمة لصحة الإيمان، وهو باطل. وما أدَّى إلى باطل فهو باطل.

فالحاصل أن هذه الشبهة ساقطة من كل وجه، وليس في نصوص الشرع ما يعضدها.

---

(1) الاستذكار (356/7). وانظر: التمهيد (326/15).

(2) ليخرج المنافق فإنه يأتي بالأعمال الظاهرة مع انتفاء المحبة من قلبه.

الفصل الثاني: شرط الكفر بالطاغوت.

وتحته تمهيد، وثمانية مباحث:

المبحث الأول: معنى الكفر بالطاغوت لغة وشرعاً.

المبحث الثاني: رؤوس الطواغيت.

المبحث الثالث: صفة الكفر بالطاغوت.

المبحث الرابع: الأدلة على أن الكفر بالطاغوت من شروط شهادة أن لا إله إلا الله.

المبحث الخامس: أقوال أهل العلم في اعتبار الكفر بالطاغوت شرطاً في شهادة أن لا إله إلا الله.

المبحث السادس: علاقة شرط الكفر بالطاغوت بشرطي المحبة والإخلاص.

المبحث السابع: ما ينافي شرط الكفر بالطاغوت.

المبحث الثامن: أنواع المخالفين في شرط الكفر بالطاغوت.

الفصل الثاني: شرط الكفر بالطاغوت.

تمهيد:

شرط الكفر بالطاغوت أو البراءة من الشرك[1] من شروط شهادة أن لا إله إلا الله كما سيأتي في أدلة الشرع[2]، وكلام أهل العلم[3]. ووجه اشتراطه: أن شهادة أن لا إله إلا الله مركبة من نفي وإثبات، فهي تنفي الإلهية عن غير الله وتثبتها لله وحده لا شريك له، ونفي الإلهية عن غيره ـ سبحانه وتعالى ـ يستلزم البراءة من كل إله سواه، لأنه مألوه بالباطل. قال تعالى: ﴿ ﮧ ﮨ ﮩ ﮪ ﮫ ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ﮱ ﯓ ﯔ ﴾ [الحج: 62].

قال أبو المظفر[4] في الإفصاح: ((وجملة الفائدة في ذلك أن تعلم أن هذه الكلمة، هي مشتملة على الكفر بالطاغوت والإيمان بالله؛ فإنك لما نفيت الإلهية ـ عن غير الله ـ وأثبت الإيجاب لله سبحانه كنت ممن كفر بالطاغوت وآمن بالله))[5].

وقال الشيخ محمد بن عبد الوهاب ـ رحمه الله ـ في وجه اشتراطه: ((فالنهي عن الشرك يستلزم الكفر بالطاغوت))[6].

وقال الشيخ عبد اللطيف بن عبد الرحمن آل الشيخ: ((بين النفي والإثبات هنا تلازم من كل وجه، فلا براءة من الشرك وعبادة غير الله إلا بتوحيده، ولا توحيد إلا بالبراءة من كل معبود سوى الله، وكما تضمَّنت العلم، فهي تتضمَّن العمل، ولا يتصوَّر وجود شهادة، وإذعان وإتيان بمدلولها إلا مع العلم والعمل))[7]. انتهى.

ومن وجوه اشتراطه أيضاً: أن الكفر بالطاغوت حافظ للإثبات في كلمة التوحيد، لأنه نفي، والنفي يحفظ الإثبات كما هو مقرر عند أهل العلم.

---

(1) البراءة من الشرك هو تعبير الشيخ ابن باز ـ رحمه الله ـ كما تقدم.

(2) انظر: (ص: 746 ـ 760).

(3) انظر: (ص: 761 ـ 767).

(4) أبو المظفر تقدمت ترجمته.

(5) نقلاً عن تيسير العزيز الحميد (ص: 55).

(6) مؤلفات الشيخ محمد بن عبد الوهاب في العقيدة (ص:162)، الدرر السنية (102/10).

(7) الدرر السنية (327/2).

وأما مكانة هذا الشرط فهي عظيمة. فهو شطر التوحيد، وكلمة التوحيد تدل عليه بالتضمُّن، وهي ـ كما تقدم ـ تتضمَّن النفي والإثبات، وهو ـ أي: الكفر بالطاغوت ـ حقيقة النفي فيها.

يقول الشيخ عبد اللطيف بن عبد الرحمن آل الشيخ: ((شهادة أن لا إله إلا الله دلَّت على الكفر بما عبد من دون الله تضمُّناً لا التزاماً، ولم يقل أحد من المسلمين والعرب: إنها دلت على ذلك التزاماً إلا على قول طائفة ضالة من المتكلمين[1] يزعمون أن معناها: لا قادر على الاختراع إلا الله))[2].

قلت: ومن أهل العلم من عبَّر عن هذا التضمُّن بالتلازم، ولا يريدون التلازم بمعناه الاصطلاحي الذي يغاير معنى التضمُّن، ولكن جرت عباراتهم عن التضمُّن بلفظ التلازم، أو استعملوا اللفظ في غير معناه الموضوع له، ومن هؤلاء الشيخ محمد بن عبد الوهاب ـ رحمه الله ـ حيث يقول: ((ولما نهى نوح بنيه عن الشرك، أمرهم بلا إله إلا الله، فليس هذا تكراراً. بل هذان أصلان مستقلان كبيران، وإن كانا متلازميْن، فالنهي عن الشرك يستلزم الكفر بالطاغوت، ولا إله إلا الله الإيمان بالله، وهذا وإن كان متلازماً، فنوضح لكم الواقع، وهو: أن كثيراً من الناس يقول: لا أعبد إلا الله، وأنا أشهد بكذا، وأقر بكذا، ويكثر الكلام؛ فإذا قيل له: ما تقول في فلان وفلان، إذا عُبدا أو عَبدا من دون الله؟ قال: ما علي من الناس، الله أعلم بحالهم، ويظن بباطنه أن ذلك لا يجب عليه. فمن أحسن الاقتران: أن الله قرن بين الإيمان به والكفر بالطاغوت، فبدأ بالكفر به على الإيمان بالله، وقرن الأنبياء بين الأمر بالتوحيد والنهي عن الشرك...))[3].

قلت: ولهذا جرى التنبيه حتى لا يظن اتفاق مقاصد هؤلاء مع مقاصد المتكلمين الذين يعبرون عن هذا الشرط بالتلازم. فيقولون هو من لوازم الألوهية ليس من معانِيَها.

وأما الكلام عن شرط الكفر بالطاغوت فسيكون تحت المباحث التالية:

---

(1) يعني الأشاعرة.

(2) مصباح الظلام (165).

(3) الدرر السنية (102/10).

المبحث الأول: معنى الكفر بالطاغوت لغة واصطلاحاً.

الكفر بالطاغوت مركب إضافي متألِّف من كلمتين هما كلمة ((كفر)) وكلمة ((طاغوت))، فنعرِّف بكل كلمة على حدّة. فكلمة ((كفر)) معناها الستر والتغطية.

قال ابن فارس: ((الكاف، والفاء، والراء، أصل صحيح يدل على معنىً واحد، وهو الستر والتغطية))(1).

ويتفرَّع عن هذا الأصل مسمَّياتٌ كثيرة، كلها ترجع إلى هذا المعنى(2)؛ والذي يتعلَّق بما نحن بصدده معنيان:

الأول: البراءة.

وبه فُسِّر قوله تعالى: ﴿ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ﴾ [العنكبوت: 25].

قال ابن جرير الطبري ـ رحمه الله ـ: ((يتبرأ بعضكم من بعض))(3).

وجاء في تهذيب اللغة: ((ويكون الكفر أيضاً بمعنى البراءة، كقول الله ـ جلَّ وعز ـ حكاية عن الشيطان في خطيئته إذا دخل النار: ﴿ﮯ ﮰ ﮱ ﯓ ﯔ ﯕ﴾ [إبراهيم: 22] أي تبرأت(4).

قلت: فالبراءة تستلزم النفي الذي هو أصل الكفر بالطاغوت كما سيأتي.

الثاني: التكذيب به الذي ينافي التصديق به.

يقول: ابن جرير الطبري في تفسير قوله تعالى: ﴿ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ ﭟ ﭠ ﭡ ﭢ ﭣ ﭤ ﭥ ﭦ ﭧ ﭨ ﭩ﴾ [النساء: 60]: ((﴿ﭦ ﭧ ﭨ ﭩ﴾ يقول: وقد أمرهم الله أن يكذبوا بما جاءهم به الطاغوت الذي يتحاكمون إليه. فتركوا أمر الله واتبعوا أمر الشيطان)) أ.هـ(5).

فالتكذيب ينافي التصديق الذي هو الإيمان به.

---

(1) معجم مقاييس اللغة (191/5)، وانظر: تهذيب اللغة للأزهري (196/10).

(2) انظر: القاموس المحيط (180/2)، ولسان العرب (118/12).

(3) تفسير ابن جرير الطبري (383/18).

(4) تهذيب اللغة (194/10).

(5) تفسير ابن جرير الطبري (152/5). طبعة دار الفكر، عام 1405هـ.

وأما الطاغوت فهو على وزن فَعَلُوت، مشتق من الطغيان، ومعناه في اللغة مجاوزة الحد وتعدي القدر.

قال ابن جرير الطبري ـ رحمه الله ـ: ((أصل الطاغوت الطَّغَووت، من قول القائل: طغا فلان يطغو، إذا عدا قدره فتجاوز حدَّه؛ كالجبروت من التجبُّر والخَلبوت من الخَلب، ونحو ذلك من الأسماء التي تأتي على تقدير «فَعَلُوت» بزيادة الواو والتاء))(1).

وأما لفظ الطاغوت في الاصطلاح(2)، فقد تنوعت فيه عبارات أهل العلم والمؤدَّى واحد، ومما جاء في تعريفه:

---

(1) تفسير ابن جرير الطبري (558/4). وانظر: الصحاح للجوهري (2412/6)، ولسان العرب (170/8)، وتهذيب اللغة (167/8).

(2) ورد ذكر الطاغوت في القرآن في ثمانية مواضع:

1 ـ قوله تعالى: ﴿□ □ □ □ □ □ □ □ □ □﴾ [البقرة: 256].

2 ـ ﴿ٻ ٻ ٺ﴾ [البقرة: 257].

3 ـ ﴿ئۆ ئۈ ئۈ ئې ئې ئې ئى ئى ئى ی ی﴾ [النساء: 51].

4 ـ ﴿ٱ ٻ ٻ ٻ ٻ پ پ پ پ ڀ ڀ ڀ ڀ ٺ ٺ ٺ ٺ ٿ ٿ ٿ ٿ﴾ [النساء: 60].

5 ـ ﴿ڦ ڄ ڄ ڄ ڄ ڃ ڃ ڃ ڃ چ چ چ چ﴾ [النساء: 76].

6 ـ ﴿ڍ ڌ ڌ ڎ ڎ ڈ ژ ژ ڑ ڑ ک ک ک ک﴾ [المائدة: 60].

7 ـ ﴿ڃ ڃ ڄ ڄ ڄ ڃ ڃ چ چ چ﴾ [النحل: 36].

8 ـ ﴿ڳ ڳ ڳ ڱ ڱ ڱ ڱ ں ں ڻ ڻ ۀ ۀ ہ ہ﴾ [الزمر: 17].

وورود هذا اللفظ في هذه الآيات على نحويين:

1 ـ مراداً به معناه العام، وهو اتخاذ معبودات من دون الله وجعل هذا في مقابل التوحيد كما قال تعالى: ﴿□ □ □ □ □﴾، ﴿ڄ ڄ ڃ ڃ چ﴾.

2 ـ مراداً به بعض أفراده. أي بعض أفراد المعبودات كما في قوله تعالى: ﴿ئۆ ئۈ ئۈ ئې ئې ئې ئى ئى ئى ی ی﴾. نزلت في اليهود في سؤال قريش لهم: أهم أهدى أم النبي ﷺ. والجبت من مفردات الطاغوت. قيل: هو الساحر، وقيل: هو مدعي علم الغيب.

وكما في قوله: ﴿ٱ ٻ ٻ ٻ ٻ پ پ پ پ ڀ ڀ ڀ ڀ ٺ ٺ ٺ ٺ ٿ ٿ ٿ ٿ﴾. نزلت في تحاكم المنافقين واليهود إلى "كاهن" وقد سماه الله طاغوتاً.

قال ابن جرير ـ مبيناً الأصل الذي منه قيل للطاغوت طاغوت ـ: ((والصواب من القول عندي في الطاغوت: أنه كل ذي طغيان طغى على الله، فعُبِد من دونه؛ إما بقهر منه لمن عبَده، وإما بطاعة ممن عبده له؛ إنساناً كان ذلك المعبود، أو شيطاناً، أو وثناً، أو صنماً، أو كائناً ما كان من شيء))[1].

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية في تعريفه: ((الطاغوت كل معظَّم ومتعظِّم بغير طاعة الله ورسوله، من إنسان، أو شيطان، أو شيء من الأوثان))[2].

وقال أيضاً: ((وهو اسم جنس يدخل فيه الشيطان، والوثن، والكهان، والدرهم والدينار، وغير ذلك))[3].

وقال ابن القيم: ((الطاغوت كل ما تجاوز به العبد حدَّه من معبود، أو متبوع، أو مطاع؛ فطاغوت كل قوم من يتحاكمون إليه غير الله ورسوله، أو يعبدونه من دون الله، أو يتبعونه على غير بصيرة من الله، أو يطيعونه فيما لا يعلمون أنه طاعة لله))[4].

وقال الشيخ محمد بن عبد الوهاب: ((والطاغوت عام في كل ما عبد من دون الله، فكل ما عُبِد من دون الله ورضي بالعبادة، من معبودٍ، أو متبوعٍ، أو مطاع في غير طاعة الله ورسوله، فهو طاغوت))[5].

وقال صاحب فتح الحميد[6]: ((الطاغوت: اسم وصف عام، يطلق على من طغى عن الحق فعدل عنه إلى الباطل كائناً من كان، ومنه من دعا إلى ضلالة، أو عبد من دون الله برضىً منه))[7]. انتهى.

---

(1) تفسير ابن جرير الطبري (558/4).

(2) مجموع الرسائل (373/2).

(3) مجموع الفتاوى (565/16 ـ 566).

(4) إعلام الموقعين (50/1).

(5) مؤلفات الشيخ محمد بن عبد الوهاب (القسم الأول، العقيدة والآداب الإسلامية، ص: 377).

(6) هو: عثمان بن عبد العزيز بن منصور بن حمد بن إبراهيم التميمي، من علماء نجد، أخذ عن الشيخ عبد الرحمن ابن حسن آل الشيخ. من أشهر تلامذته ابن بشر. كانت ولادته في أوائل القرن الثالث عشر، ووفاته في عام (1282) هـ في حوطة سدير. انظر: علماء نجد خلال ثمانية قرون للبسام (89/5 ـ 99).

(7) فتح الحميد في شرح كتاب التوحيد (1617/4).

وقال العلامة ابن باز في تعريفه: «الطاغوت هو كل ما عبد من دون الله وهو راضٍ، وكل من حكم بغير ما أنزل الله أو دعا إلى ذلك، والطاغوت مأخوذة من الطغيان، وهو تجاوز الحد، والطاغوت هو الذي يتجاوز الحد إما بشركه وكفره، وإما بدعوته إلى ذلك»[1].

فتحصل من مجموع كلامهم ـ رحمهم الله تعالى ـ في تعريف الطاغوت: أن اسم «الطاغوت» يشمل كل معبود من دون الله، وكل رأس في الضلال يدعو إلى الباطل ويحسِّنه، ويشمل أيضاً: كل من نصبه الناس للحكم بينهم بأحكام الجاهلية المضادة لحكم الله ورسوله، ويشمل أيضاً: الكاهن والساحر، وسدنة الأوثان.. وأصل هذه الأنواع كلها وأعظمها الشيطان، فهو الطاغوت الأكبر. والله سبحانه وتعالى أعلم[2].

وأجمع هذه التعاريف للطاغوت تعريف ابن القيم ـ رحمه الله ـ. قال الشيخ سليمان بن سحمان ـ رحمه الله ـ: «وأما حقيقته والمراد به ـ يعني الطاغوت ـ فقد تعددت عبارات السلف عنه، وأحسن ما قيل فيه كلام ابن القيم ـ رحمه الله تعالى»[3]، فلا يشذ عنه فرد من أفراد الطاغوت؛ «فالمتبوع ـ كما قال ابن عثيمين ـ: الكهان والسحرة وعلماء السوء.

والمعبود مثل الأصنام.

والمطاع مثل: الأمراء الخارجين عن طاعة الله، فإذا اتخذهم الإنسان أرباباً يُحل ما حرَّم الله من أجل تحليلهم له، ويحرِّم ما أحل الله من أجل تحريمهم له فهؤلاء طواغيت»[4].

فانظر كيف اجتمعت أفراد الطواغيت في كلام ابن القيم ـ رحمه الله ـ، فهذه ـ كما قال ابن القيم ـ «طواغيت العالم. إذا تأملتها وتأملت أحوال الناس معها رأيت أكثرهم من عبادة الله إلى عبادة الطاغوت، وعن التحاكم إلى الله وإلى الرسول إلى التحاكم إلى الطاغوت، وعن طاعته ومتابعة رسوله إلى الطاغوت ومتابعته»[5].

---

(1) شرح ابن باز على الأصول الثلاثة (ص: 74).

(2) مجموعة التوحيد النجدية (ص: 407) بتصرف يسير.

(3) الدرر السنية (503/10).

(4) القول المفيد (29/1).

(5) إعلام الموقعين (50/1).

ولكن يبقى إشكال هنا، وهو أن كثيراً من أهل العلم أطلق ـ كما في التعاريف السابقة ـ أن من عُبِدَ من دون الله فهو طاغوت. ومحل الإشكال هو أنَّ مِنْ هؤلاء المعبودين مَنْ هم أنبياء أو ملائكة أو أولياء صلحاء. فهل يقع هذا الإطلاق عليهم؟ فهذا ما نحققه هنا ـ بحول الله وقوته ـ. فنقول: بأن عبارات أهل العلم في معنى الطاغوت وحدِّه تتصرَّف على أمور:

الأمر الأول: أن عبادة غير الله في ذاتها طاغوت حيث صُرفت، سواء رضي من صُرِفت له أو لم يرضَ، مثل عيسى عليه السلام؛ فعبادته من الطغيان، وهو ليس بطاغوت، لأنه لم يرضَ أن يكون معبوداً، بل أنكر ذلك فلم يقرّ به في حق من ادَّعاه في حقه عليه السلام، وكذا سائر الأنبياء والملائكة الكرام كما قال تعالى: ﴿ ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ ﭟ ﭠ ﭡ ﭢ ﭣ ﭤ ﭥ ﭦ ﭧ ﭨ ﭩ ﭪ ﭫ ﭬ ﭭ ﴾ [سبأ: 40، 41].

وقال في شأن عيسى عليه السلام: ﴿ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈ ﮉ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﮐ ﮑ ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ ﮡ ﮢ ﮣ ﮤ ﮥ ﮦ ﮧ ﮨ ﮩ ﮪ ﮫ ﮬ ﮭ ﴾ [المائدة: 116].

قلت: ولأجل ذلك قيَّد الشيخ محمد بن عبد الوهاب ـ رحمه الله ـ المعبود بالرِضى بالعبادة ليُخرِجِ من عُبِد وهو غير راضٍ؛ كالأنبياء والملائكة والأولياء، فهؤلاء ليسوا بطواغيت.

ومما يدل من كلام أهل العلم على أن عبادة غير الله طاغوت حيث صُرفت قول الشيخ سليمان آل الشيخ في تعريف التوحيد: ((وحاصله هو البراءة من عبادة كل ما سوى الله والإقبال بالقلب والعبادة على الله، وذلك هو معنى الكفر بالطاغوت، والإيمان بالله وهو معنى لا إله إلا الله))(1). فجعل عبادة ما سوى الله طاغوتاً.

وأيضاً: قول الشيخ السعدي ـ رحمه الله ـ: في تفسير معنى الإيمان بالجبت والطاغوت: ((وهو الإيمان بكل عبادة لغير الله، أو حكم بغير شرع الله؛ فدخل في ذلك السحر والكهانة وعبادة غير الله وطاعة الشيطان كل هذا من الجبت والطاغوت))(2).

---

(1) تيسير العزيز الحميد (ص: 112).

(2) تيسير الكريم المنان (ص: 182).

الأمر الثاني: أن من دعا إلى عبادة نفسه فهو طاغوت، وإن لم يُوجَد من يَعبُده.

ويدل لذلك من كلام أهل العلم قول الشيخ عبد الرحمن بن حسن ـ رحمه الله ـ: ((والمخالف لهذا الأصل من هذه الأمة أقسام: إما طاغوت ينازع الله في ربوبيته وإلهيته، ويدعو الناس إلى عبادته، أو طاغوت يدعو الناس إلى عبادة الأوثان، أو مشرك يدعو غير الله ويتقرب إليه بأنواع العبادة أو بعضها)) انتهى محل الغرض[1].

وأيضاً: لما عدَّ الشيخ محمد بن عبد الوهاب رؤوس الطواغيت ذكر منهم: ((من دعا الناس إلى عبادة نفسه))[2].

الأمر الثالث: أنه قد يجتمع في الشيء وصف الطاغوت من وجهين؛ كحال من دعا إلى عبادة نفسه وعُبِد، فإن العبادة المصروفة له في ذاتها طاغوت، وهو في ذاته طاغوت. وكذلك في حال من رضي. هو في ذاته طاغوت، والعبادة المصروفة له طاغوت. وقد لا يكون الطاغوت إلا من وجهٍ واحد؛ كمن دعا إلى عبادة نفسه ولم يُوجِد من يعبده، فهو طاغوت، ولم يقع طاغوت عبادته. وكمن عُبِد ولم يرضَ؛ فالعبادة المصروفة له طاغوت، وهو ليس بطاغوت.

وقد أشار إلى هذا التفصيل المتقدِّم الشيخ ابن عثيمين ـ رحمه الله ـ حيث قال معلِّقاً على تعريف ابن القيم ـ رحمه الله ـ للطاغوت: ((ومراده من كان راضياً بذلك، أو يقال: هو طاغوت باعتبار عابده، وتابعه، ومطيعه؛ لأنه تجاوز به حده حيث نزَّله فوق منزلته التي جعلها الله له، فتكون عبادته لهذا المعبود، واتباعه لمتبوعه، وطاعته لمطاعه طغياناً لمجاوزته الحدَّ بذلك))[3]. انتهى.

ففرَّق ـ رحمه الله ـ هنا بين العبادة والمعبود.

وفي موضع آخر من كلامه ـ رحمه الله ـ: نصَّ على أن الكهان والسحرة وعلماء السوء والأمراء الخارجين عن طاعة الله طواغيت[4]، مما يدل على أن التفريق عنده في حق من كان صالحاً غير راضٍ بالعبادة ولا داعٍ إليها.

---

(1) فتح المجيد (ص: 531).

(2) الدرر السنية (136/1).

(3) القول المفيد (28/1 ـ 29).

(4) نفس المصدر (29/1).

قلت: ومن أهل العلم من أطلق أن العبادة ترجع إلى الشيطان إذا كان المعبود صالحاً[1] لأن الشيطان هو الذي أمر بها[2]. ولكن يبقى إشكال آخر هنا، وهو: أن عبادة فرعون وسائر الطواغيت هي أيضاً من أَمْرِ الشيطان.

فإن قيل: إن فرعون دعا إلى عبادة نفسه ورضيَ بها، فكان طاغوتاً من هذه الجهة.

قلنا: فما تقولون: في الأصنام والدِّرهم والدِّينار، فهي لا يُتصوَر منها الدعوة ولا الرِّضى لكونها غير عاقلة، ومع ذلك عدَّها أهل العلم في الطواغيت؟

فإن قيل: إنها حصب جهنم .كما قال تعالى .: ﴿ڭ ڭ ۇ ۇ ۆ ۆ ۈ ۈ ۇٴ ۋ ۋ ۅ ۅ﴾ [الأنبياء: 98]، فدلَّ على أنها طواغيت.

قيل: الحكمة في ذلك .كما قال أهل العلم . ((بيان كذب من اتخذها آلهةً وليزداد عذابهم، فلهذا قال: ﴿ے ے ۓ ۓ ﮫ ﮬ ﮭ﴾ [الأنبياء: 99]. وهذا كقوله تعالى: ﴿ۆ ۆ ۈ ۈ ۇٴ ۋ ۋ ۅ ۅ ۉ ۉ ې﴾ [النحل: 39]))[3] ليس لكونها مستحقةً لذلك.

فإن قيل: فما تقولون فيها إذن؟

قلنا: هي ليست بطاغوت في ذاتها، وإنما أضيف الطغيان إليها لأنها سبب، والمراد عابدوها.

وممن نص على ذلك ابن الجوزي حيث قال: في تفسير قوله ﷺ: «لا تحلفوا بالطواغي ولا بآبائكم»[4] .: ((يعني الطواغيت وهي الأصنام، وأضيف الطغيان إليها لأنها سبب والمراد عابدوها))[5]. انتهى.

أو يقال: هي طاغوت باعتبار أنها صارت محلاًّ للعبادة، وهي ليست أهلاً لذلك، وكل ما كان ليس أهلاً للشيء ووُضِع في غير مكانه فهو تعدٍّ وتجاوز. وذلك أيضاً إنما يرجع إلى طغيان الغير. فثبت أنها ليست بطواغيت في ذاتها.

---

(1) قلت: دليل الصلاح هنا عدم الرضى بالعبادة.

(2) انظر: مجموع الفتاوى (284/14)، وفتح المجيد (ص: 565).

(3) تفسير السعدي (ص: 531).

(4) سيأتي تخريجه. انظر: (ص: 755).

(5) غريب الحديث (34/2).

وبهذا التفصيل المتقدِّم يزول الإشكال، وتلتئم الأقوال، فيدخل في الطاغوت عبادة كل معبود صالحاً كان أو طالحاً، حجراً كان أو وثناً، درهماً كان أو ديناراً، لما قررنا من أنه لا يلزم رضى المعبود لتسمية عبادته طاغوتاً.

فالضابط لمعنى الطاغوت إذن: كلُّ عبادة صرفت لغير الله أو معبودٍ تجاوز حدَّه فادَّعى لنفسه شيئاً مما تفرَّد الله به، أو نُسِب إليه ذلك فرضي به، أو كان في حكم الرّاضي[1].

وأما معنى الكفر بالطاغوت باعتباره مركباً إضافياً، ولفظاً شرعياً، فهو: البراءة من عبادة كل معبودٍ سوى الله ﷻ، والإقبال بالقلب على الله تعالى وعلى عبادته، وبغض الشرك وعداوته.

قال الشيخ سليمان بن عبد الله آل الشيخ في تعريف التوحيد: ((وحاصله هو البراءة من عبادة كل ما سوى الله والإقبال بالقلب والعبادة على الله، وذلك هو معنى الكفر بالطاغوت، والإيمان بالله وهو معنى لا إله إلا الله))[2].

وقال أيضاً: ((ومعنى الكفر بالطاغوت، هو: خلع الأنداد والآلهة التي تدعى من دون الله من القلب، وترك الشرك بها رأساً وبغضه وعداوته))[3].

فتلخَّص مما سبق: أن أصل الكفر بالطاغوت نفي عبادة غير الله، وبغضها وعداوتها، والبراءة ممن يدعو إليها، أو يرضى بها، أو يتلبَّس بها. وذلك هو حدّ الشرطية الأدنى للكفر بالطاغوت اللازم لانعقاد أصل الإيمان وصحة الشهادة.

وأن الطاغوت الذي نفته كلمة التوحيد يطلق على ثلاثة أمور:

الأول: على عبادة كل معبودٍ عُبِد بالباطل.

والثاني: على المعبود بالباطل ذاتِه إذا كان راضياً أو داعياً إلى عبادة نفسه.

والثالث: على من تجاوز الحد بشركه وكفره[4].

---

(1) انظر: الأمثال القرآنية المضروبة للإيمان بالله (216/1).

(2) تيسير العزيز الحميد (ص: 112).

(3) تيسير العزيز الحميد (ص: 100).

(4) هذا الصنف من الطواغيت نص عليه الشيخ ابن باز كما في تعريفه المتقدم للطاغوت.

المبحث الثاني: رؤوس الطواغيت.

مما تقدم يتضح أن لفظ الطاغوت يتسع ليدل على أفرادٍ كثيرة قد لا يبلغها إحصاء أو يصل إليها استقصاء، ولكن جرى في كلام أهل العلم ضبطُ وإحصاء رؤوسٍ للطواغيت معدودة، ولعلهم لاحظوا في هذه الرؤوس اجتماع أسباب الوصف بالطاغوت فيها فناسب ونحن نتكلم عن معنى الطاغوت أن نذكرها لننبّه بها على فروع الطواغيت الأخرى، لأنه إذا ضُبِط أصلُ الشيء سَهُل بعد ذلك معرفة شعبه وأفرعه. فنقول:

إن سبب تسميتها برؤوس الطواغيت، هو: لتجاوزها في الطغيان، أو لاجتماع أسباب الوصف بالطاغوت فيها. وأما بيانها فهو كما يلي من البيان:

1 ـ **الشيطان** ((لعنه الله)). وهو رأس هذه الطواغيت وإمامها، لأنه هو السبب في كل غلوٍّ وتجاوز يؤدي إلى الطغيان؛ فهو الذي يسعى في جمع الناس على الشرك وصدِّهم عن طاعة الرحمن. ولأنه يجري من الإنسان مجرى الدم ـ كما جاء في الحديث[1] ـ؛ فهو يعلم شهواته ورغباته ويعلم ميولاته فيأتيه من جهتها، وهذا لا يتأتّى لكل داعٍ إلى عبادة غير الله. قال تعالى حكاية عن الشيطان: ﴿ڎ ڎ ڎ ڈ ڈ ڈ ژ ژ ڑ ڑ ک ک ک ک گ گ گ گ﴾ [الأعراف: 17].

يقول الشيخ عبد الله أبا بطين ـ رحمه الله ـ: ((وأصل هذه الأنواع كلها وأعظمها ـ يعني الطواغيت ـ الشيطان، فهو الطاغوت الأكبر))[2].

وقال ابن عطية ـ بعد أن ذكر أقوال المفسرين في معنى الطاغوت ـ: ((والشيطان أصل ذلك كله))[3].

وقال الشيخ ابن باز ـ رحمه الله ـ في سياق بيانه لرؤوس الطواغيت: ((وشرّهم ورأسهم إبليس لعنه الله))[4] انتهى.

---

(1) أخرجه البخاري في كتاب الاعتكاف، باب: زيارة المرأة زوجها في اعتكافه (جـ2/317) ح (2038)، ومسلم في كتاب السلام (4/1712).

(2) مجموعة التوحيد النجدية (ص: 407).

(3) المحرر الوجيز (1/283).

(4) شرح ثلاثة الأصول (ص: 74).

قلت: وقد نصَّ جمع من أهل العلم على أن الشيطان من الطواغيت، ومنهم: عمر ﷺ[1]، والحسين بن علي[2] ـ رضي الله عنهما ـ، وابن عباس[3] ـ رضي الله عنهما، وأبي العالية[4]، ومجاهد[5]، والحسن[6] وسعيد بن جبير[7]، والضحاك[8]، وعكرمة[9]، وقتادة[10]، والشَّعبي[11]، والسدِّي[12]، وعطاء[13].

ووجه أنه من الطواغيت، لأنه يُعبد من دون الله وهو راض؛ إما بطاعته فيما يدعو إليه من الشرك المنافي للتوحيد؛ وإما بعبادة ذاته.

والدليل على أنه يعبد من دون الله، وهو راضٍ بذلك قوله تعالى: ﴿ے ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ﴾ [النحل: 100].

قال الشيخ محمد الأمين الشنقيطي ـ بعد أن ذكر أقوال المفسرين في معنى هذه الآية ـ «وأظهر الأقوال: في قوله ﴿ﯗ ﯘ ﯙ﴾ أن الضمير عائد إلى الشيطان لا إلى الله، ومعنى كونهم مشركين به هو طاعتهم له في الكفر والمعاصي كما يدل عليه قوله تعالى: ﴿ﭺ ﭻ ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈ ﮉ﴾ [يس: 60]. وقوله عن

(1) تفسير ابن جرير الطبري (556/4).
(2) روح المعاني (14/2).
(3) تفسير ابن أبي حاتم (495/2، 975/3).
(4) تفسير ابن أبي حاتم (495/2، 975/3).
(5) تفسير ابن جرير الطبري (556/4)
(6) تفسير ابن أبي حاتم (495/2، 975/3).
(7) تفسير ابن أبي حاتم (495/2، 975/3).
(8) تفسير ابن أبي حاتم (495/2، 975/3).
(9) تفسير ابن أبي حاتم (495/2، 975/3).
(10) تفسير ابن جرير الطبري (557/4).
(11) تفسير ابن جرير الطبري (557/4).
(12) تفسير ابن جرير الطبري (556/4).
(13) تفسير ابن أبي حاتم (495/2، 975/3).

إبـراهيم: ﴿ﮏ ﮐ ﮑ ﮒﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ﴾ [مـريم: 44] إلـى غير ذلك من الآيات))(1).

وقال الشيخ محمد بن عبد الوهاب ـ رحمه الله ـ ((والطواغيت كثيرة، ورؤسهم خمسة:

الأول: الشيطان الداعي إلى عبادة غير الله، والدليل قوله تعالى: ﴿ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅﮆ ﮇ ﮈ ﮉ ﮊ﴾ [يس: 60]))(2).

2 ـ من عُبِد من دون الله، وهو راض. فمن أقرَّ الشرك به فقد طغا وتجاوز الحد، وصار في عداد الطواغيت، بل رأساً فيها.

والدليل على أنه من الطواغيت قوله تعالى: ﴿ﮠ ﮡ ﮢ ﮣ ﮤ ﮥ ﮦ ﮧ ﮨ ﮩﮪ ﮫ ﮬ ﮭ ﮮ﴾ [الأنبياء: 29](3).

وممن نص على أن هذا الصنف من رؤوس الطواغيت: الإمام ابن القيم ـ رحمه الله ـ(4)، والشيخ محمد بن عبد الوهاب(5).

3 ـ من دعا الناس إلى عبادة نفسه. والفرق بينه وبين الذي قبله، أن الأول أقرَّ الشرك به، وإن لم يدعو إلى عبادة نفسه، وهذا قد زاد طغيانه فدعا إلى عبادة نفسه وترشَّح للعبادة، ولذا فهو أشدُّ طغياناً من سابقه، لأنه جَمَع بين الرضى بعبادة نفسه والدعوة إلى عبادتها.

يقول الشيخ عبد الرحمن بن حسن ـ رحمه الله ـ: ((والمخالف لهذا الأصل من هذه الأمة أقسام: إما طاغوت ينازع الله في ربوبيته وإلهيته، ويدعو الناس إلى عبادته، أو طاغوت يدعو الناس إلى عبادة الأوثان، أو مشرك يدعو غير الله ويتقرب إليه بأنواع العبادة أو بعضها))(6).

---

(1) أضواء البيان (326/3). وانظر: زاد المسير (236/5).
(2) مؤلفات الشيخ محمد بن عبد الوهاب، القسم الأول، العقيدة والآداب الإسلامية، ص: 377).
(3) انظر: الدرر السنية (163/1).
(4) انظر: عقيدة الفرقة الناجية (ص: 34).
(5) مؤلفات الشيخ محمد بن عبد الوهاب، القسم الأول، العقيدة والآداب الإسلامية، ص: 378).
(6) فتح المجيد (ص: 531).

قلت: وممن نص على أنه من رؤوس الطواغيت الشيخ الإمام محمد بن عبد الوهاب . رحمه الله .[1].

والدليل على أنه من الطواغيت قوله تعالى: ﴿ئا ئه ئه ئو ئو ئۇ ئۇ ئۆ ئۆ ئۈ ئۈ ئې ئې ئې ئى﴾ [النساء: 14]، وقوله: ﴿ڈ ڈ ژ ژ ڑ ڑ ک ک ک گ گ گ گ ڳ﴾ [الأنبياء: 29].

قلت: ويدخل في هذا الصنف أولئك الذين يَدْعُون الناس إلى تقديس أنفسهم، بأخذ التبريكات والعزائمَ منهم، أو بالذّهاب إليهم لقضاء حوائج قاصدهم، حتى يقول قائلهم: ((من كانت له حاجة فليأت إلى قبري ويطلب حاجته أقضها له، فإنما بيني وبينكم ذراع من تراب، وكل رجل يحجبه عن أصحابه ذراع من تراب فليس برجل))[2]، كما هو الحال عند غلاة الصوفية، ممن ترشَّحوا للعبادة، فنصبَّوا أنفسهم آلهةً وأرباباً يتولّون شئون الكون باسم الأقطاب والأوتاد، والغوث، والفرد، والأبدال والنجباء[3]، وليس لهم سلف من الخليقة إلا فرعون القائل: ﴿ڃ ڃ چ﴾، والنمرود القائل: ﴿ چ ڇ ڇ﴾، وغيرهما ممن سلك هذه الشَّعوب[4] المخوّفة، فجاوز طوْر عامَّة من كفر بالله تعالى.

4 . من ادَّعى شيئاً من علم الغيب: هو أيضاً من رؤوس الطواغيت، لأنه منازِع لله ﷻ في ربوبيته، لأن علم الغيب من خصوصيات الربوبية، فادعاؤه ادعاء لما هو من خصائص الرب . جلَّ وعز .، وذلك هو المجاوزة في الطغيان والتعدي لحدود الأنام.

قال تعالى: ﴿ٹ ٹ ڤ ڤ ڤ ڤ ڦ ڦ ڦ ڦ ڄ ڄ ڄ ڄ ڃ ڃ﴾ [النمل: 65].

---

(1) انظر: الدرر السنية (136/1).

(2) ذكرها الشعراني في الطبقات الكبرى (ص: 440) عند ترجمة شمس الدين الحنفي.

(3) يقول عبد الرحمن الوكيل في هذه الصوفية (ص: 124): ((القطب وأعوانه أسطورة خرافية تنزع إلى تجريد الله من الربوبية والإلهية وخلعها، على وهم باطل، سمي في الفلسفة «العقل الأول»، وفي النصرانية «الكلمة»، وفي الصوفية «القطب»)). وانظر: معارج الألباب بتحقيقي (264/1 . 266).

(4) أي الفرق والعقائد. انظر: لسان العرب (126/7) مادة (شعب).

قلت: وممن نص على أنه من رؤوس الطواغيت الشيخ الإمام محمد بن عبد الوهاب . رحمه الله .[1].

ويدخل في هذا الصنف الساحر، والكاهن، والمنجِّم والعرَّاف، وقارئ الكفّ والفنجان، فكلهم من الطواغيت، لأنهم مُدَّعون لعلم الغيب[2].

5 . مَنْ حكم بغير ما أنزل الله.

الحكم بغير ما أنزل الله من التجاوز والطغيان كما قال تعالى: ﴿ٱ ٻ ٻ ٻ ٻ پ پ پ پ ڀ ڀ ڀ ڀ ٺ ٺ ٺ ٺ ٿ ٿ ٿ ٿ ٹ ٹ ٹ ٹ ڤ ڤ ڤ ڤ ڦ ڦ﴾ [النساء: 60]. فمن حكَمَ بالطاغوت . عامداً مختاراً . فقد طغا، وتجاوز الحدّ، فصار طاغوتاً.

يقول الشيخ محمد بن إبراهيم: ((والطاغوت مشتق من الطغيان، وهو مجاوزة الحد. فكل من حكم بغير ما جاء به الرسول ﷺ فقد حَكَم بالطاغوت وحاكم إليه، وذلك أنه من حق كل أحدٍ أن يكون حاكماً بما جاء به النبي ﷺ فقط لا بخلافه، كما أن من حق كل أحد أن يحاكم إلى ما جاء به النبي ﷺ، فمن حكم بخلافه، أو حاكم إلى خلافه، فقد طغى، وجاوز حدَّه حُكْماً، أو تحكيماً، فصار بذلك طاغوتاً لتجاوزه حدَّه))[3].

ويقول الشيخ السعدي . رحمه الله .: ((فالإيمان لا يصح ولا يتم إلا بتحكيم الله ورسوله في أصول الدين وفروعه، وفي كل الحقوق... فمن تحاكم إلى غير الله ورسوله فقد اتخذ ذلك ربَّاً، وقد حاكم إلى الطاغوت))[4].

قلت: وممن نص على أن الحاكم الجائر المغيِّر لحكم الله من رؤوس الطواغيت[5] الشيخ الإمام محمد بن عبد الوهاب . رحمه الله .[6]، وتبعه على ذلك جمع من الأعلام.

---

(1) انظر: الدرر السنية (136/1).

(2) انظر: شرح الأصول الثلاثة للشيخ ابن باز (ص: 74).

(3) رسالة تحكيم القوانين الوضعية (3 . 4). وانظر: فتح المجيد (ص: 565). ط. مؤسسة قرطبة، بتحقيق أشرف عبد المقصود.

(4) القول السديد (ص: 225).

(5) تكفير الحاكم بغير ما أنزل الله فيه تفصيل سيأتي.

(6) انظر: المصدر السابق (136/1).

فهذه رؤوس الطواغيت الخمسة التي نصَّ عليها أهل العلم، إذا تأمَّلتها وجدتها هي كالأصول لبقية الطواغيت الأخرى، فبقية الطواغيت لا تشذّ أو تخرج عنها.

المبحث الثالث: صفة الكفر بالطاغوت.

الكفر بالطاغوت عبادة لازمة لصحة الشهادة كما تقدم، وما من عبادةٍ إلا ولها كيفية توقيفية تُؤدَّى بها. وبالنظر إلى عِبادة الكفر بالطاغوت فإنه يُؤدَّى بأمور جمعها سبحانه وتعالى في قوله: ﴿ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ ﮡ ﮢ ﮣ ﮤ ﮥ ﮦ ﮧ ﮨ ﮩ ﮪ ﮫ ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ﮱ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ﴾ [الممتحنة: 4].

فهذه الآية شملت الصفات التي يقع بها التعبُّد لله ﷻ بالكفر بالطاغوت، ومتعلَّقَ هذه الصفات. فنصَّت على البغض الذي يكون بالجَنان، وعلى إعلان البراءة التي تكون باللسان، وعلى العداوة المستلزمة للمباعدة والمفارقة بالأبدان.

وقد أبان عن ذلك الشيخ المحدِّث إسحاق بن عبد الرحمن آل الشيخ ـ رحمه الله ـ حيث قال في تفسيرها: ((ففي هذه الآية أعظم دلالة على أعلى مقامات إظهار الدين، لأن الله بيَّن هذا الحكم العميم، وأكد هذا المشهد العظيم الذي هو مشهد الأسوة بالأنبياء والرسل معبِّراً بصيغة الماضي، وبـ"قد" التحقيقية الدالة على لزوبه[1]، ولزومه على البرية، ووصفه بالحسن، وضد الحسن القبيح، وأزال دعوى الخصوصية[2] بقوله: ﴿ﮪ ﮫ﴾ ترغيباً في معية أوليائه، ثم صرح بأنها هي **القول باللسان مع العداوة والبغضاء**، خلافاً لمن قال: أبغضهم بقلبي وأتبرأ من العابد والمعبود جميعاً، وقدَّم البراءة من العابد تنويهاً بشناعة فعله، ثم أعادها بلفظ آخر أعم من البراءة، وهو قوله: ﴿ﯘ ﯙ﴾ أي جحدناكم، وأنكرنا ما أنتم عليه، وكشف الشبهة بقوله: ﴿ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ﴾ ومعنى بدا ظهر، وقرن بين العداوة والبغضاء إشارة إلى **المباعدة والمفارقة بالباطن والظاهر معاً**، وأكد العداوة وأيدها بقوله: ﴿ﯞ﴾ معبراً بالظرف الزماني المستقبل المستمر إلى غاية وهي الإيمان، وأتى بـ"حتى" الغائية الدالة على مغايرة ما قبلها لما بعدها، والمعنى إن لم تؤمنوا فالعداوة باقية))[3]. انتهى.

---

(1) أي ثبوته. يقال: ضربةَ لازبٍ أي لازماً ثابتاً. [القاموس المحيط (289/1) باب الباء ـ فصل اللام].

(2) في الأصل: الخصومة، وهو تحريف.

(3) سلوك الطريق الأحمد (ص: 27).

كما أن مجالات الكفر بالطاغوت ومتعلَّقاته تظهر أيضاً من خَتْم الآية في قوله تعـــــالى: ﴿ □ ﴾ [البقـــرة: 256]. فقولـــــه: ((سميع)) إشارة إلى أن الكفر بالطاغوت مما يَنطق به اللسان؛ فيُسمع، وقوله: ((عليم)) إشارة إلى أن الكفر بالطاغوت مما يعتقده الجَنان وتباشره الأركان؛ فيُعلم[1].

فالحاصل مما تقدم أن عبودية الكفر بالطاغوت منقسمة على: القلب، واللسان، والجوارح، وعلى كلٍّ منها عبودية تخصه.

ويقرر ذلك شيخ الإسلام فيقول: ((وهذا البغض، والعداوة، **والبراءة مما يعبد من دون الله ومن عابديه هي أمور موجودة في القلب، وعلى اللسان، والجوارح**، كما أن حبَّ الله، وموالاته، وموالاة أوليائه أمور موجودة في القلب وعلى اللسان و الجوارح، وهى تحقيق قول لا إله إلا الله))[2]. انتهى.

ويقول أبو منصور الماتريدي: ((وليس الكفر بالطاغوت باللسان خاصة فمثله الإيمان ألا يرى إلى قوله: ﴿ ٱ ٻ ٻ ٻ ﴾ إلى قوله: ﴿ ٿ ٿ ٺ ٺ ٹ ﴾ [النساء 60] فيصير الميل والتحاكم ترك للكفر، وإن أخبر عن لسانه أنه يزعم أنه مؤمن بالذي عليه الإيمان به، والله الموفق))[3].

فذكر ـ رحمه الله ـ من متعلقات كفر الطاغوت قول اللسان، وميل القلب الذي هو اعتقاده وعمله، وذكر التحاكم الذي هو عمل الأركان.

قلت: وأما كيفيَّة وقوعه بهذه الأمور الثلاثة فسيتضح من خلال المطالب التالية.

---

(1) انظر: المحرر الوجيز (284/2)، والبحر المحيط (284/2).

(2) مجموع الفتاوى (280/14).

(3) التوحيد للماتريدي (378).

المطلب الأول: صفة الكفر الاعتقادي بالطاغوت.

الكفر الاعتقادي بالطاغوت صورته وكيفيته: أن يعتقد بقلبه بطلان عبادة الطاغوت[1]، ويبغضها، ويبغض من يدعو إليها، أو يرضى بها، أو يتلبس بها، ويُكفِّره[2] ويعاديه.

ومن لوازم ذلك: عدم الشك أو التردد في كفر من أشرك بالله غيره.

ودليل هذه الصفة آية الممتحنة المتقدمة، ففيها التنصيص على بغض العابد والمعبود وبغض عبادته؛ والبغض هو من عمل القلب ووظيفته.

وقد أشار إلى هذه الصفة جمع من أهل العلم.

من هؤلاء الشيخ الإمام محمد بن عبد الوهاب حيث يقول: ((فأما صفة الكفر بالطاغوت: أن تعتقد بطلان عبادة غير الله وتتركها وتبغضها، وتكفر أهلها وتعاديهم))[3].

ومن هؤلاء أيضاً الشيخ سليمان آل الشيخ حيث قال: ((ويدخل في الكفر بالطاغوت بغضه وكراهته وعدم الرضى بعبادته بوجهٍ من الوجوه))[4].

ومنهم العلامة سليمان بن سحمان ـ رحمه الله ـ حيث قال: ((والمراد من اجتنابه هو بغضه، وعداوته بالقلب، وسبُّه وتقبيحه باللسان، وإزالته باليد عند القدرة، ومفارقته، فمن ادعى اجتناب الطاغوت ولم يفعل ذلك فما صدق))[5].

ومنهم شيخ الإسلام ـ رحمه الله ـ حيث قال: ((وهذا البغض، والعداوة، **والبراءة مما يعبد من دون الله ومن عابديه** هي أمور موجودة في القلب، وعلى اللسان، والجوارح، كما أن حبَّ الله، وموالاته، وموالاة أوليائه أمور موجودة في القلب وعلى اللسان والجوارح، وهي تحقيق قول لا إله إلا الله، وهو إثبات تأليه القلب لله حباً خالصاً وذلاً صادقاً، ومنع تأليهه لغير الله، وبغض ذلك، وكراهته فلا يعبد إلا الله، ويحب أن يعبده، ويبغض عبادة غيره،

---

(1) أي: الطاغوت.

(2) أي يعتقد كفره.

(3) الدرر السنية (161/1).

(4) تيسير العزيز الحميد (ص: 34).

(5) الدرر السنية (502/10 ـ 503).

ويحب التوكل عليه، وخشيته، ودعاءه، ويبغض التوكل على غيره وخشيته ودعاءه. فهذه كلها أمور موجودة في القلب، وهى الحسنات التي يثيب الله عليها))[1]. انتهى.

وقال الشيخ عبد الرحمن بن حسن آل الشيخ: ((لو عرف العبد معنى لا إله إلا الله، لعرف أن من شك أو تردد في كفر من أشرك مع الله غيره، أنه لم يكفر بالطاغوت))[2].

فظهر من كلام هؤلاء الأئمة الأعلام أهمية الكفر الاعتقادي بالطاغوت، وأنه من أسس الإيمان، ومن تحقيق شهادة أن لا إله إلا الله. فمن شهد أنْ لا إله إلا الله ولم يكفر بالطاغوت على هذه الصفة لم تصح شهادته، وكان في عِداد المنافقين الذين يقولون لا إله إلا الله دون اعتقادٍ لمعناها.

وهذا الحد من الكفر بالطاغوت لا عذر لأحدٍ في تركه لأنه من الإيمان المقدور عليه، فكل إنسان يستطيع أن يأتي به من دون أدنى مشقةٍ أو ضرر، ولا سلطان لأحدٍ دون الله يمُكِنُه من الحيلولة بينه وبين اعتقاده. وعليه فلا يتصوَّر فيه الإكراه، لأن الرِّضى بالطاغوت من عمل القلب، وما في القلب ليس باستطاعة أحدٍ الاطلاع عليه.

كما قال تعالى: ﴿ڇ ڇ ڇ ڇ ڍ ڍ ڌ ڌ ڎ ڎ ڈ ڈ ژ ژ ڑ ڑ ک ک ک ک گ گ گ گ﴾ [النحل: 106]. فانشراح القلب بالكفر لا يتصوّر فيه الإكراه.

المطلب الثاني: صفة الكفر القولي بالطاغوت.

الكفر القولي بالطاغوت يكون بإعلان البراءة من آلهة الكفار، وسبِّها وتقبيحها باللسان، والشَّهادة عليها وعلى عابديها بالكفر والخسران.

والدليل قوله تعالى: ﴿ڻ ۀ ۀ ہ ہ ہ ہ ھ ھ ھ ھ ے ے ۓ ۓ ﮭ ﮬ ﮮ ﮯ ۇ ۇ ۆ ۆ ۈ ۈ ۇٴ ۋ ۋ ۅ ۅ ۉ ۉ﴾ [الممتحنة: 4]. وقوله: ﴿ڻ ۀ ۀ ہ ہ ہ ہ ھ ھ ھ ھ﴾ [الأنبياء: 67]. وقوله: ﴿ڻ ڻ

(1) الدرر السنية (280/14).

(2) نفس المصدر (523/11).

ﮤ ﮥ ﮦ ﮧ ﮨ ﮩ ﮪ ﮫ ﮬ ﮭ ﴾ [الأنبياء: 98]. وقوله: ﴿ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﴾ إلى قوله: ﴿ﭲ ﭳ ﭴ ﭵ ﭶ ﴾ [الكافرون: 1 ـ 6].

ففي الآية الأولى إعلان البراءة من آلهة الكفار، وذلك يكون باللسان.

وفي الآية الثانية سبّ آلهتهم وتقبيحها، وذلك يكون باللسان أيضاً.

فإن قيل: إن الله تعالى نهي عن سبِ آلهة الكفار كما قوله تعالى: ﴿ﮪ ﮫ ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ﮱ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ ﯢ ﯣ ﯤ ﯥ ﴾ [الأنعام: 108]. فكيف يُجمع بين الأمرين؟

فيقال: إن هذه الآية لا تُعارض الآية السابقة في جواز سبِ آلهة أهل الشرك. وبيان ذلك: أن هذه الآية مقرّرة لجواز السبِ إلا إذا خيف حصول مفسدةٍ أرجح، وهي سبُّ الله ﷻ، فيترك السبُّ موازنة بين المصالح والمفاسد؛ فهي كالتصريح على المنع من الجائز لئلا يكون سبباً في فعل ما لا يجوز. وقد أشار إلى ذلك الشيخ السعدي ـ رحمه الله ـ حيث قال: ((ينهى الله المؤمنين عن أمر كان جائزاً بل مشروعاً في الأصل، وهو سب آلهة المشركين التي اتخذت أوثاناً وآلهة مع الله التي يتقرب إلى الله بإهانتها وسبها ولكن لما كان هذا السب طريقاً إلى سب المشركين لرب العالمين الذي يجب تنزيه جنابه العظيم عن كل غيب وآفة وسب وقدح ـ نهى الله عن سب آلهة المشركين، لأنهم يتحمسون لدينهم ويتعصبون له، لأن كل أمة زين الله لهم عملهم فرأوه حسناً، وذبوا عنه، ودافعوا بكل طريق، حتى إنهم يسبون الله رب العالمين الذي رسخت عظمته في قلوب الأبرار والفجار إذا سب المسلمون آلهتهم ولكن الخلق كلهم مرجعهم ومآلهم إلى الله يوم القيامة يعرضون عليه وتعرض أعمالهم فينبئهم بما كانوا يعملون من خير وشر وفي هذه الآية الكريمة دليل للقاعدة الشرعية وهي أن الوسائل تعتبر بالأمور التي توصل إليها وأن وسائل المحرم ولو كانت جائزة تكون محرمة إذا كانت تفضي إلى الشر))[1] انتهى.

وذكر شيخ الإسلام أن ما نهي عنه لأجل سد الذريعة؛ فإنه يباح إذا حصلت المصلحة الراجحة كما يُباح النظر إلى المخطوبة والسفر بها إذا خيف ضياعها كسفرها من دار الحرب، مثل سفر أم كلثوم، وكسفر عائشة لما تخلفت مع صفوان بن المعطل، فإنه لم ينه عنه إلا لأنه

(1) تفسير السعدي (ص: 268 ـ 269). وانظر: إعلام الموقعين (137/3).

يفضي إلى المفسدة، فإذا كان مقتضياً للمصلحة الراجحة لم يكن مفضياً إلى المفسدة . أي فيجوز .[1].

كما قد لا يلزم أن يكون السبّ علانية.

فالمقصود أنه متى ما خلا السبّ من مفسدة سبِّ الله تعالى أو احتماله جاز؛ فكان من تمام الكفر بالطاغوت. والله تعالى أعلم.

وفي الآية الثالثة: الشهادة على آلهتهم بالخسران والخلود في النار، وذلك يكون باللسان.

وفي الآيات الأخريات: إعلان البراءة منهم ظاهراً وباطناً[2].

فهذه صفات الكفر القولي بالطاغوت قد انتظمت في هذه الآيات.

كما أن السنة قد جاءت ببيان هذه البراءة؛ فإن النبي ﷺ قد قال .كما صح عنه .: «إن آل بني فلان ليسوا لي بأولياء إن ولييّ الله والمؤمنون»[3]، وذلك أسوة بإبراهيم ، وتحقيق منه ﷺ للبراءة من الطاغوت باللسان.

وقد أشار إلى صفة البراءة من الطاغوت باللسان جمع من أهل العلم.

من هؤلاء الشيخ سليمان بن سحمان . رحمه الله . حيث يقول: ((والمراد من اجتنابه: هو بغضه وعداوته بالقلب، وسبُّه وتقبيحه باللسان، وإزالته باليد عند القدرة، ومفارقته، فمن ادعى اجتناب الطاغوت ولم يفعل ذلك فما صدق))[4].

ومنهم شيخ الإسلام محمد بن عبد الوهاب . رحمه الله . حيث يقول: ((ومعنى الكفر بالطاغوت: أن تبرأ من كل ما يعتقد فيه غير الله، من جني، أو إنسي، أو حجر، أو شجر، أو غير ذلك، وتشهد عليه بالكفر والضلال، وتبغضه ولو كان أبوك وأخوك. فأما من قال: أنا لا أعبد إلا الله، وأنا لا أتعرَّض للسادة والقباب على القبور، وأمثال ذلك فهذا كاذب في قول لا إله إلا الله، ولم يؤمن بالله، ولم يكفر بالطاغوت))[5].

---

(1) مجموع الفتاوى (186/23 . 187)، وما بين الحاصرتين إضافة بيانية لكلام شيخ الإسلام.

(2) انظر: تفسير السعدي (ص: 936).

(3) أخرجه البخاري في كتاب الأدب، باب: تبل الرحم ببلالها (جـ97/7) ح (5990).

(4) الدرر السنية (502/10).

(5) الدرر السنية (121/2 . 122).

ومما قاله أيضاً: ((واكفروا بالطواغيت وعادوهم وابغضوا من أحبهم، أو جادل عنهم أو لم يكفرهم، أو قال ما عليَّ منهم، أو قال ما كلفني الله بهم، فقد كذب على الله وافترى، بل كلفه الله بهم وفرض عليه الكفر بهم والبراءة منهم، ولو كانوا إخوانه وأولاده. فالله الله تمسَّكوا بأصل دينكم لعلكم تلقون ربكم لا تشركون به شيئاً، اللهمَّ توفنا مسلمين وألحقنا بالصالحين))[1].

فعلم من هذه النقول أنه لا يكفي أن يقول العبد لا إله إلا الله ولا أعبد صنماً، بل لا بد أن يكفر بالمعبودات دون الله ويقول: إن عبادتها ليست بحق[2].

المطلب الثالث: صفة الكفر العملي بالطاغوت.

البراءة العملية من الطاغوت تكون بإزالة الطواغيت والقضاء عليها قضاءً حِسِّياً. ويدخل في ذلك قتل الساحر والكاهن، ومدِّعي النبوة، وتحطيم الأوثان، وكسر الأصنام، وجهاد الكفار ـ إنْ أبوا إلا القتال ـ، وهدم المشاهد التي تُبنى على القبور، وغير ذلك من شعائر الشرك ووسائله.

وفي ذلك تحصين للأمة وحماية لها من الفتن والشرور.

يقول ابن القيم ـ رحمه الله ـ: ((لا يجوز إبقاء مواضع الشرك والطواغيت بعد القدرة على هدمها وإبطالها يوماً واحداً، فإنها شعائر الكفر والشرك، وهي أعظم المنكرات فلا يجوز الإقرار عليها مع القدرة البتة. وهذا حكم المشاهد التي بنيت على القبور التي اتخذت أوثاناً وطواغيت تعبد من دون الله. والأحجار التي تقصد للتعظيم والتبرك والنذر والتقبيل لا يجوز إبقاء شيء منها على وجه الأرض مع القدرة على إزالته، وكثير منها بمنزلة اللات والعزَّى ومناة الثالثة الأخرى أو أعظم شركاً عندها وبها. والله المستعان))[3].

وقد ضرب النبي ﷺ أروع الأمثلة في إزالة الطواغيت والقضاء عليها تحقيقاً لهذا الواجب العظيم، الذي هو الكفر العملي بالطاغوت، كيف لا، وهو إمام الموحدين وقائد

---

(1) الدرر السنية (2/119 ـ 120).

(2) انظر: مغني المريد (2/846).

(3) زاد المعاد (3/443).

الغر المحجلين؟ ومن ذلك إزالته الأصنام بيده الشريفة يوم الفتح المبين[1]. وأيضاً انتدب من أصحابه من يقوم له بهذا الواجب العظيم؛ فبعث خالد بن الوليد إلى الطائف لإزالة صنم قريش وجبتها وطاغوتها الأكبر ((العزّى))، فكان خالد يقول ـ وهو يحَطِمُها ـ:

((يا عزّى كفرانك لا سبحانك إني رأيت الله قد أهانك))[2].

وهكذا تسري هذه السنة وتنتقل في خلفائه الراشدين، فهذا عمر بن الخطاب ﷺ يقطع الشجرة التي كانت تحتها بيعة الرضوان. فقد روى ابن وضاح[3] من طريق عيسى بن يونس[4] عن ابن عون[5] عن نافع[6] أن: عمر بن الخطاب أمر بقطع الشجرة التي بويع تحتها النبي ﷺ، لأن الناس كانوا يذهبون فيصلُّون تحتها. فخاف عليهم الفتنة))[7].

---

(1) أي فتح مكة. فقد روى ابن عمر أن النبي ﷺ لما قدم مكة وجد بها ثلثمائة وستين صنماً فأشار بعصاه إلى كل صنم منها، وقال: ﴿ گ گ گ گں ں ڻ ڻ ڻ ﴾ فيسقط الصنم ولم يمسه). قال الهيثمي في المجمع (176/6): رواه الطبراني في الأوسط والكبير بنحوه. وفيه عاصم بن عمر العمري، وهو متروك. ووثقه ابن حبان. وقال يخالف ويخطىء وبقية رجاله ثقات.

(2) قصة هدم العزى أوردها عساكر في تاريخ دمشق (232/16)، وابن عبد البر في الاستيعاب (428/2)، وابن كثير في تفسير سورة النجم (255/4).

(3) هو: محمد بن وضاح القرطبي، أبو عبد الله، صدوق له أخطاء. أخذ عن أصحاب مالك والليث، توفي في حدود الثمانين والمئتين. انظر: ترجمته في ميزان الاعتدال (359/6)، ولسان الميزان (567/7).

(4) هو: عيسى بن يونس بن أبي إسحاق الهمداني، ثقة مأمون، مات سنة (187) هـ، وقيل (191). انظر: التاريخ الكبير (406/6)، وتقريب التهذيب (ص: 773).

(5) هو: عبد الله بن عون بن أرطبان المزني مولاهم، ثقة ثبت فاضل، توفي سنة (151). انظر: تقريب التهذيب (ص: 533).

(6) هو: مولى ابن عمر، أبو عبد الله المدني، ثقة ثبت، فقيه مشهور، مات سنة (117) هـ. انظر: تقريب التهذيب (996).

(7) البدع والنهي عنها (ص: 91). وممن خرجها أيضاً ابن سعد في طبقاته (100/2)، وابن أبي شيبة في مصنفه (375/2)، كلهم أخرجوها من رواية عون عن نافع، وهو منقطع. ولكن لا يستعبد وقوع ذلك من عمر ﷺ الغيور على دين الله تعالى، الناصح للأمة رضي الله عنه وأرضاه.

قال ابن القيم ـ رحمه الله ـ : ((فإذا كان هذا فعل عمر ﷺ بالشجرة التي ذكرها الله تعالى في القرآن، وبايع تحتها الصحابة رسول الله ﷺ فماذا حكمه فيما عداها من هذه الأنصاب والأوثان[1]، التي قد عظمت الفتنة بها واشتدت البلية بها؟!))[2].

وأيضاً قام عثمان ﷺ بتحطيم الطواغيت التي حدثت بزمنه في صنعاء[3].

وأيضاً كان الولاة بمكة يهدمون البناء على القبور كما جاء عن الشافعي ـ رحمه الله ـ: ((أدركت من الولاة بمكة من يهدمون البناء على القبور، ولم أرَ الفقهاء يعيبون ذلك))[4].

وهكذا تسري هذه الجهود المباركة وتنتقل على مرِّ العصور، ومن ذلك جهود شيخ الإسلام، وجهود إمام الدعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب في إزالة الكثير من هذه الطواغيت والقضاء عليها.

يقول ابن القيم ـ رحمه الله ـ ((وقد كان بدمشق كثير من هذه الأنصاب، فيسَّر الله ـ سبحانه ـ كسرها على يد شيخ الإسلام وحزب الله الموحدين، كالعمود المخلَّق، والنصب الذي كان بمسجد النارنج عند المصلى يعبده الجهال، والنصب الذي كان تحت الطاحون، الذي عند مقابر النصارى، ينتابه الناس للتبرك به، وكان صورة صنم في نهر القلوط ينذرون له، ويتبركون به، وقطع الله سبحانه النصب الذي كان عند الرَّحبة يسرج عنده، ويتبرك به المشركون، وكان عموداً طويلاً على رأسه حجر كالكرة، وعند مسجد درب الحجر نُصُب قد بُني عليه مسجد صغير، يعبده المشركون يسر الله كسره))[5].

ويقول ابن بشر عن إمام الدعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب ـ رحمه الله ـ: ((فأعلن بالدعوة إلى الله والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وتبعه أناس من أهل العيينة، وكان فيها أشجار تُعظَّم ويُعلَّق عليها، فبعث إليها من يقطعها فقطعت، وفي البلد شجرة هي أعظمهن عندهم، ذُكر لي أن الشيخ خرج إليها بنفسه فقطعها))[6].

---

(1) يريد الأضرحة والقباب التي تُعبد من دون الله، والتي عمت بها البلوى في كثير من البلدان.

(2) إغاثة اللهفان (237/1).

(3) انظر: إغاثة اللهفان (222/2).

(4) الأم (631/2) كتاب الجنائز، باب ما يكون بعد الدفن.

(5) إغاثة اللهفان (239/1 ـ 240).

(6) عنوان المجد (38/1 ـ 39).

وأيضاً: هدم القبة التي على قبر زيد بن الخطاب ﵁ التي ضلَّ بسببها كثير من الناس عن الهدى بيده[1].

وذلك مما يبين أهمية الكفر العملي بالطاغوت، وأنه واجب حتمي على كل مسلم، إلا أنه منوط بالقدرة والاستطاعة، لأنه من إزالة المنكر باليد، وقد قال ﷺ: «من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان»[2]. أما الكفر الاعتقادي بالطواغيت، فلا عذر لأحدٍ في تركه، لأنه ـ كما تقدم ـ في مقدور كل مكلَّف؛ فلا يُعجَز عنه، ولأنه القدر الواجب الذي لا يصح الإسلام إلا به.

وقد ألمح إلى ذلك الشيخ عبد الرحمن بن حسن آل الشيخ ـ رحمه الله ـ حيث يقول: ((إن الله تعالى لما أرسل محمداً ﷺ يدعو الناس إلى أن يشهدوا أن لا إله إلا الله وأنه رسول الله، وكان حول الكعبة ثلاثمائة وستون صنماً تعبدها قريش، وكانوا يعبدون اللات والعزَّى ومناة وهي أكبر الطواغيت التي يعبدها أهل مكة والطائف ومَنْ حولهم، فاستجاب للنبي ﷺ من استجاب من السابقين والأولين، وهاجر من هاجر منهم إلى الحبشة، وكل من آمن منهم يشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله رغبة عن الشرك وعبادة الأوثان وكفراً بها، وبراءة منها، ومسبة لها، فصح إسلامهم وإيمانهم بذلك مع كونها موجودة يعبدها من يعبدها ممن لم يرغب عنها وعن عبادتها.

فبهذا يتبين أنه ليس المراد من نفي الأوثان والأصنام وغيرها في كلمة الإخلاص زوال ماهية الأصنام ونفي وجودها، وإنما المراد إنكار عبادتها والكفر بها وعداوتها كما تقدم بيانه، وكل من تبرأ منها ورغب عنها فقد نفاها بقول لا إله إلا الله، وأثبت الألوهية لله تعالى دون كل ما يعبد من دونه.

فلما تمكن ﷺ من إزالة هذه الأصنام كسرها وبعث من يزيل ما بعد عنه منها فخلت الجزيرة من أعيانها))[3].

---

(1) انظر: عنوان المجد (1/38 ـ 39).

ومن جهوده أيضاً: ((أنه أنكر ما أحدثه العوام، والطغام، من اعتقاد البركة، والصلاح في أناس من الفجار والطواغيت، الذين يترشحون لتأله العباد بهم، وصرف قلوبهم إليهم باسم الولاية والصلاح، وأن لهم كرامات ومقامات، ونحو هذا من الجهالات)). [الدرر السنية (1/461)].

(2) أخرجه مسلم في كتاب الإيمان (1/69).

(3) مجموعة الرسائل والمسائل النجدية (4/343 ـ 344).

وبهذا يتبين خطأ من يُبَادر إلى إزالة الطواغيت دون نظرٍ لما يترتب على ذلك من المفاسد، لاعتقاده أن الإيمان لا يحصل إلا بهذا. فهذا من الفهم السَّيئ لمعنى الكفر بالطاغوت، فالكفر بالطاغوت يتحقق باعتقاد القلب وقول اللسان. أما الكفر العملي فهو منوط بالقدرة وبالنظر إلى المصالح والمفاسد.

المبحث الرابع: الأدلة على أن الكفر بالطاغوت من شروط شهادة أن لا إله إلا الله.

الأدلـة الدالـة علـى اشـتراط الكفـر بالطـاغوت لصـحة الشـهادة كثيـرة متضـافرة فـي نصوص الوحيين الكتاب والسنة، وسنعرِض في هذا المبحث إلى ما يتسع له المقام من ذكر هذه الأدلة. فنبدأ أولاً بأدلة القرآن:

أدلة القرآن الدالة على اشتراط الكفر بالطاغوت لصحة الشهادة تنقسم إلى ثلاثة أقسام.

القسم الأول: الأدلة التي فيها التصريح باجتناب الطاغوت.

ومن هذه الأدلة:

1 . قولـه تعـالى: ﴿□ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □﴾ [البقرة: 256].

وجه الاستشهاد بها على اشتراط الكفر بالطاغوت لصحة الشهادة: أن الله تعالى اشترط للاستمساك بالعروة الوثقى الكفر بالطاغوت، والعروة الوثقى هي شهادة أن لا إله إلا الله عند جماهير المفسرين[1].

ففي الآية تقديم الكفر بالطاغوت تقديمَ الشرط على مشروطه.

يقـول الشـيخ محمـد الأمـين الشـنقيطي . رحمـه اللـه .: ((ومفهـوم الشـرط أن مـن لـم يكفر بالطاغوت لم يستمسك بالعروة الوثقى، وهو كذلك ومن لم يستمسك بالعروة الوثقى، فهو بمعزل عن الإيمان، لأن الإيمان بالله هو العروة الوثقى والإيمان بالطاغوت يستحيل اجتماعه مع الإيمان بالله، لأن الكفر بالطاغوت شرط في الإيمان بالله أو ركن منه كما هو صريح قوله: ﴿□ □ □﴾ الآية))[2].

---

(1) يقول الشوكاني . رحمه الله .: ((وقد اختلف المفسرون في تفسير العروة الوثقى... فقيل: المراد بالعروة الإيمان. وقيل: الإسلام. وقيل: لا إله إلا الله، ولا مانع من الحمل على الجميع)). [فتح القدير (277/1)].

وقال الحافظ ابن كثير . بعد أن ذكر هذه الأقوال في تفسير العروة الوثقى . ((وكل هذه الأقوال صحيحة ولا تنافي بينها)). [تفسير ابن كثير (295/1)].

(2) أضواء البيان (293/1).

وقال العلامة عبد الرحمن بن حسن آل الشيخ ـ رحمه الله ـ: ((فدلت الآية على أنه لا يكون مستمسكاً بلا إله إلا الله إلا إذا كفر بالطاغوت، وهي العروة الوثقى التي لا انفصام لها، ومن لم يعتقد هذا فليس بمسلم لأنه لم يتمسك بلا إله إلا الله))[1].

وقال أيضاً: ((والقرآن كله ـ من أوله إلى آخره ـ في معنى لا إله إلا الله، فهي كلمة الإخلاص، وكلمة التقوى، والعروة الوثقى، ولا يتمسَّك بها إلا من كفر بالطاغوت وآمن بالله))[2].

والحكمة في تقديم الكفر بالطاغوت على الإيمان في الآية ثلاثة أمور:

الأول: أنه قد يدعي الإيمان وهو لا يجتنب الطاغوت فتكون دعواه كاذبة، ولذا قُدِم الكفر بالطاغوت ليُعلَم المؤمن من غير المؤمن.

يقول الشيخ سليمان بن سحمان ـ رحمه الله ـ: ((فبين تعالى أن المستمسك بالعروة الوثقى هو الذي يكفر بالطاغوت، وقدم الكفر به على الإيمان بالله، لأنه قد يدعي المدعي أنه يؤمن بالله، وهو لا يجتنب الطاغوت، وتكون دعواه كاذبة))[3].

الثاني: الاهتمام بوجوب الكفر بالطاغوت.

قال أبو حفص الدمشقي: ((وقدم ذكر الكفر بالطاغوت على ذكر الإيمان بالله اهتماماً بوجوب الكفر بالطاغوت وناسب اتصاله بلفظ الغي))[4].

الثالث: ما جاء عن بعض أهل العلم من أن التخلية قبل التحلية، والتطهير قبل التزكية. قال الشيخ ابن عثيمين ـ رحمه الله ـ: ((بدأ الله ﷻ بالكفر بالطاغوت قبل الإيمان بالله؛ لأن من كمال الشيء إزالة الموانع قبل وجود الثوابت، ولهذا يقال التخلية قبل التحلية))[5].

قلت: وفي بعض النصوص نجد تقديم الإيمان والأمر بالعبادة على الكفر بالطاغوت، كما في قوله تعالى: ﴿ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆﮇ﴾

---

(1) الدرر السنية (263/11).

(2) الدرر السنية (490/11).

(3) الدرر السنية (502/10).

(4) اللباب في علوم الكتاب (330/4).

(5) شرح الأصول الثلاثة (ص: 160).

[النحل: 36]. وقول النبي ﷺ: «من قال لا إله إلا الله وكفر بما يعبد من دون الله، حرم ماله ودمه، وحسابه على الله». وفي رواية: «من وحد الله» ثم ذكر بمثله[1].

وفي الإجابة عن هذا يقول الدكتور عبد الله الجربوع: ((وتقديم الأمر بالتوحيد على الكفر بالطاغوت يتضمن الإشارة إلى أمرين هامين:

الأول: أن عبادة الله وحده لا شريك له هي الأساس الأهم للإيمان، وهي حق الله على عباده. والكفر بالطاغوت شرط لها. فدعوة الرسل تنصب على المقصد الأهم وهو العبادة الخالصة ثم بيان شرطها. فتقديم الغاية على شرطها هو الأنسب في مقام التبليغ والبيان.

أما في فعل العبد وامتثاله لما كُلِّف به، فلا بد أولاً أن يخلع ثوب الشرك ويكفر بالطاغوت ثم يدخل الإيمان نقياً طاهراً فيتزكّى، كما قال تعالى في فعل العبد: ﴿□ □ □ □﴾.

وقال: ﴿ڳ ڳ ڳ ں ں ڻ ڻ ۀ﴾ [الزمر: 17].

الثاني: أن تأخير ﴿ڇ ڇڇ﴾ في الآية، «وكفر بما يعبد من دون الله» في الحديث يفيد وجوب الاستمرار. فكما أن الكفر بالطاغوت مقدم في المجال العملي، إلا أنه يجب أن يستمر إلى أن يلقى العبد ربه. فعلى المؤمن طول حياته أن يستقيم على عبادة الله الخالصة، ويجتنب الطاغوت، وذلك كالصلاة والطهارة لها. فالطهارة تكون قبل الصلاة وتستمر حتى نهايتها. والله تعالى أعلم))[2].

2 ـ ومن أدلة القسم الأول الدالة على اشتراط الكفر بالطاغوت أيضاً لصحة الشهادة قوله تعالى: ﴿ڳ ڳ ڳ ں ں ڻ ڻ ۀ ۀ ہ ہ ہ ھ ھ﴾ [الزمر: 17].

وجه الاستشهاد بها: أن الله تعالى رتب البشرى، وهي الجنة على اجتناب الطاغوت بترك عبادته، فدل على اشتراط الكفر بالطاغوت لدخول الجنة، والجنة لا يدخلها إلا أهل التوحيد الخالص. فثبت أن الكفر بالطاغوت محتاج إليه لتحقيق التوحيد الخالص الموجب لدخول الجنان.

---

(1) رواه مسلم، كتاب الإيمان (53/1) ح (23).

(2) أثر الإيمان في تحصين الأمة (45/1 ـ 46).

ووجه آخر: وهو أن لا إله إلا الله تتضمَّن الكفر بالطاغوت الموجب لدخول الجنة كما في هذه الآية. فثبت أنَّ لا إله إلا الله لا تنفع قائلها إلا مع الكفر بالطاغوت، وذلك وجه الشرطية للكفر بالطاغوت لصحة الشهادة.

3 ـ ومن الأدلة أيضاً قوله تعالى: ﴿ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇﮈ ﮉ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﮐ ﮑﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ﴾ [النحل: 36].

ووجه الاستشهاد بالآية على اشتراط الكفر بالطاغوت لصحة شهادة أن لا إله إلا الله هو: أن الله ـ سبحانه وتعالى ـ بين في هذه الآية حقيقة دعوة كل رسول أرسله إلى أمة، وهو عبادة الله وحده واجتناب الطاغوت. وهذا هو معنى لا إله إلا الله كما جاء مصرَّحاً به في آية الأنبياء: ﴿ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ ﭟ﴾ [الأنبياء: 25]. وهذا ما رتب عليه الهداية كما في قوله: ﴿ﮇ ﮈ ﮉ ﮊ﴾. فدل على أن هداية الله لا ينالها إلا من قال لا إله إلا الله واجتنب الطاغوت. وذلك هو وجه الشرطية.

ووجه آخر من الآية: وهو أن تركيب هذه الآية هو تركيب لا إله إلا الله. فقوله: ﴿ﮃ ﮄ﴾ هو معنى الإثبات في كلمة التوحيد، وقوله: ﴿ﮅ ﮆﮇ﴾ هو معنى النفي في كلمة التوحيد. وذلك هو حقيقة دعوة جميع المرسلين، وهو الإسلام العام لله رب العالمين الموجب لدخول الجنان. فدلت الآية على أنه لا بد في الإسلام من النفي الذي هو الكفر بالطاغوت، والإثبات الذي هو إخلاص العبادة لله وحده.

يقول الشيخ سليمان آل الشيخ ـ رحمه الله ـ: «وأما معنى الآيه فأخبر تعالى أنه بعث في كل أمة أي في كل طائفة وقَرْنٍ من الناس رسولاً بهذه الكلمة أن اعبدوا الله واجتنبوا الطاغوت أي: اعبدوا الله وحده واتركوا عبادة ما سواه فلهذا خلقت الخليقة وأرسلت الرسل وأنزلت الكتب كما قال تعالى: ﴿ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ ﭟ﴾ [الأنبياء: 25]. وقال تعالى: ﴿ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆﮇ ﮈ ﮉ ﮊ ﮋ ﮌ﴾ [الرعد: 36]. وهذه الآية هي معنى لا إله إلا الله، فإنها تضمنت النفي والإثبات كما تضمنته "لا إله إلا الله"، ففي قوله ﴿ﮃ ﮄ﴾ الإثبات، وفي قوله: ﴿ﮅ ﮆﮇ﴾ النفي. فدلت الآية على أنه لا بد في الإسلام من النفي والإثبات، فيثبت العبادة لله وحده، وينفي عبادة ما سواه، وهو التوحيد الذي تضمنته سورة

ﮋ ﭑ ﭒ ﭓ ﮊ وهو معنى قوله: ﮋ□ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ ﮊ [البقرة: 256]))(1).

فالحاصل أن الآية قد تضمَّنت أصلين عظيمين بهما تحقيق شهادة أن لا إله إلا الله:

الأول: تحقيق عبادة الله.

والثاني: البراءة من الشرك.

ووجهه: أن الإنسان قد يحقق عبادة الله، ولا يحقق البراءة من الشرك الذي هو الكفر بالطاغوت؛ كحال المشركين الذين عبدوا الله وغيره.

وأيضاً: قد لا يقع في الشرك ولا يحقق عبادة الله كحال اللادينيين.

فظهر من ذلك لزوم اجتماع الأمرين لصحة شهادة أن لا إله إلا الله، وأن التفريط في أحدهما لا يتحقق معه التوحيد.

4 . ومن الأدلة أيضاً قوله تعالى: ﮋ ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ ﭟ ﭠ ﭡ ﭢ ﭣ ﭤ ﭥ ﭦ ﭧ ﭨ ﭩ ﭪ ﭫ ﭬ ﭭ ﭮ ﮊ [النساء: 60].

وجه الاستشهاد بها: أن الله سبحانه وتعالى نفى الإيمان عمن تحاكم إلى الطاغوت(2)، فدل على وجوب الكفر به لصحة الإيمان، والإيمان أعلى شعبه هو قول لا إله إلا الله، فوجب أن يكفر بما ينافيها من الشرك والكفر.

قال الشيخ سليمان آل الشيخ: ((وقوله: ﮋ ﭢ ﭣ ﭤ ﭥ ﮊ أي: بالطاغوت، وهو دليل على أن التحاكم إلى الطاغوت منافٍ للإيمان مضاد له، فلا يصح الإيمان إلا بالكفر به، وترك التحاكم إليه، **فمن لم يكفر بالطاغوت لم يؤمن بالله**))(3).

5 . ومنها أيضاً قوله تعالى: ﮋ ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ ﭟ ﭠ ﭡ ﭢ ﭣ ﭤ ﭥ ﭦ ﭧ ﭨ ﭩ ﮊ [البقرة: 257].

---

(1) تيسير العزيز الحميد (ص: 34). وانظر: مجموع الفتاوى (71/1، 94/3).

(2) وجه النفي للإيمان فيها: (لما في ضِمْن قوله: ﮋ ﭖ ﮊ من نفي إيمانهم؛ فإن (يزعمون) إنما يقال غالباً لمن ادعى دعوى هو فيها كاذب لمخالفته لموجبها، وعمله بما ينافيها). [فتح المجيد (ص: 567)].

(3) تيسير العزيز الحميد (494).

وجه الاستشهاد بها لاشتراط الكفر بالطاغوت: أن الله ـ تعالى ـ وصف الكفار بأنهم يتولون الطاغوت الولاية المستلزمة لعدم الكفر به، فدل على أن المسلم نقيض ذلك.

6 ـ ومنها كذلك قوله تعالى في شأن أهل الكتاب: ﴿ئۆ ئۈ ئې ئې ئى ئى ئى ئد ی ی ی ی □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □﴾ [النساء: 51].

وجه الاستشهاد بها على اشتراط الكفر بالطاغوت لصحة الإيمان أن الله تعالى وصف أهل الكتاب بأنهم يؤمنون بالجبت والطاغوت، فدل على أن المسلم على نقيض ذلك؛ ونقيض الإيمان بالطاغوت هو الكفر به.

وأما القسم الثاني من الأدلة فهي الأدلة الدالة على البراءة من المشركين، ومن معبوداتهم: والفرق بين هذه الأدلة والتي قبلها أن الأولى عامة في جميع الطواغيت، وهذه خاصة في بعض أفراده.

ومن هذه الأدلة قوله تعالى: ﴿ چ ڇ ڇ ڌ ڌ ڎ ڎ ڈ ڈ ژ ژ ڑ ڑ ک ک ک ﴾ [الزخرف: 26 ـ 27].

يقول الشيخ عبد اللطيف آل الشيخ: ((فدلت هذه الآية... على أن الكفر بالطاغوت شرط لا يحصل الإسلام بدونه))[1].

ومنها أيضاً قوله تعالى: ﴿ ڈ ۀ ۀ ہ ہ ہ ہ ھ ھ ھ ھ ے ے ۓ ۓ ڭ ڭ ڭ ڭ ۇ ۇ ۆ ۆ ۈ ۈ ۇٴ ۋ ۋ ۅ ۅ ۉ ﴾ [الممتحنة: 4].

ومنها قوله تعالى: ﴿ ڭ ڭ ۇ ۇ ۆ ۆ ۈ ۈ ۇٴ ۋ ۋ ۅ ۅ ۉ ۉ ې ې ﴾ [الشعراء: 75 ـ 77].

ومنها كذلك قول إبراهيم: ﴿ ۀ ہ ہ ہ ہ ھ ھ ھ ھ ے ے ۓ ۓ ڭ ﴾ [الأنعام: 79].

قال الشيخ عبد الرحمن بن حسن آل الشيخ: ((والحنيف هو الذي ترك الشرك رأساً، وتبرأ منه، وفارق أهله وعاداهم، وأخلص أعماله الباطنة والظاهرة لله وحده))[2].

---

(1) مصباح الظلام (ص: 163).

(2) قرة عيون الموحدين (ص: 27).

ومن الآيات أيضاً قوله تعالى: ﴿ ٱ ب ب ٻ ٻ پ پ پ پ ڀ ڀ ڀ ڀ ٺ ٺ ٺ ٺ ٿ ٿ ٿ ٿ ٹ ٹ ٹ ٹ ڤ ڤ ڤ ڤ ڦ ڦ ڦ ڦ ڄ ڄ ڄ ڄ ڃ ڃ ڃ ڃ چ چ چ چ ڇ ڇ ڇ ڇ ڍ ڍ ڌ ڌ ڎ ڎ ڈ ڈ ﴾ [المجادلة: 22].

ووجه الاستشهاد بها: أن البراءة من المشركين ومن معبوداتهم هي: داخلة في معنى الكفر بالطاغوت كما تقدم، وهذه الآيات تدل على وجوب هذه البراءة ولزوميتها لصحة الإيمان. فثبت أن الكفر بالطاغوت محتاج إليه لصحة الإيمان.

وأما القسم الثالث من الأدلة الدالة على اشتراط الكفر بالطاغوت فهي الأدلة التي فيها الجمع بين الأمر بعبادة الله ﷻ والنهي عن الشرك، وهذه كثيرة.

والفرق بين هذه الأدلة وأدلة القسميْن المتقدمين، أن أدلة القسمين المتقدمين دلالتهما على الكفر بالطاغوت دلالة مطابقة[1] أو دلالة تضمن[2]، وهذه الأدلة دلالتها على الكفر بالطاغوت دلالة التزام[3].

ومن هذه الأدلة قوله تعالى: ﴿ ڳ ڳ ڳ ڳ ڱ ڱ ﴾ [النساء: 36]، وقوله: ﴿ ڱ ڱ ں ں ڻ ڻ ڻ ڻ ۀ ۀ ہ ہ ہ ہ ھ ھ ھ ھ ے ے ۓ ۓ ﮬ ﮬ ﮭ ﮭ ۇ ۇ ۆ ۆ ۈ ۈ ۋ ۋ ۅ ۅ ﴾ [البقرة: 21 ـ 22]، وقوله: ﴿ ڈ ڈ ژ ژ ڑ ڑ ک ک ک ک گ گ گ گ ڳ ڳ ڳ ڳ ڱ ڱ ڱ ڱ ں ں ﴾ [الأعراف: 59].

قال الشيخ سليمان آل الشيخ: «وفيهن دليل على أن التوحيد أول واجب على المكلف، وهو الكفر بالطاغوت والإيمان بالله المستلزم لعبادته وحده لا شريك له، وأن من عبد غير الله بنوع من أنواع العبادة فقد أشرك سواء كان المعبود ملكاً، أو نبياً، أو صالحاً، أو صنماً»[4].

ووجه الاستشهاد بهذه الآيات لاشتراط الكفر بالطاغوت لصحة التوحيد أن النهي عن الشرك يستلزم الكفر بالطاغوت.

---

(1) دلالة المطابقة دلالة اللفظ على كامل معناه. انظر: الحدود الأنيقة (ص: 79)، ومنهاج السنة (453/5).

(2) دلالة التضمن هي دلالة اللفظ على جزء معناه. انظر: الحدود الأنيقة (ص: 79)، ومنهاج السنة (453/5).

(3) دلالة الالتزام تقدم معناها.

(4) تيسير العزيز الحميد (ص: 44).

يقول الشيخ محمد بن عبد الوهاب ـ رحمه الله ـ: ((ولما نهى نوح بنيه عن الشرك أمرهم بلا إله إلا الله، فليس هذا تكراراً بل هذان أصلان مستقلان كبيران، وإن كانا متلازمين؛ فالنهي عن الشرك يستلزم الكفر بالطاغوت))[1].

وأما أدلة السنة فهي على ثلاثة أقسام كذلك.

القسم الأول: الأدلة التي فيها لفظ الطاغوت أو فيها معناه.

ومن هذه الأدلة:

1 ـ قوله ﷺ ـ كما في حديث طارق بن أشيم رضي الله عنه[2] ـ: «من قال لا إله إلا الله وكفر بما يعبد من دون الله حرم ماله ودمه وحسابه على الله»[3]. وفي رواية: «من وحَّد الله» ثم ذكر بمثله[4].

قال الشيخ محمد بن عبد الوهاب ـ رحمه الله ـ: ((وهذا من أعظم ما يبين معنى لا اله إلا الله؛ فإنه لم يجعل التلفظ بها عاصماً للدم والمال بل ولا معرفة معناها مع التلفظ بها بل ولا الإقرار بذلك بل ولا كونه لا يدعو إلا الله وحده لا شريك له بل لا يحرم دمه وماله حتى يضيف إلى ذلك الكفر بما يعبد من دون الله، فإن شك أو تردد لم يحرم ماله ودمه. فيالها من مسألة ما أجلها ويااله من بيان ما أوضحه وحجة ما أقطعها للمنازع))[5].

قال الشيخ عبد اللطيف بن عبد الرحمن ـ رحمه الله ـ معلِّقاً على كلام الشيخ محمد بن عبد الوهاب ـ رحمه الله ـ: ((وتقرير الشيخ على هذا الحديث من أحسن التقارير وأدلها وأبينها. فإنه استدل بالجملة المعطوفة الثانية على أن الكفر بالطاغوت وما عبد من دون الله شرط في تحريم الدم والمال، وأن لا عصمة بمجرد القول والمعرفة ولا بمجرد ترك عبادة ما عبد من دون الله، بل لا بد من الكفر بما عبد من دون الله، والكفر به وبغضه وتركه

---

(1) الدرر السنية (102/10).

(2) هو: طارق بن أشيم بن مسعود الأشجعي، والد أبي مالك الأشجعي الكوفي، له صحبة روى عن أبي بكر وعمر وعثمان وعلي. قال مسلم: لم يرو عنه غير ابنه يعني أبا مالك. انظر: الجرح والتعديل (4:484)، وتقريب التهذيب (ص: 461).

(3) مضى تخريجه.

(4) تخريجه في الذي قبله.

(5) تيسير العزيز الحميد (ص: 118 ـ 119).

والبراءة منه ومعرفة بطلانه، وهذا لا بد منه في الإسلام. قال تعالى: ﴿□ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □﴾ [البقرة: 256] فجمع بين الإيمان والكفر بالطاغوت في هذه الآية. ولها نظائر في كتاب الله؛ كقوله تعالى عن إبراهيم: ﴿ چ ڍ ڍ ڌ ڌ ڎ ڎ ڈ ڈ ژ ژ ڑ ڑ ک ک ک ﴾ [الزخرف: 26 ـ 27] فدلت هذه الآية وما قبلها على أن الكفر بالطاغوت شرط لا يحصل الإسلام بدونه، وهكذا هذا الحديث مثل هذه الآيات))[1]. انتهى.

وقال الشيخ عبد الرحمن بن حسن ـ في شرحه لهذا الحديث ـ: ((قوله: «حرم ماله ودمه وحسابه على الله ﷻ». فيه دليل على أنه لا يَحرم ماله ودمه إلا إذا قال: لا إله إلا الله وكفر بما يُعبد من دون الله؛ فإن قالها ولم يكفر بما يعُبد من دون الله؛ فدمه وماله حلال، لكونه لم ينُكِر الشرك ويكفر به، ولم يَنفه كما نفته لا إله إلا الله. فتأمل هذا الموضع فإنه عظيم النفع))[2].

قلت: وبهذا يتبين عظم دلالة هذا الحديث على شرط الكفر بالطاغوت لصحة الشهادة بالتوحيد.

قال الشيخ الفوزان ـ حفظه الله ـ: ((فهذا الحديث على اختصاره منهج عظيم، يبين معنى شهادة أن لا إله إلا الله، وأنها ليست مجرد لفظ يقال باللسان ويردَّد في الأذكار والأوراد، وإنما هي حقيقة تقتضي منك أن تكفر بما يعبد من دون الله، وأن تتبرأ من المشركين، ولو كانوا أقرب الناس، كما تبرأ الخليل ـ عليه الصلاة والسلام ـ من أبيه وأقرب الناس إليه))[3].

قلت: ومن أدلة هذا القسم أيضاً ما جاء في بعض ألفاظ الأحاديث من النهي عن تعظيم الطواغيت والحلف بها، كقوله ﷺ: «لا تحلفوا بالطواغي ولا بآبائكم»[4].

جاء هذا اللفظ مفسَّراً في الرواية الأخرى: «لا تحلفوا بآبائكم ولا بالطواغيت»[1].

---

(1) مصباح الظلام (ص: 162 ـ 163).

(2) قرة عيون الموحدين (ص: 70).

(3) إعانة المستفيد (184/1).

(4) أخرجه مسلم في كتاب النذر (1268/3) ح (1648). من حديث عبد الرحمن بن سمرة ﷺ.

قال ابن الأثير: ((الطواغي جمع طاغية. وهي ما كانوا يعبدون من الأصنام وغيرها. ومنه الحديث: «هذه طاغية دوس وخثعم»[2] أي: صنمهم ومعبودهم[3].

ويجوز أن يكون أراد بالطواغي من طغى في الكفر وجاوز القدر في الشر وهم عظماؤهم ورؤساؤهم))[4]. انتهى.

قلت: ووجه الاستشهاد بالحديث ظاهر جداً على اشتراط الكفر بالطاغوت، وهو أنه لما كان الحلف بها ـ أي الطواغي ـ يقتضي تعظيمَها نُهِي عنه لكونه ينافي الكفرَ بها ولا سيما إذا اقترن بالحلف بها اعتقاد أنها مساوية لله تعالى في التعظيم والعظمة، فيكون كفراً أكبر ينافي أصل الكفر بالطاغوت. أما إذا لم يقترن بالحلف بها اعتقاد مساواتها لله فيكون شركاً أصغر ينافي كمال الكفر بالطاغوت.

أو يقال: إن الحلف بالطواغي (الطواغيت) يتضمن التحذير منها والنهي عن تعظيمها، لأن الحلف بغير الله يقتضي تعظيم المحلوف به.

قال النووي ـ رحمه الله ـ: ((قال العلماء الحكمة في النهي عن الحلف بغير الله تعالى، أن الحلف يقتضي تعظيم المحلوف به، وحقيقة العظمة مختصة بالله تعالى، فلا يضاهي به غيره))[5]. انتهى.

ومن الأحاديث أيضاً قوله ﷺ: «من حلف فقال في حلفه باللات والعُزَّى فليقل لا إله إلا الله، ومن قال لصاحبه تعال أقامرك فليتصدق»[6].

---

(1) بهذا اللفظ هو عند الإمام أحمد في المسند (62/5)، والنسائي في كتاب الأيمان والنذور، باب الحلف بالطواغيت (10/7)، والبيهقي في السنن (29/10)، وابن أبي شيبة في المصنف (78/3). والحديث صححه العلامة الألباني كما في صحيح النسائي (800/2).

(2) لم أقف عليه بهذا اللفظ. وقد ورد في صحيح البخاري (جـ128/8) كتاب الفتن، باب تغيير الزمان حتى تعبد الأوثان ح (7116) قوله ﷺ : «ذو الخلصة طاغية دوس التي كانوا يعبدون في الجاهلية».

(3) المراد صنم ذي الخلصة. قال العيني: ((وكانت صنماً تعبدها دوس. وقال ابن دحية قيل هو بيت أصنام كان لدوس وخثعم وبجيلة ومن كان ببلادهم)). [عمدة القاري (269/14)].

(4) النهاية في غريب الحديث (128/3).

(5) شرح مسلم (107/11).

(6) أخرجه البخاري في كتاب الأيمان والنذور، باب لا يحلف بالات ولا بالطواغيت (جـ282/7) ح (6650).

بوَّب عليه الإمام البخاري ـ رحمه الله ـ: ((باب لا يحلف باللات والعزى، ولا بالطواغيت[1].

قال الحافظ ابن حجر: ((اقتصر المصنف على لفظ الطواغيت لكونه الأصل، وعطفه على اللات والعزّى لاشتراك الكل في المعنى. وإنما أمر الحالف بذلك بقول لا إله إلا الله لكونه تعاطى صورة تعظيم الصنم حيث حلف به))[2].

ونقل عن البغوي قوله: ((وإنما أمره بالتوحيد لأن الحلف باللات والعزى يضاهي الكفار فأمره أن يتدارك بالتوحيد))[3].

ونقل عن الطيبي قوله: ((الحكمة في ذكر القمار بعد الحلف باللات: أن من حلف باللات وافق الكفار في حلفهم فأُمِر بالتوحيد، ومن دعا إلى المقامرة وافقهم في لعبهم فأُمر بكفارة ذلك بالتصدق))[4].

وقال السندي ـ رحمه الله ـ: ((وقوله لا إله إلا الله استدراك لما فاته من تعظيم الله تعالى في محله ونفي لما تعاطى من تعظيم الأصنام صورة. وأما من قصد الحلف بالأصنام تعظيماً لها فهو كافر نعوذ بالله منه))[5].

فظهر مما تقدم خطورة الحلف بالطواغيت لما فيه من المنافاة الكاملة أو الناقصة للكفر بالطاغوت بحسب القصد والنية مما يدل على أنه محتاج للكفر بالطاغوت لنفي الشرك بنوعيه الأكبر والأصغر وذلك وجه الشرطية.

القسم الثاني: الأدلة التي فيها لفظ لا إله إلا الله.

والفرق بين هذه الأدلة والتي قبلها أن أدلة القسم الأول دالة على وجوب الكفر بالطاغوت مطابقةً من لفظها، وهذه إنما تدل على وجوب الكفر به عن طريق التضمن؛ فإن وجوب إفراد الله بالعبادة ـ الذي تدل عليه معنى الشهادة ـ متضمن وجوب الكفر بالمعبودات سواه، وهو الكفر بالطاغوت.

---

(1) صحيح البخاري (جـ282/7).

(2) فتح الباري (536/11).

(3) المصدر السابق (537/11). وأصله في شرح السنة للبغوي (10/10).

(4) فتح الباري (537/11).

(5) حاشية السندي (8/7).

ومن هذه الأدلة قوله ﷺ .كما في حديث أبي هريرة ﷺ.: «من قال لا إله إلا الله نفعته يوماً من دهره، يصيبه قبل ذلك ما أصابه[1]»[2].

ومنها أيضاً قوله ﷺ .كما في حديث أنس بن مالك ﷺ : «ثلاث من أصل الإيمان: الكف عمن قال: لا إله إلا الله، ولا تكفره بذنب، ولا تخرجه من الإسلام بعمل. والجهاد ماض منذ بعثني الله إلى أن يقاتل آخر أمتي الدجال لا يبطله جور جائر ولا عدل عادل، والإيمان بالأقدار»[3].

وأيضاً قوله ﷺ: .كما في حديث عياض ﷺ .: «إن لا إله إلا الله كلمة على الله كريمة لها عند الله مكان. وهي كلمة من قالها صادقاً أدخله الله بها الجنة. ومن قالها كاذباً حقنت دمه وأحرزت ماله ولقي الله غدا فحاسبه»[4].

وقوله: «من قال لا إله إلا الله يبتغي بذلك وجه الله دخل الجنة»[5]، وقوله: «من قال لا إله إلا الله خالصاً من قلبه دخل الجنة»[6].

وقوله: «من قال لا إله إلا الله مستيقناً بها قلبه دخل الجنة»[7]، وقوله: «من قال لا إله إلا الله يصدِّق قلبُه لسانَه دخل من أي أبواب الجنة الثمانية شاء»[8].

---

(1) أي من العذاب.

(2) أخرجه الطبراني في الأوسط (12/4) رقم (3486)، والبيهقي في الشعب (109/1)، وأورده المنذري في الترغيب والترهيب (267/2) وقال: وقال: رواه البزار والطبراني ورواته رواة الصحيح. والهيثمي في مجمع الزوائد (17/1) وقال: رواه البزار والطبراني في الأوسط والصغير ورجاله رجال الصحيح. وحكم عليه الألباني بأنه صحيح كما في صحيح الجامع (6434).

(3) أخرجه أبو داود في كتاب الجهاد، باب في الغزو مع أئمة الجور (18/3) ح (2352)، وابن ماجة في كتاب الفتن، باب: الكف عمن قال لا إله إلا الله (1295) ح (3927)، والبيهقي في السنن (156/9)، واللالكائي في اعتقاد أهل السنة (1227/7) برقم (2301)، وحكم عليه الألباني بأنه ضعيف كما في مشكاة المصابيح حديث رقم (59)، وضعيف الجامع ح رقم (2532).

(4) مضى تخريجه.

(5) مضى تخريجه.

(6) مضى تخريجه.

(7) مضى تخريجه.

(8) مضى تخريجه.

ووجه الاستشهاد منها ظاهر على اشتراط الكفر بالطاغوت، وهو: أن كلمة التوحيد "لا إله إلا الله" متضمنة للكفر بالطاغوت دالة عليه في حال إفرادها، وفي حال اقترانها به كما قرر ذلك أهل العلم.

يقول الشيخ عبد اللطيف بن عبد الرحمن آل الشيخ: ((وقد يفرد الإيمان ويخص بالذكر، فيدخل فيه الكفر بالطاغوت؛ كشهادة أن لا إله إلا الله، فإنها دالة على الإيمان بالله المتضمن للكفر بالطاغوت وعبادة الله وحده لا شريك له. وقد يجمع بينهما كما في حديث طارق[1]. فيستفاد معنىً زائد وحكم آخر، سواء كانت الجملة الثانية مؤكدة أو مؤسسة. وأيضاً فإن دلالة الألفاظ والأسماء تختلف في حال اقترانها وانفرادها، ومعلوم أن الجملة المعطوفة أفادت فائدة أخرى وحصل بها لم يحصل بالجملة الأولى، على القول بأنها مؤسسة، وكذا القول بأنها مؤكدة. فإن النفي في الجملة الأولى[2] يتضمن الكفر بما عبد من دون الله على وجه العموم المستفاد من النفي، وفي الجملة الأخرى خصت أحد المعاني المستفادة من الجملة الأولى، تنبيهاً على أنه أجل معانيها وأهمها. وهذا مشهور في كلام الله رسوله وكلام العرب))[3].

وقال مبيناً وجه الاستدلال بالأحاديث المتقدِّمة على اشتراط الكفر بالطاغوت لصحة الشهادة: ((وقد قدمنا أن شهادة الإخلاص دالة على الكفر بالطاغوت في حال إفرادها، وكذا في حال اقترانها بغيرها.

فهذه الأحاديث التي ساقها المعترض كلها بحمد الله، دالة على ما قرره شيخنا ونص عليه في حديث طارق شاهدة له مقررة لمعناه، كحديث عياض، وحديث أبي هريرة، وكذلك حديث أنس. كل هذا يدل على أن الكفر بالطاغوت لا بد منه في عصمة المال والدم))[4].

---

(1) يعني المتقدم، وهو قوله ﷺ: «من قال لا إله إلا الله وكفر بما يعبد من دون الله... » الحديث.

(2) يعني قول لا إله إلا الله.

(3) مصباح الظلام (ص: 163).

(4) نفس المصدر (ص: 165).

قلت: ومما يوضح ذلك أن المشركين لما قال لهم النبي ﷺ: «قولوا لا إله إلا الله تفلحوا»[1] فهموا أنها تدل على الكفر بالطاغوت والبراءة من عباده غير الله، ولذا قالوا . كما حكى الله عنهم . ﴿ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈ ﮉ﴾ [ص: 5].

يقول الشيخ محمد بن عبد الوهاب . رحمه الله .: ((والكفار يعلمون أن مراد النبي ﷺ بهذه الكلمة هو إفراد الله بالتعلق، والكفر بما يعبد من دونه والبراءة منه؛ فإنه لما قال لهم: « قولوا لا إله إلا الله» قالوا: ﴿ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈ ﮉ﴾ [ص: 5]))[2].

وكذا لما عرض النبي ﷺ قول لا إله إلا الله على عمِّه أبي طالب قالوا: أترغب عن ملة عبد المطلب[3]. وملة عبد المطلب هي الشرك، والذي منه الإيمان بالطاغوت فدل على أن لا إله إلا الله متضمنة للكفر بالطاغوت دالة عليه بمقتضى الشرع وكلام العرب.

القسم الثالث: الأدلة التي فيها اشتراط السلامة والخلوص من الشرك لصحة التوحيد ودخول الجنة:

والفرق بين هذه الأدلة والتي قبلها أن الأدلةَ قبلها دالة على وجوب الكفر بالطاغوت إما مطابقة أو تضمناً، وهذه إنما تدل عليه بطريق اللزوم؛ إذ يلزم من النهي عن الشرك الكفر بالطاغوت.

ومن هذه الأدلة: قوله ﷺ . كما رواه عنه ابن مسعود ﷺ .: «من مات وهو يدعو من دون الله ندًّاً دخل النار».

قال ابن مسعود ﷺ: وقلت أنا: من مات وهو لا يدعو لله نداً دخل الجنة[4].

قال الشيخ عبد الرحمن بن حسن . رحمه الله .: ((وهذا الحديث فيه التحذير من الشرك أيضاً، والتخويف منه. والند المثل والشبيه، فمن دعا ميتاً أو غائباً، وأقبل إليه بوجهه وقلبه، رغبة إليه ورهبة منه، سواء سأله أم لم يسأله؛ فهذا هو الشرك الذي لا يغفره الله))[1].

---

(1) مضى تخريجه.

(2) مؤلفات الشيخ الإمام محمد بن عبد الوهاب، القسم الأول: العقيدة والآداب (ص: 157 . 158).

(3) مضى تخريجه.

(4) أخرجه البخاري في كتاب التفسير باب قوله تعالى: ﴿ﭻ ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ﴾ (جـ180/5) ح (4497).

ومن الأدلة أيضاً: ما جاء في حديث جابر ﷺ: أتى النبي ﷺ رجل فقال: يا رسول الله ما الموجبتان؟ فقال: «من مات لا يشرك بالله شيئاً دخل الجنة ومن مات يشرك بالله شيئاً دخل النار»[2].

ووجه الاستشهاد به واضح على اشتراط الكفر بالطاغوت لصحة الشهادة، وهو: أن النبي ﷺ اشترط لدخول الجنة الخلوص والسَّلامة من الشرك، وذلك لا يكون إلا باجتناب الطواغيت والبراءة منها، لأن النهي عن الشرك يستلزم الكفر بالطاغوت كما تقدم؛ وذلك وجه الشرطية. والله تعالى أعلم.

(1) قرة عيون الموحدين (ص: 47).

(2) أخرجه مسلم في كتاب الإيمان (94/1).

المبحث الخامس: أقوال أهل العلم في اعتبار الكفر بالطاغوت شرطاً في شهادة أن لا إله إلا الله.

تضمنت أقوال أهل العلم وتقريراتهم ما تضمنته نصوص الكتاب والسنة من اعتبار الكفر بالطاغوت قيداً لا بد منه لصحة الشهادة ونفعِ قولها.

ومن أقوالهم في ذلك:

1 ـ ما أثر عن عمر بن الخطاب ﵁ أنه إذا استلم الحجر الأسود كان يقول : آمنت بالله وكفرت بالطاغوت[1].

وفي بعض الروايات أنه كان يقول ـ إذا كبر لاستلام الحجر ـ: بسم الله والله أكبر على ما هدانا الله، لا إله إلا الله وحده لا شريك له، آمنت بالله، وكفرت بالطاغوت، وبلات والعزَّى، وما يدعى من دون الله؛ ﴿ ٱ ٻ ٻ ٻ ٻپ پ پ پ ﴾ [الأعراف: 196]))[2].

وأُثِر أن هذا القول كان علي بن الحسين ـ رحمه الله ـ يعلمه لأبنائه[3].

قلت: ووجه الشرطية منه قرينة الحال؛ فإن الإيمان بالله والإيمان بالطاغوت يتنافيان، فإذا قُرِن بين الإيمان بالله والكفر بالطاغوت في الذكر فُهِم أن المراد تحقيق الإيمان بالكفر بالطاغوت.

ونظير هذا القول ما جاء عن خالد بن الوليد ﵁ في شأن العزى لما أرسله النبي ﷺ لتحطيمها:

يا عزَّى كفرانك لا سبحانك   إني رأيت الله قد أهانك))[4].

فقرينة الحال يُستَدل بها على مراد المتكلم وقصده. والله تعالى أعلم.

2 ـ وجاء عن أبي الدرداء[5] أنه عاد مريضاً من جيرته فوجده في

(1) مصنف ابن أبي شيبة (441/3، و81/6).

(2) أخرجه الأزرقي في أخبار مكة (339/1 ـ 340) باب: ما يقال عند استلام الركن الأسود.

(3) مصنف ابن أبي شيبة (306/1).

(4) مضى تخريجه.

(5) هو: عويمر بن زيد بن قيس الأنصاري أبو الدرداء، مختلف في اسم أبيه، وأما هو فمشهور بكنيته. وقيل: اسمه عامر وعويمر لقب صحابي جليل أول مشاهده أحد، وكان عابداً مات في أواخر خلافة عثمان، وقيل: عاش =

السَّيوق[1] وهو يغرغر، لا يفقهون ما يريد. فسألهم: يريد أن ينطق؟ قالوا: نعم، يريد أن يقول: آمنت بالله، وكفرت بالطاغوت.

قال أبو الدرداء: وما علمكم بذلك؟ قالوا: لم يزل يرددها حتى انكسر لسانه، فنحن نعلم أنه إنما يريد أن ينطق بها.

فقال أبو الدرداء: أفلح صاحبكم إن الله يقول: ﴿□ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □﴾ [البقرة: 256]))[2].

وعن مكحول[3] حين أوصى قال: ((تشهد هذا ـ فاشهد به ـ تشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له وأن محمداً عبده ورسوله ويؤمن بالله ويكفر بالطاغوت على ذلك يحيى إن شاء الله ويموت ويبعث... ثم قال: هذه وصية أبي الدرداء))[4].

3 ـ وأُثِر عن عروة بن الزبير[5] أنه كان يقول ـ إذا أصبح وإذا أمسى ـ: ((آمنت بالله العظيم، واعتصمت به، وكفرت بالطاغوت، واستمسكت بالعروة الوثقى التي لا انفصام لها والله هو السميع العليم))[6].

ووجه الشرطية ظاهر من الأثرين المتقدمَيْن إذ مقصود أبي الدرداء ﷺ وعروة ـ رحمه الله ـ تحقيق الإيمان بالكفر بالطاغوت بدليل استدلاهما بآية البقرة التي هي من أظهر الأدلة في شرطية الكفر بالطاغوت. وبالأثرين أيضاً يتبين مراد عمر ﷺ من قوله: ((آمنت بالله وكفرت بالطاغوت)) وهو أنه يريد تحقق الإيمان بالكفر بالطاغوت.

= بعد ذلك، وحديثه عند أصحاب الكتب الستة. [تقريب التهذيب (759]، وانظر: التاريخ الكبير (76/6)، والجرح والتعديل (26/7).

(1) السوق هنا بمعنى الشروع في النزع. قال في القاموس (360/3): وساق المريض سوقاً وسياقاً شرع في نزع الروح.

(2) أخرجه ابن جرير في التفسير (559/4).

(3) هو: مكحول الشامي، أبو عبد الله الدمشقي، ثقة فقيه، كثير الإرسال، مات سنة بضع عشرة ومائة. [تقريب التهذيب (ص: 969)]، وانظر: الجرح والتعديل (407/8).

(4) سنن الدارمي (2032/4 ـ 2033) رقم (3228) طبعة: دار المغني، الرياض.

(5) هو: عروة بن الزبير بن العوام بن خويلد الأسدي، أبو عبد الله المدني، ثقة فقيه، أحد فقهاء المدينة السبعة، سمع أباه وعائشة، وعبد الله بن عمر روى عنه الزهري وابنه هشام، توفي قبل المائة سنة (94) هـ على الصحيح. انظر: التاريخ الكبير (31/7)، وتقريب التهذيب (ص: 674).

(6) أخرجه ابن عساكر في تاريخ دمشق (269/40).

4 ـ وقال ابن عطية[1]: ((وقدَّم تعالى ذكر الكفر بالطاغوت على الإيمان بالله ليظهر الاهتمام بوجوب الكفر بالطاغوت))[2].

5 ـ وقال أبو حيان[3] ـ بعد أن ساق كلام ابن عطية مبيّناً وجه التقديم ـ: ((وناسب ذلك أيضاً ـ يعني تقديم الكفر بالطاغوت على الإيمان ـ اتصاله بلفظ الغي، ولأن الكفر بالطاغوت متقدم على الإيمان بالله، لأن الكفر بها هو رفضها ورفض عبادتها. ولم يكتف بالجملة الأولى، لأنها لا تستلزم الجملة الثانية؛ إذ قد يرفض عبادتها ولا يؤمن بالله لكن الإيمان بالله يستلزم الكفر بالطاغوت، ولكنه نبه بذكر الكفر بالطاغوت على الانسلاخ بالكلية مما كان مشتبهاً به سابقاً له قبل الإيمان لأن في النصية عليه مزيد تأكيد على تركه))[4].

6 ـ وقال الحليمي: ((ولو قال الوثني: لا إله إلا الله، وكان يزعم أن الصنم يقربه إلى الله؛ لم يكن مؤمناً حتى يتبرأ من عبادة الصنم))[5].

7 ـ وقال ابن القيم ـ رحمه الله ـ: ((فإنه لا ولاء إلا لله، ولا ولاء إلا بالبراءة من كل معبود سواه. قال تعالى: ﴿ڭ ۀ ۀ ہ ہ ۂ ۂ ھ ھ ھ ھ ے ے ۓ ۓ ﮪ ﮪ ﮫ ﮫ ۇ ۇ ۆ ۆ ۈ ۈ ۋ ۋ ۅ ۅ ۉ ۉ ې﴾ [الممتحنة: 4]. وقال تعالى: ﴿ڇ ڍ ڍ ڌ ڌ ڎ ڎ ڈ ڈ ژ ژ ڑ ڑ ک ک گ گ گ گ ﮖ ﮖ ﮗ﴾ [الزخرف: 26 ـ 28] أي: جعل هذه الموالاة

(1) هو: الإمام المفسر، عبد الحق بن غالب بن عبد الملك بن غالب بن تمام بن عطية، الإمام الكبير، قدوة المفسرين، أبو محمد الغرناطي القاضي، حدث عن أبيه الحافظ الحجة أبي بكر وعن أبي علي الغساني ومحمد بن الفرج. وكان فقيهاً عارفاً بالأحكام والحديث، بصيراً بلسان العرب واسع المعرفة، توفي سنة ست وأربعين وخمسمائة. انظر: طبقات المفسرين للداوودي (ص: 175 ـ 176).

(2) المحرر الوجيز (2/2032 ـ 2033) رقم (3228).

(3) هو: الشيخ المفسِّر، اللغوي المتبحِّر، محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان، أبو حيان الغرناطي، سمع الكثير بغرناطة من الأستاذ أبي جعفر بن الزبير وأبي جعفر بن بشير وغيرهم، وكان إماماً منتفعاً به، بصيراً باللغة والتفسير، اتفق أهل عصره على تقديمه وإمامته. توفي سنة خمس وأربعين وسبعمائة. انظر: طبقات المفسرين للداوودي (ص: 278 ـ 279).

(4) البحر المحيط (2/292 ـ 293).

(5) نقلاً عن فتح الباري (13/359).

لله والبراءة من كل معبود سواه كلمةً باقيةً في عقبه يتوارثها الأنبياء وأتباعهم بعضهم عن بعض، وهي كلمة: لا إله إلا الله، وهي التي ورَّثَها إمام الحنفاء لأتباعه إلى يوم القيامة))[1]. وقال أبو السعود[2]: ((وتقديم الكفر بالطاغوت على الإيمان به تعالى لتوقفه عليه؛ فإن التخلية متقدمة على التحلية))[3].

8 ـ وقال شيخ الإسلام محمد بن عبد الوهاب ـ رحمه الله ـ: ((واعلم: أن الإنسان ما يصير مؤمناً بالله إلا بالكفر بالطاغوت))[4].

وقال أيضاً: ((المسألة الكبيرة أن عبادة الله لا تحصل إلا بالكفر بالطاغوت))[5].

9 ـ وقال الشيخ سليمان بن عبد الله آل الشيخ ـ تعليقاً على بعض أدلة اشتراط الكفر بالطاغوت لصحة الشهادة ـ: ((وفيهن دليل على أن التوحيد أول واجب على المكلف وهو الكفر بالطاغوت والإيمان بالله المستلزم لعبادته وحده لا شريك له))[6].

وقال أيضاً: ((فهذا هو معنى لا إله إلا الله وهو عبادة الله وترك عبادة ما سواه وهو الكفر بالطاغوت وإيمان بالله))[7].

وقال في تفسير قوله تعالى: ﴿ڌ ڌ ڎ ڎ ڈ﴾ [النساء: 60] ((أي بالطاغوت، وهو دليل على أن التحاكم إلى الطاغوت مناف للإيمان مضاد له؛ فلا يصح الإيمان إلا بالكفر به وترك التحاكم إليه فمن لم يكفر بالطاغوت لم يؤمن بالله))[8].

10 ـ وقال العلامة عبد الرحمن بن حسن ـ رحمه الله ـ: ((... الكفر بالطاغوت ركن التوحيد كما في آية البقرة. فإذا لم يحصل هذا الركن لم يكن موحداً))[9].

---

(1) الجواب الكافي (331 ـ 332).

(2) تقدمت ترجمته.

(3) تفسير أبي السعود (250/1).

(4) الدرر السنية (163/1).

(5) كتاب التوحيد مع شرحه فتح المجيد (ص: 51).

(6) تيسير العزيز الحميد (ص: 44).

(7) نفس المصدر (ص: 54).

(8) نفس المصدر (494).

(9) فتح المجيد (567).

وقال أيضاً: ((وأما قوله ﷺ في الحديث الصحيح: «وكفر بما يعبد من دون الله»[1] فهذا شرط عظيم، لا يصح قول: لا إله إلا الله إلا بوجوده، وإن لم يوجد لم يكن من قال لا إله إلا الله معصوم الدم والمال، لأن هذا هو معنى لا إله إلا الله فلم ينفعه القول بدون الإتيان بالمعنى، الذي دلت عليه من ترك الشرك، والبراءة منه، وممن فعله، فإذا أنكر عبادة كل ما يعبد من دون الله وتبرأ منه وعادى من فعل ذلك: صار مسلماً معصوم الدم والمال، وهذا معنى قول الله تعالى: ﴿□ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □﴾ [البقرة: 256]))[2].

وذكر أيضاً: ((أن الأعمال لا تصح إلا بالبراءة من عبادة كل ما يُعبد من دون الله))[3]. وأيضاً لما عدَّ شروط شهادة أن لا إله إلا الله ذكر منها: والكفر بما يعبد من دون الله كما في قرة عيون الموحدين[4].

وقال الشيخ عبد اللطيف بن عبد الرحمن بن حسن . رحمه الله .: ((وأعظم حق الإسلام وأصله الأصيل هو: عبادة الله وحده، والكفر بما يعبد من دونه، وهذا هو الذي دلت عليه كلمة الإخلاص))[5].

وقال أيضاً: ((شهادة أن لا إله إلا الله دلت على الكفر بما عبد من دون الله تضمناً لا التزاماً، ولم يقل أحد من المسلمين والعرب: إنها دلت على ذلك التزاماً إلا على قول طائفة ضالة من المتكلمين يزعمون أن معناها: لا قادر على الاختراع إلا الله، وأما كون شهادة أن لا إله إلا الله هي المنجية من الخلود في النار فنعم، ولكن لا بد من العلم واليقين، وحصول ما دلت عليه من النفي والإثبات، وهذا لنا لا علينا، وهو يشهد لهذا الحديث الذي فيه زيادة: «وكفر بما يعبد من دون الله»[6]))[7].

---

(1) مضى تخريجه.
(2) الدرر السنية (243/2).
(3) قرة عيون الموحدين (ص: 11).
(4) (ص: 53).
(5) الدرر السنية (275/12).
(6) مضى تخريجه.
(7) مصباح الظلام (165).

11 ـ وقال العلامة المحدث إسحاق بن عبد الرحمن بن حسن آل الشيخ ـ رحمه الله ـ في نظمٍ له في العقيدة:

وحقــق التوحيــد إخلاصــاً ولا ... تبـغ عـن الـدين القـويم معـدلاً
لأن فيــه وقــع الخصــام ... وشــرع الجهــاد والإمــام
يقــول جــل {ولقــد بعثنــا} ... فــافهم خطابــاً عنــا مــا اسـتثنى
أن اعبــدوا اللــه اتركــوا الطاغوتــا ... مــا صــح إخــلاص وهــذا يــوتى
قــد عــدَّه أهــل البيــان شــرطاً ... لصــحةٍ فاســلك طريقــاً وســطاً
معنــاه أن تحققــوا العبــادة ... وتخلصــوا النيــات والإرادة

إلى أن قال ـ رحمه الله ـ:

والكفــر بالطــاغوت فــرض لازم ... فــي العـروة الـوثقى فـأين العـالم
فــي آيـة الكرسـي[1] والنحـل[2] الـذي ... يكفـي ويشـفى فاشرب الصافي العـذب
فكــل مــا جــاوز المشــروعا ... فإنــه الطــاغوت قــل ممنوعــاً
عبــادة أو طاعــة أو حبــاً ... سـم المطـاع فـي الضـلالة ربـاً[3]

12 ـ وقال بعض أهل العلم ناظماً لهذا الشرط أيضاً:

وزيـد ثامنهـا[4] الكفـران منـك بمـا ... سوى الإلـه مـن الأنـداد قـد أُلِهَـا[5]

13 ـ وقال العلامة عبد الله أبا بطين ـ رحمه الله ـ: ((ومن المعلوم أنه لا يصح إسلام إنسان حتى يكفر بالطاغوت، وهو كل ما عبد من دون الله))[6].

وقال العلامة أحمد بن إبراهيم النجدي [1] ـ رحمه الله ـ: ((وقد علمنا أن الله سبحانه تعالى قد شرط في صحة الإيمان به الكفر بالطاغوت لقوله ﴿□ □ □ □ □ □ □

---

(1) إشارة إلى قوله تعالى: ﴿□ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □﴾ [البقرة: 256].

(2) إشارة إلى قوله تعالى: ﴿ﭺ ﭻ ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄﮅ﴾ [النحل: 36].

(3) كفاية الإنسان من القصائد الغر الحسان (ص: 114، 126).

(4) يعني شروط شهادة أن لا إله إلا الله.

(5) الشهادتان معناهما وما يستلزمه كل منهما (ص: 104).

(6) الدرر السنية (417/10).

□ □ □ ﴾ [البقرة: 256] فصار الكفر بالطاغوت شرطاً في صحة الإيمان بالله واجباً لا يمكن وجود الإيمان إلا بوجوده))[2].

14 ـ وقال الشيخ محمد الأمين الشنقيطي: ((وأشار إلى أنه لا يؤمن أحد حتى يكفر بالطاغوت بقوله: ﴿□ □ □ □ □ □ □ □ □ □﴾ [البقرة: 256]، ومفهوم الشرط أن من لم يكفر بالطاغوت لم يستمسك بالعروة الوثقى، وهو كذلك ومن لم يستمسك بالعروة الوثقى، فهو بمعزل عن الإيمان، لأن الإيمان بالله هو العروة الوثقى والإيمان بالطاغوت يستحيل اجتماعه مع الإيمان بالله، لأن الكفر بالطاغوت شرط في الإيمان بالله أو ركن منه كما هو صريح قوله: ﴿□ □ □﴾ الآية))[3].

وقال أيضاً: ((واعلم أن كل ما عبد من دون الله فهو طاغوت ولا تنفع عبادة الله إلا بشرط اجتناب عبادة ما سواه))[4].

15 ـ وقال الشيخ صالح الفوزان ـ حفظه الله ـ: ((فالإيمان بالله لا يصح إلا بعد الكفر بالطاغوت، فالكفر بالطاغوت ركن الإيمان؛ فلا يصح أن تجمع بين الإيمان بالله والإيمان بالطاغوت، لأن هذا جمع بين نقيضين)) [5]. انتهى.

هذه بعض النقول من كلام أهل العلم في اشتراط الكفر بالطاغوت لصحة شهادة أن لا إله إلا الله وبها يتبيَّن تأصُّل هذا الشرط ورسوخه في كلام أهل العلم مما يدل على أهميته وعظيم مكانته، ولذا كان عدُّه في الشروط وإبراز أنه منها أمراً مناسباً خلافاً لمن أغفله مكتفياً باستلزام بعض الشروط له[6]؛ ولأجل ذلك بنيت الرسالة على اعتباره شرطاً. والله تعالى أعلم.

---

(1) هو: أحمد بن إبراهيم بن عيسى، من علماء نجد، له شرح على النونية، ورد على النبهاني، كانت ولادته عام (1253) هـ، ووفاته عام (1329). انظر: لترجمته علماء نجد خلال ثمانية قرون (155/1 ـ 162).

(2) شرح قصيدة ابن القيم النونية (157/1).

(3) أضواء البيان (293/1).

(4) نفس المصدر (374/3).

(5) إعانة المستفيد (169/2).

(6) سيأتي بيان وجه هذا التلازم في المبحث الآتي.

المبحث السادس: علاقة شرط الكفر بالطاغوت بشرطي المحبة والإخلاص.

تقدم بيان أن جميع الشروط لكلمة التوحيد متلازمة بعضها آخذ بحجز بعض، إذا تمَّ واحد منها وكمل عُلِم أن جميعها قد كَمُلت، وإذا انتفى واحد منها بالكلية عُلِمَ أن جميعها انتفت، وإذا نقص واحد منها فلنقصٍ في بقيتها[1] إلا أن هذا التلازم والترابط يكون ظاهراً أكثر في بعض الشروط دون البعض.

ومن الشروط التي يظهر بينها هذا التلازم أكثر شرط الإخلاص والكفر بالطاغوت، وشرط الكفر بالطاغوت والمحبة.

وسبب تعلق هذا الشرط بالمحبة والإخلاص فلما بين المحبة والإخلاص أيضاً من التلازم إذ يلزم من المحبة الإخلاص، وتوضيح ذلك: أن من أحب شيئاً أخلص له الطاعة. فإن كانت المحبة محبة عبادة أخلص له الطاعة والعبادة.

وفي هذا المبحث سنتطرَّق إلى بيان الملازمة بين شرط الكفر بالطاغوت وشرط الإخلاص والمحبة.

فنقول:

إن شرط الكفر بالطاغوت على الرغم من استقلاليته إلا أن له تعلُّقاً كبيراً بشرطي الإخلاص والمحبة. فأما تعلُّقه بشرط الإخلاص: فلأن الكفر بالطاغوت يستلزم ـ كما تقدَّم ـ البراءة من الشرك بترك العبادة لغير الله وبغضها، وذلك من لوازم إخلاص العبادة لله وحده.

وأما تعلُّقه بشرط المحبة فلأنه ـ أي الكفر بالطاغوت ـ يستلزم مجانبة المشركين وعداوتهَم، وذلك من لوازم المحبة؛ إذ المحبة الصادقة لكلمة التوحيد تقتضي بغض المشركين ومجانبتَهم.

وهذا يقودنا إلى معرفة الفرق بين هذا الشرط وشرطي المحبة والإخلاص.

أولاً: الفرق بين شرط الإخلاص والكفر بالطاغوت.

شرط الكفر بالطاغوت يشترك مع شرط الإخلاص في أن كلاًّ منهما متضمن لإخلاص العبادة لله تعالى بترك الشرك في العبادة رأساً، ويزيد على شرط الإخلاص بأنه مستلزم لبغض المشركين وعداوتهم، الذي هو جانب البراءة من المشركين. وتوضيحه: أن

---

(1) انظر: (ص: 169 ـ 170).

الشخص قد لا يفعل الشرك، ويخلص لله العبادة إلا أنه يقصِّر في جانب البراءة من المشركين فيتحقق فيه معنى الإخلاص ولا يتحقق فيه تمام معنى الكفر بالطاغوت.

يقول الشيخ محمد بن عبد الوهاب ـ رحمه الله ـ: ((ولما نهى نوح بنيه عن الشرك، أمرهم بلا إله إلا الله، فليس هذا تكراراً. بل هذان أصلان مستقلان كبيران، وإن كانا متلازميْن، فالنهي عن الشرك يستلزم الكفر بالطاغوت، ولا إله إلا الله الإيمان بالله، وهذا وإن كان متلازماً، فنوضح لكم الواقع، وهو: أن كثيراً من الناس يقول: لا أعبد إلا الله، وأنا أشهد بكذا، وأقر بكذا، ويكثر الكلام؛ فإذا قيل له: ما تقول في فلان وفلان، إذا عُبدا أو عَبدا من دون الله؟ قال: ما عليَّ من الناس، الله أعلم بحالهم، ويظن بباطنه أن ذلك لا يجب عليه. فمن أحسن الاقتران: أن الله قرن بين الإيمان به والكفر بالطاغوت، فبدأ بالكفر به على الإيمان بالله، وقرن الأنبياء بين الأمر بالتوحيد والنهي عن الشرك...))[1].

ومن جهة أخرى فإن شرط الإخلاص يزيد على شرط الكفر بالطاغوت في كونه متضمِّناً لتجريد أصل النية وتمحضها لله تعالى.

ومن هنا يمكن القول بأن شرط الإخلاص والكفر بالطاغوت يتفقان من جهة ويفترقان من جهة أخرى، فهما متفقان في أن كلاًّ منهما متضمِّن لإخلاص العبادة لله تعالى بترك الشرك في العبادة، ومفترقان في كون كلٍّ منهما يشمل معنىً لا يدل عليه الآخر؛ فبينهما تلازم وجهي ليس من كل الوجوه.

ثانياً: الفرق بين شرط المحبة والكفر بالطاغوت.

أن شرط الكفر بالطاغوت أعم من شرط المحبة[2]، وذلك لأن شرط الكفر بالطاغوت يستلزم البراءة من الشرك والمشركين، وذلك هو تمام الولاء والمحبة لهذه الكلمة، بخلاف المحبة فهي تستلزم البراءة من المشركين، ولا يلزم منها البراءة من الشرك بدليل أن المشركين وعُبَّاد الصليب يحبون الله ﷻ كما قال تعالى: ﴿ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆﮇ ﮈ ﮉ ﮊ ﮋ ﮌﮍ﴾ [البقرة: 165]؛ فلم يعِب عليهم أنهم لا يحبونه ـ سبحانه وتعالى ـ، وإنما عاب عليهم الشركَ في هذه المحبة.

(1) الدرر السنية (102/10).

(2) هذا باعتبار نفسه. أما باعتبار أهله فهو أخص من المحبة؛ فكل كافر بالطاغوت محقق لشرط المحبة وقد لا يلزم العكس.

وبهذا يظهر مدى التلازم والترابط بين شرط المحبة والكفر بالطاغوت وبين شرط الكفر بالطاغوت وشرط الإخلاص، وأن الفرق إنما هو في معنى دون آخر. وهذا إنما يدل على أهمية الكفر بالطاغوت ولزوميته لصحة الشهادة؛ إذ هو متضمِّن لمعانٍ قد دلت عليها شروط أخرى لا تصح الشهادة إلا بها.

فخلاصة ما سبق أن شرط الكفر بالطاغوت معنىً يلتئم من هذين الشرطين وبهما تحققه، والله تعالى أعلم.

المبحث السابع: ما ينافي شرط الكفر بالطاغوت. وفيه مطلبان.

المطلب الأول: الإيمان بالطاغوت.

الإيمان بالطاغوت مما ينافي ويناقض شرط الكفر بالطاغوت. ووجهه: أن الإيمان بالشيء ضدّ الكفر به، فالإيمان بالطاغوت ضدّ الكفر به.

والإيمان بالطاغوت على وجوهٍ:

1 ـ التوجه له بالعبادة.

التوجه بالعبادة للطاغوت مما ينافي الكفر به، لأن الكفر به ـ كما تقدم ـ يستلزم تركَ عبادته بخلع الأنداد والآلهة التي تدعى من دون الله من القلب، وتركَ الشرك بها رأساً وبغضَه وعداوتَه.

ووجه كون التوجه للطاغوت بالعبادة إيماناً به أن العبادة تستلزم التصديق بالمعبود والثقة به، لأن العبادة مأخوذة من معنى الخضوع والتذلل الإيمانيْين المتضمنيْن للتصديق والإقرار[1]، وذلك هو حدّ الإيمان في اللغة كما تقدم[2].

والتوجه للطاغوت بالعبادة عام يشمل: كل عبادة لغير الله تعالى، فكل عبادة لغير الله فهي من الطغيان والتعدّي.

يقول السَّعدي ـ رحمه الله ـ: في تفسير الإيمان بالجبت والطاغوت: «وهو الإيمان بكل عبادة لغير الله، أو حكم بغير شرع الله؛ فدخل في ذلك السحر والكهانة وعبادة غير الله وطاعة الشيطان كل هذا من الجبت والطاغوت»[1].

---

(1) يقول شيخ الإسلام ـ رحمه الله ـ: (لا يكون مؤمناً حتى يصدق تصديقاً يقتضي الخضوع والانقياد فحيث لم يقتضه لم يكن ذلك التصديق إيماناً). [الصارم المسلول (972/3)].

(2) انظر: (ص: 345).

قلت: ومما يدخل تحت التوجه للطاغوت بالعبادة التقرُّب إلى الجن وطلب الحوائج منهم.

يقول شيخ الإسلام ـ رحمه الله ـ: ((ومن الناس من يتقرب إلى الجن بالعدس فيطبخون عدساً ويضعونه في المراحيض أو يرسلونه ويطلبون من الشياطين بعض ما يطلب منهم كما يفعلون مثل ذلك في الحمام وغير ذلك. وهذا من الإيمان بالجبت والطاغوت))[2].

ووجه ذلك:

أن التقرُّب إلى الجن داخل في عبادتها كما تفعله السحرة والكهنة حيث يتقربون إليهم؛ إما بالسجود أو بالذبح أو بطاعتهم في ترك بعض الواجبات أو فعل بعض المحرمات حتى تقوم بخدمتهم ومطلوبهم[3].

وأيضاً: فمن المعلوم أن فسقة الجن طواغيت، لأنها من وصف الشيطان الذي هو رأس الطواغيت وأساسها كما تقدم.

فالحاصل أن التقرُّب إلى الجن وسؤالهم بعض الحاجات هو من عبادة الطاغوت المنافية لأصل الكفر به. والله تعالى أعلم.

ومما يدخل تحت التوجه للطاغوت بالعبادة أيضاً عبادة الأولياء والصالحين بالتقرب إليهم بالنذر والذبح، وطلب الحوائج منهم وسؤالهم تفريج الكربات وإزالة النكبات كما يفعله كثير من الجهال عند عتبات المشايخ وضرائح الأموات[4]. وهذا أمر قد عمَّت به البلوى في أغلب البلدان، وحَصْرُ من بُلِيَ به مما لا يُدان.

يقول بعض أهل العلم مصوِّراً لهذه الحال: ((وهذا شيء لا يختص به الواحد والاثنان، ولا البلدة والبلدتان، ولا القطر والقطران، بل عمَّ أمر المشاهد وعقائد الأموات

---

(1) تيسير الكريم المنان (ص: 182).

(2) نفس المصدر (23/27).

(3) انظر: القول السديد (ص: 181 ـ 182، 186).

(4) انظر: قرة عيون الموحدين (ص: 16).

حتى آل الأمر إلى أنه جُنِي الشرك غضاً طرياً، ويبلغنا من ذلك الكثير، الذي لا تحويه السطور، سوى ما سمعناه وشاهدناه))[1].

ثم ذكر ـ رحمه الله ـ صوراً من هذا الشرك وألواناً من هذا الكفر، فقال ـ رحمه الله ـ: ((حتى إنا وجدنا في أفعالهم لدى هذه المشاهد صنيع الجاهلية عند بيوت الأوثان، وزيادة غلوٍّ على من ضادَّ الله ورسوله باتخاذ إلهٍ ثان. فإنا سمعنا الله يقول ـ في كتابه إذ سجل على أولئك الأقوام ـ ﴿ ٱ ٻ ٻ ٻ ٻ ٻ پ پ پ پ ﴾ [الإسراء: 67] أي هو تعالى ذو الجلال والإكرام، وشاهدنا أرباب القباب إذا الطمَّت عليهم أمواج البحر العباب سمعت ذكر الزيلعي والحداد، وكل يدعو شيخه عند ذلك الاضطراب؛ إذ لكلٍ طريقة لا ينتحي سواها في الهتف والانتساب. ولكلٍّ من الجيلاني، وابن علوان، والعيدروس، والحداد وغيرهم من أشياخ هذه الطوائف: طائفة من العُبَّاد، ويذكرون الله في جملة من ذكرنا، كما سمعناهم أيضاً، كأنه واحد من تلك الأعداد))[2].

فانظر كيف جعل ـ رحمه الله ـ شرك المشركين اليوم أعظم من شرك الأولين. وهذا أمر قد شاركه فيه غيره من أهل العلم، فهذا شيخ الإسلام محمد بن عبد الوهاب يصرّح بذلك فيقول: ((فاعلم أن شرك الأولين أخف من شرك أهل وقتنا بأمرين، أحدهما: أن الأولين لا يشركون ولا يدعون الملائكة أو الأولياء أو الأوثان إلا في الرخاء، وأما في الشدة فيخلصون لله الدعاء كما قال تعالى: ﴿ ٹ ٹ ٹ ٹ ڤ ڤ ڤ ڤ ڦ ڦ ڦ ڦ ڄ ڄ ﴾ [العنكبوت: 65]، وقال تعالى: ﴿ ٱ ٻ ٻ ٻ ٻ ٻ پ پ پ پ ڀ ڀ ڀ ڀ ٺ ٺ ٺ ٺ ٿ ٿ ﴾ [الإسراء: 67]، وقوله: ﴿ ں ڻ ڻ ۀ ۀ ہ ہ ہ ہ ھ ھ ھ ھ ے ے ۓ ۓ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ﮱ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﴾ [الأنعام: 40، 41]، وقوله تعالى: ﴿ ڻ ڻ ۀ ۀ ہ ہ ہ ہ ھ ھ ھ ھ ے ے ۓ ۓ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ﮱ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﴾ [الزمر: 8]، وقوله تعالى: ﴿ ک گ گ گ گ ڳ ڳ ڳ ڳ ﴾ [لقمان: 32].

(1) معارج الألباب للنعمي (622/2).

(2) المصدر نفسه (260/1 ـ 263).

فمن فهم هذه المسألة التي وضحها الله في كتابه وهي: أن المشركين الذين قاتلهم رسول الله ﷺ يدعون الله ويدعون غيره في الرخاء، وأما في الضراء والشدة فلا يدعون إلا الله وحده لا شريك له، وينسون ساداتهم تبيَّن له الفرق بين شرك أهل زماننا وشرك الأولين، ولكن أين من يفهم قلبه هذه المسألة فهماً راسخاً؟ والله المستعان.

الأمر الثاني: أن الأولين يدعون مع الله أناساً مقرَّبين عند الله؛ إما أنبياء؛ وإما أولياء؛ وإما ملائكة؛ أو يدعون أحجاراً أو أشجاراً مطيعة لله تعالى ليست بعاصية، وأهل زماننا يدعون مع الله أناساً من أفسق الناس، والذين يدعونهم هم الذين يحكون عنهم الفجور من الزنا والسرقة، وترك الصلاة وغير ذلك. والذي يعتقد في الصالح والذي لا يعصي ـ مثل الخشب والحجر ـ أهون ممن يعتقد فيمن يشاهد فسقه وفساده، ويشهد به))[1] انتهى.

وبهذا يُعلم مدى انحراف كثير من المسلمين في جانب توحيد الألوهية الأمر الذي يتنافى والكفرَ بالطاغوت.

ولذا كان الاهتمام بتقرير توحيد الألوهية ودعوة الناس إليه من أوَّل الأوَّليَّات وأوجبِ الواجبات المتحتِّمات، فالانشغال بغيره كما تفعله بعض الجماعات انشغال بالفرع عن الأصل، وبالوسيلة عن الغاية.

متى يبلغ البنيانُ يوماً تمامه ... إذا كنت تبنيه وغيرك يهدم

فما يستقيم الأمر، والملك جائر ... وهل يستقيم الظل والعود أعوج؟

ومما يدخل تحت عبادة الطاغوت أيضاً: طاعة كلِّ مطاع في الكفر بالله أو استحلال معصية الله.

والدليل حديث عَدِي بن حاتم رضي الله عنه قال: «أتيت رسول الله ﷺ وفي عنقي صليب من ذهب. فقال: «يا عدي اطرح هذا الوثن من عنقك» قال فطرحته وانتهيت إليه، وهو يقرأ في سورة براءة فقرأ هذه الآية ﴿ۇ ۆ ۆ ۈ ۈ ۇٴ ۋ﴾ قال: قلت: يا رسول الله

(1) كشف الشبهات (ص: 77 ـ 79).

إنا لسنا نعبدهم. فقال: «أليس يحرِّمون ما أحلَّ الله فتحرمونه، ويحلون ما حرَّم الله فتحلونه» قال: قلت بلى. قال: «فتلك عبادتهم»[1].

قال الشيخ محمد بن عبد الوهاب ـ رحمه الله ـ: ((تفسيرها الذي لا إشكال فيه ـ يعني الآية ﴿ۇ ۆ ۆ ۈ ۈ ۇٴ ۋ﴾ ـ: طاعة العلماء والعبَّاد في المعصية، لا دعاؤهم إياهم))[2] انتهى.

وقد نص أهل العلم على أن المطاع في معصية الله طاغوت.

قال ابن القيم: ((الطاغوت كل ما تجاوز به العبد حدَّه من معبود، أو متبوع، أو مطاع؛ فطاغوت كل قوم من يتحاكمون إليه غير الله ورسوله، أو يعبدونه من دون الله، أو يتبعونه على غير بصيرة من الله، أو يطيعونه فيما لا يعلمون أنه طاعة لله))[3].

وقال الشيخ محمد بن عبد الوهاب: ((والطاغوت عام في كل ما عبد من دون الله، فكل ما عُبِد من دون الله ورضي بالعبادة، من معبودٍ، أو متبوعٍ، أو مطاع في غير طاعة الله ورسوله، فهو طاغوت))[4].

فإذا كان المطاع في غير طاعة الله طاغوتاً فطاعته إيمان بالطاغوت.

يقول ابن جرير الطبري ـ رحمه الله ـ في تفسير قوله تعالى: ﴿ى ي ي﴾: ((وكذلك ـ أي مما يدخل في الآية ـ حُيَيّ بن أخطب وكعب بن الأشرف، لأنهما كانا مطاعيْن في أهل ملتهما من اليهود في معصية الله والكفر به وبرسوله فكانا جبتين طاغوتين))[5].

قلت: ومن أهل العلم من أطلق أن طاعة غير النبي ﷺ في معصية الله بتحليل الحرام وتحريم الحلال شرك بالله تعالى.

---

(1) أخرجه الترمذي في كتاب التفسير من جامعه (259/5) ح (3095)، والبخاري في التاريخ (106/7)، ترجمة رقم (471)، والطبراني في الكبير (92/17) رقم (218، 219).

(2) كتاب التوحيد مع شرحه فتح المجيد (ص: 153).

(3) إعلام الموقعين (50/1).

(4) مؤلفات الشيخ محمد بن عبد الوهاب (القسم الأول، العقيدة والآداب الإسلامية، ص: 377).

(5) تفسير ابن جرير الطبري (141/7).

قال الشيخ محمد بن عبد الوهاب ـ رحمه الله ـ في كتاب التوحيد: ((باب: من أطاع العلماء والأمراء في تحريم ما أحل الله، أو تحليل ما حرَّمه الله فقد اتخذهم أرباباً من دون الله))(1).

قال بعض الشرَّاح: ((والمقصود هنا الطاعة الخاصة في تحريم الحلال أو تحليل الحرام؛ فمن أطاع مخلوقاً في ذلك غير الرسول ﷺ ـ فإنه لا ينطق عن الهوى ـ، فهو مشرك كما بينه الله تعالى في قوله: ﴿ۇ ۆ ۆ﴾ أي: علماءهم ﴿ۈ ۈ ۇ ۋ ۋ ۅ ۅ ۋ ۋ ې ې ې ېـ ىـ ئا ئا ئە ئە ئو ئو ئۇ ئۇ﴾ [التوبة: 31]. وفسَّرها النبي ﷺ بطاعتهم في تحريم الحلال وتحليل الحرام كما سيأتي في حديث عدي))(2).

وقد وجه الشيخ السعدي ـ رحمه الله ـ كلام الشيخ محمد بن عبد الوهاب في إطلاقه أن طاعة غير الله في معصية الله بتحليل الحرام وعكسه كفر بالله فقال: ((ووجه ما ذكره المصنف ظاهر، فإن الرب والإله هو الذي له الحكم القدري، والحكم الشرعي، والحكم الجزائي، وهو الذي يؤله، ويعبد وحده لا شريك له، ويطاع طاعة مطلقة، فلا يُعصى بحيث تكون الطاعات كلها تبعاً لطاعته. فإذا اتخذ العبد العلماء والأمراء على هذا الوجه، وجعل طاعتهم هي الأصل وطاعة الله ورسوله تبعاً لها، فقد اتخذهم أرباباً من دون الله، يتألهم، ويتحاكم إليهم، ويقدم حكمهم على حكم الله ورسوله، فهذا هو الكفر بعينه؛ فإن الحكم كله لله، كما أن العبادة كلها لله))(3).

قلت: ومن أهل العلم من فصَّل في حكم طاعة غير الله في معصية الله بتحليل الحرام وعكسه.

قال شيخ الإسلام ـ رحمه الله ـ:

((وهؤلاء الذين اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أرباباً حيث أطاعوهم في تحليل ما حرَّم الله وتحريم ما أحل الله يكونون على وجهين:

---

(1) كتاب التوحيد ضمن مؤلفات الشيخ محمد بن عبد الوهاب (القسم الأول، العقيدة والآداب الإسلامية، ص: 102).

(2) تيسير العزيز الحميد (ص: 482).

(3) القول السديد (ص: 224 ـ 225).

أحدهما: أن يعلموا أنهم بدلوا دين الله فيتبعونهم على التبديل، فيعتقدون تحليل ما حرَّم الله وتحريم ما أحل الله اتباعاً لرؤسائهم مع علمهم أنهم خالفوا دين الرسل فهذا كفر وقد جعله الله ورسوله شركاً، وإن لم يكونوا يصلون لهم ويسجدون لهم، فكان من اتبع غيره في خلاف الدين مع علمه أنه خلاف الدين واعتقد ما قاله ذلك دون ما قاله الله ورسوله مشركاً مثل هؤلاء.

والثاني: أن يكون اعتقادهم وإيمانهم بتحريم الحلال وتحليل الحرام ثابتاً لكنهم أطاعوهم في معصية الله كما يفعل المسلم ما يفعله من المعاصي التي يعتقد أنها معاصٍ، فهؤلاء لهم حكم أمثالهم من أهل الذنوب))[1]. انتهى.

وقال ابن عثيمين ـ رحمه الله ـ:

((اتباع العلماء أو الأمراء في تحليل ما حرَّم الله أو العكس ينقسم إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول: أن يتابعهم في ذلك راضياً بقولهم مقدماً له ساخطاً لحكم الله فهو كافر لأنه كره ما أنزل الله، وكراهة ما أنزله الله كفر لقوله تعالى: ﴿ڀ ڀ د د ئا ئا ئە ئە ئو﴾ [محمد: 9]، ولا تحبط الأعمال إلا بالكفر، فكل من كره ما أنزل الله فهو كافر.

القسم الثاني: أن يتابعهم في ذلك راضياً بحكم الله، وعالماً بأنه أمثل وأصلح للعباد والبلاد، ولكن لهوى في نفسه تابعهم في ذلك فهذا لا يكفر ولكنه فاسق.

فإن قيل: لماذا لا يكفر؟

أجيب بأنه لم يرفض حكم الله، ولكنه رضي به وخالفه لهوىً في نفسه؛ فهو كسائر أهل المعاصي.

القسم الثالث: أن يتابعهم جاهلاً يظن أن ذلك حكم الله فينقسم إلى قسمين:

القسم الأول: أن يمكنه معرفة الحق بنفسه فهو مفرِّط أو مقصِّر فهو آثم لأن الله أمر بسؤال أهل العلم عند عدم العلم.

القسم الثاني: أن يكون جاهلاً ولا يمكنه معرفة الحق بنفسه فيتابعه بفرض التقليد يظن أن هذا هو الحق، فلا شيء عليه، لأنه فعل ما أمر به وكان معذوراً بذلك، ولذلك ورد

---

(1) مجموع الفتاوى (70/7).

عن رسول الله ﷺ: «أن من أُفتي بغير علم فإنما إثمه على من أفتاه»[1]. ولو قلنا بإثمه بخطأ غيره للزم من ذلك الحرج والمشقة، ولم يثق الناس بأحدٍ لاحتمال خطأه))[2].

وهذا التفصيل الذي ذكره شيخ الإسلام ابن تيمية وابن عثيمين هو الذي يتمشى مع منهج أهل السنة والجماعة الذين لا يكفِّرون بالذنوب إلا مع الاستحلال، وعليه يتوجه قوله تعالى: ﴿گ گ گ گ ڳ ﴾ [الأنعام: 121]، وهذا ما قرره المحققون من أهل التفسير، وهو أن الطائع في تحليل الحرام وعكسه لا يكون مشركاً إلا مع اعتقاد الاستحلال؛ فلا يصح الأخذ بظاهر هذه الآية في تعميم الحكم في تكفير كل من أطاع أحداً في معصية الله تعالى.

يقول ابن العربي: ((إنما يكون المؤمن بطاعة المشرك مشركاً إذا أطاعه في الاعتقاد. فأما إذا أطاعه في الفعل وعقده سليم مستمر على التوحيد والتصديق فهو عاص فأفهموه))[3].

ويقول القرطبي: ((قوله تعالى: ﴿ گ گ﴾ أي: في تحليل الميتة إنكم لمشركون. فدلت الآية على أن من استحل شيئاً مما حرم الله تعالى صار به مشركاً))[4].

وقال القاسمي ـ رحمه الله ـ: ((وقوله تعالى: ﴿گ گ﴾؛ فإن من أكل الميتة أو ما ذبح على النصب فَسَقَ، ومع الاستحلال كفر))[5]. انتهى.

فالحاصل أن طاعة غير النبي ﷺ في معصية الله بتحليل الحرام وعكسه هي إيمان بالطاغوت، لأنها توجه له بالعبادة، وأما حكمها فهو يختلف بحسب حال المطيع، فقد تكون كفراً أكبر يناقض أصل الكفر بالطاغوت، وذلك إذا اعتقد ما قاله المطاع، أو جعل طاعته أصلاً وطاعة الله ورسوله تبعاً لها. وقد تكون معصيةً تنافي كمال الكفر بالطاغوت الواجب، وذلك إذا لم يعتقد ما قاله المطاع.

---

(1) أخرجه ابن ماجة في كتاب اتباع السنة، باب: اجتناب الرأي والقياس (20/1) ح (52)، وأحمد في المسند (321/2)، والحاكم في المستدرك (183/1)، والبيهقي في السنن (112/10).

(2) مجموع فتاوى ورسائل الشيخ ابن عثيمين (198/2).

(3) نقلاً عن أحكام القرآن للقرطبي (جـ77/7 ـ 78).

(4) تفسير القرطبي (جـ77/7).

(5) تفسير القاسمي (2484/6).

ولكن ينبغي التفريق هنا بين جاهلٍ يُمكنه معرفة الحق بنفسه، وجاهلٍ لا يُمكنه معرفة الحق بنفسه؛ فالأول لا يُعذَر، والثاني يُعذَر، كما مر في مسألة العذر بالجهل.

2 . التصديق بالطاغوت وإن لم يُعبَد.

التصديق بالطاغوت وإن لم يُعبَد مما ينافي الكفرَ به، لأن من مقتضيات الكفر بالطاغوت التكذيب به والشهادة عليه بالبطلان.

وليس المراد بالتصديق هنا التصديق بوجوده وما هو عليه من الصفات؛ فإن هذا يشترك فيه المؤمن والكافر؛ فإن الأصنام والشيطان والسحر يشترك في العلم بحالها المؤمن والكافر؛ فمن المعلوم أن من كان عالماً بأحوال الشياطين والأصنام وما يحصل بها من الفتنة لم يكن مؤمناً بها بمجرد العلم بأحوالها، ولكن المقصود التصديق بما يحصل لها من العبادة أو بما يقع منها من الخوارق والإخبار بالمغيبات[1].

ومما يدخل تحت التصديق بالطاغوت التصديق بالسحرة والكُهَّان[2] وبما يقع منهم من إخبار بالمغيبات. لكون الساحر والكاهن من أفراد الطواغيت لادعائهما العلم بالمغيبات الذي هو من خصائص الرب . جلَّ وعز .، فتصديقهما تصديق بالطاغوت، وذلك ينافى الكفرَ به.

وممن نصَّ على أن الكاهن والساحر من الطواغيت أبو العالية الرياحي[3]، وروي أيضاً عن سعيد بن جبير[4][5] والشعبي[6][7].

وجاء عن جابر بن عبد الله . رضي الله عنهما .: «كانت الطواغيت التي يتحاكمون إليها في جهينة واحد وفي أسلم واحد وفي كل حي واحد كهان ينزل عليهم الشيطان...

وقال عكرمة: الجبت بلسان الحبشة شيطان. والطاغوت الكاهن»[1].

---

(1) مجموع الفتاوى (558/7 . 559) بتصرف.

(2) الكهان جمع كاهن، والكاهن هو الذي يتعاطى الخبر بالمغيبات عن الجان ويحدِّث بما سيحدث في مستقبل الزمان ويدعي معرفة الأسرار. انظر: النهاية في غريب الحديث (214/4 . 215).

(3) تفسير مجاهد (161/1)، تفسير ابن جرير الطبري (558/4، 139/7).

(4) هو: سعيد بن جبير الأسدي مولاهم الكوفي، ثقة ثبت، فقيه من الثالثة، وروايته عن عائشة وأبي موسى ونحوهما مرسلة، قتل بين يدي الحجاج سنة خمس وتسعين ولم يكمل الخمسين. [تقريب التهذيب (374 . 375)].

(5) تفسير ابن جرير الطبري (558/4، 139/7).

(6) هو: عامر بن شراحيل الشعبي . بفتح المعجمة . أبو عمرو، ثقة مشهور، فقيه فاضل، من الثالثة. قال مكحول: ما رأيت أفقه منه. مات بعد المائة. تقريب التهذيب (ص: 475 . 476).

(7) تفسير ابن أبي حاتم (976/3). وتفسير ابن جرير الطبري (153/5) آية النساء.

وقال ابن جريج: الطواغيت كهان تنزل عليها شياطين يلقون على ألسنتهم وقلوبهم))[2]. انتهى.

ومما يدخل تحت التصديق بالطاغوت أيضاً: التصديق بصحة عبادة من يُعبَد من دون الله سواء دعا إلى عبادة نفسه أو لم يدعو إليها، رضي بعبادته أو لم يرضَ لأن عبادته في حد ذاتها طغياناً وتجاوزاً كما سبق تقريره.

والأصل في تحريم التصديق بالطاغوت قوله تعالى: ﴿ ئۇ ئۆ ئۆ ئۈ ئۈ ئې ئې ئې ى ى ي يج ﴾ [النساء: 51].

قال ابن جرير الطبري ـ رحمه الله ـ بعد أن حكى أقوال المفسرين في تفسيرها: ((والصواب من القول في تأويل قوله: ﴿ ى ي يج ﴾ أن يقال: يصدقون بمعبودين من دون الله فيعبدونهما من دون الله، ويتخذونهما إلهين، وذلك أن الجبت والطاغوت اسمان لكل معظَّم بعبادة من دون الله، أو طاعة، أو خضوع له، كائناً ما كان ذلك المعظَّم من حجرٍ، أو إنسانٍ، أو شيطانٍ، وإذ كان ذلك كذلك، وكانت الأصنام التي كانت الجاهلية تعبدها كانت معظَّمة بالعبادة من دون الله فقد كانت جُبُوتاً وطواغيت، وكذلك الشياطين التي كانت الكفار تطيعها في معصية الله، وكذلك الساحر والكاهن اللذان كان مقبولاً منهما ما قالا في أهل الشرك بالله. وكذلك حُيَيُّ بن أخطب وكعب بن الأشرف، لأنهما كانا مطاعيْن في أهل ملَّتهما من اليهود في معصية الله والكفر به وبرسوله، فكانا جبتين طاغوتين))[3].

ويقول السعدي ـ رحمه الله ـ: في تفسير الإيمان بالجبت والطاغوت: ((وهو الإيمان بكل عبادة لغير الله، أو حكم بغير شرع الله؛ فدخل في ذلك السحر والكهانة وعبادة غير الله وطاعة الشيطان؛ كل هذا من الجبت والطاغوت))[4].

فإذا ثبت أن التصديق بالكهان والسحرة والمعبودين من دون الله مما ينافي الكفر بالطاغوت، فما حكم من صدق بشيء من ذلك؟

---

(1) صحيح البخاري، كتاب التفسير (جـ213/5).

(2) تفسير ابن جرير الطبري (558/4).

(3) تفسير ابن جرير الطبري (140/7 ـ 141).

(4) تيسير الكريم المنان (ص: 182).

الجواب عن ذلك: أن من صدَّق بأفعال السحرة والكهان، أو أقرَّهم على ذلك فقد كفر وانسلخ من ملة الإسلام.

والدليل قوله ﷺ: «من أتى كاهناً أو عرَّافاً فصدقه بما يقول فقد كفر بما أنزل على محمد ﷺ»[1].

ولفظ الكاهن عام يدخل فيه كل مدعٍ لعلم الغيب فيشمل الساحر وغيره ممن يدعي المغيبات، ولذا جاء عن النبي ﷺ في حديث استراق الشياطين السمع: «فيسمعها مسترق السمع، ومسترق السمع هكذا بعضه فوق بعض». ووصف سفيان بكفه فحرفها وبدد بين أصابعه «فيسمع الكلمة فيلقيها إلى من تحته، ثم يلقيها الآخر إلى من تحته، حتى يلقيها على لسان الساحر أو الكاهن»[2] مما يدل على اشتراك الساحر والكاهن في هذه الصفة، وهي ادعاء علم المغيبات.

وفي هذا يقول حافظ حكمي ـ رحمه الله ـ: ((ثم اعلم أن الكاهن وإن كان أصله ما ذكرنا فهو عام في كل من ادعى معرفة المغيبات))[3].

فمن صدَّق من ادعى ذلك فقد جعل لله شريكاً فيما هو من خصائصه، وقد كذَّب الله ورسوله، وذلك هو وجه كفره.

يقول العلامة السَّعدي ـ رحمه الله ـ في الكهان ونحوهم ـ: ((هم كل من يدعي علم الغيب بأي طريق من الطرق. وذلك أن الله تعالى هو المنفرد بعلم الغيب، فمن ادعى مشاركة الله في شيء من ذلك بكهانة أو عرافة أو غيرها، أو صدَّق من ادَّعى ذلك، فقد جعل لله شريكاً فيما هو من خصائصه، وقد كذَّب الله ورسوله. وكثير من الكهانة المتعلقة بالشياطين لا تخلو من الشرك، والتقرب إلى الوسائط التي تستعين بها على

---

(1) أخرجه أبو داود في كتاب الطب، باب في الكاهن (15/4) ح (3904)، وأحمد في المسند (429/2)، وعبد الرزاق في المصنف (210/11)، والطبراني في الكبير (69/22)، والبزار في المسند (315/5)، وأورده الهيثمي في المجمع (118/5) وقال: رواه البزار ورجاله رجال الصحيح خلا هبيرة بن مريم وهو ثقة.

(2) صحيح البخاري، كتاب التفسير باب قوله: ﴿ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ ﭟ ﭠ ﭡ ﭢ ﭣ ﭤ ﭥ ﭦ﴾ (23) سورة سبأ (جـ33/32) ح (4800).

(3) معارج القبول (572/2).

دعوى العلوم الغيبية، فهو شرك من جهة مشاركة الله في علمه الذي اختص به، ومن جهة التقرب إلى غير الله))[1].

قلت: ولبعض أهل العلم وجه آخر في تكفيره، وهو أنه مكذِّب لقول الله تعالى: ﴿ٹ ٹ ٹ ٹ ڤ ڤ ڤ ڤ ڤ ڤ ڦ ﴾ [النمل:65][2].

وأما التصديق بمعبودات دون الله تعالى تستحق شيئاً من العبادة فهو أيضاً كفر أكبر ينافي شرط الكفر بالطاغوت.

قال تعالى: ﴿ئۇ ئۆ ئۆ ئۈ ئۈ ئې ئې ئې ئى ئى ئى ی ی □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ ٱ ٻ ٻ ٻ ٻ پ پ پ پ پ ڀ ڀ ﴾ [النساء 51 ـ 52].

يقول الشيخ محمد بن عبد الوهاب ـ رحمه الله ـ: ((ومعنى الإيمان بهما؛ إما التصديق بأنها آلهة وإشراكهما بالعبادة مع الله تعالى، وإما طاعتهما وموافقتهما على ما هما عليه من الباطل، وإما القدر المشترك بين المعنين؛ كالتعظيم مثلاً. والمتبادر المعنى الأول؛ أي: أنهم يصدقون بألوهية هذين الباطلين ويشركونهما في العبادة مع الإله الحق ويسجدون لهما))[3].

قلت: وجميع هذه الأفعال داخلة في معنى الكفر بالله، لأنها شرك به تعالى.

3 ـ الموافقة لعبدة الطاغوت ولو مع بغضه ومعرفة بطلانه.

الموافقة لعبدة الطاغوت ولو مع بغضه ومعرفة بطلانه هي مما يدخل تحت الإيمان بالطاغوت المنافي للكفر به أيضاً.

والدليل قوله تعالى: ﴿ئۇ ئۆ ئۆ ئۈ ئۈ ئې ئې ئې ئى ئى ئى ی ی □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ ﴾ [النساء: 51].

فقد روى ابن أبي حاتم في تفسيره[4] عن عكرمة في سبب نزولها: ((جاء حيي بن أخطب وكعب بن الأشرف إلى أهل مكة، فقالوا لهم: أنتم أهل الكتاب وأهل العلم،

---

(1) القول السديد (ص: 186).

(2) انظر: فقه العبادات لابن العثيمين (ص: 65).

(3) مسائل الجاهلية (ص: 89 ـ 90).

(4) (974/3) برقم (5441). وأورده ابن كثير في تفسيره (514/1) وقال: وقد روى هذا من غير وجه عن ابن عباس وجماعة من السلف.

فأخبرونا عنَّا وعن محمد. فقالوا: ما أنتم وما محمد؟ فقالوا: نحن نصل الأرحام، وننحر الكوماء[1] ونسقي الماء على اللبن، ونفك العُناة، ونسقي الحجيج، ومحمد صنبور[2]، قطع أرحامنا واتبعه سُرَّاق الحجيج بنوا غفار، فنحن خير أو هو؟ قالوا: أنتم خير وأهدى سبيلاً. فأنزل الله عز وجل: ﴿ئو ئۇ ئۆ ئۈ ئې ئى ئد ی ی ي ي □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □﴾ [النساء: 51]››.

وقال محمود شكري الألوسي في تفسيرها: ‹‹المقصود هنا أن جهلة الكتابيين بقولون للمشركين: أنتم أهدى من المسلمين، وما عندكم خير مما عليه محمد وأصحابه.

وترى بعض المتصوفة والغلاة اليوم على هذا المنهج، يقولون: إن دعاة أهل القبور خير ممن يمنع عن ذلك من أهل التوحيد وحفَّاظ السنة››[3].

قلت: وقد بين العلماء أن هذا الصنيع من بعض اليهود هو موافقة للمشركين في الظاهر، وإن كانوا في الباطن معتقدين بطلان ذلك، ومع ذلك كانوا ممن آمن بالجبت والطاغوت، فدل على أن مجرد الموافقة للمشركين في الظاهر تسمَّى إيماناً ولو لم يوافقهم في الباطن.

يقول الشيخ صالح الفوزان: ‹‹في الآية دليل على أن الموافقة لهم في الظاهر تسمى إيماناً ولو لم يوافقهم في الباطن، لأن اليهود لما قالوا لكفار قريش أنتم أهدى من الذين آمنوا سبيلاً. هم في الباطن يعتقدون بطلان هذا الكلام ولكنهم وافقوهم في الظاهر ومع هذا سمى الله هذا إيماناً بالجبت والطاغوت››[4].

وذهب بعض أهل العلم إلى أن المراد بالموافقة في الآية المشاركة لهم في موجبات كفرهم، وهذا القول اختاره العلامة عبد الهادي بن محمد العجيلي[5] حيث قال في

---

(1) الكوماء: الناقة الضخمة السنام. غريب الحديث لابن سلام (84/3).

(2) الصنبور: الأبتر الذي لا عقب له. النهاية في غريب الحديث (55/3).

(3) المسائل التي خالف فيها رسول الله ﷺ أهل الجاهلية بشرح الألوسي محمود شكري (ص: 260)، تحقيق، د. يوسف السعيد.

(4) إعانة المستفيد (453/1). وانظر: شرح مسائل الجاهلية (ص: 276).

(5) هو: عبد الهادي بن محمد بن عبد الهادي العجيلي، البكري، من علماء اليمن. انظر: ترجمته في مقدمة تحقيق التجريد في شرح كتاب التوحيد لمحققه الدكتور حسن العواجي (43/1 ـ 53).

تفسيرها: ((والمقصود أن اليهود وافقوا قريشاً على السجود للصنمين مع بغضهما ومعرفة بطلانهما ويقولون أنهم أهدى سبيلاً من المؤمنين وهم يعرفون كفرهم))[1].

ولعله لاحظ ما ذكره بعض أهل العلم في سبب نزولها فقد جاء عن عكرمة في سبب نزول هذه الآية: ((أن كعب بن الأشرف خرج في سبعين راكباً من اليهود إلى مكة بعد وقعة أحد ليحالفوا قريشاً على رسول الله ﷺ وينقضوا العهد الذي كان بينهم وبين رسول الله ﷺ فنزل كعب على أبي سفيان فأحسن مثواه، ونزلت اليهود في دور قريش فقال أهل مكة: إنكم أهل كتاب ومحمد صاحب كتاب ولا نأمن أن يكون هذا مكراً منكم، فإن أردتم أن نخرج معكم فاسجدوا لهذين الصنمين وآمنوا بهما، ففعلوا ذلك. فذلك قوله ﴿ ى ي ي﴾))[2].

وذهب بعض أهل العلم إلى أن المراد بالإيمان بالجبت والطاغوت في الآية التصديق بألوهية صنميْن كانت تعبدهما قريش، ومن هؤلاء الشيخ محمد بن عبد الوهاب ـ رحمه الله ـ حيث يقول: ((ومعنى الإيمان بهما؛ إما التصديق بأنها آلهة وإشراكهما بالعبادة مع الله تعالى، وإما طاعتهما وموافقتهما على ما هما عليه من الباطل، وإما القدر المشترك بين المعنين؛ كالتعظيم مثلاً. والمتبادر المعنى الأول أي: أنهم يصدقون بألوهية هذين الباطلين ويشركونهما في العبادة مع الإله الحق ويسجدون لهما))[3].

ومهماً يكن من أمر فإنه لا مانع من حمل الآية على الجميع، لأن معنى الإيمان يشمل الإقرار الذي هو الموافقة باللسان، ويشمل التصديق الذي هو عمل القلب، ويشمل المشاركة التي هي عمل الجوارح، فكل ذلك مما يدخل تحت معنى الإيمان أي: بالجبت والطاغوت.

وأما حكم الموافقة للكفار على كفرهم في الظاهر مع تكذيب الباطن فهي كفر أكبر إن لم يكن الحامل عليها الإكراه أو الجهل.

يقول الشيخ سليمان بن عبد الله آل الشيخ ـ رحمه الله ـ: ((اعلم رحمك الله تعالى أن الإنسان إذا أظهر للمشركين الموافقة على دينهم خوفاً منهم ومداراة لهم ومداهنة لدفع شرهم

---

(1) تحقيق التجريد في شرح كتاب التوحيد (2/251 ـ 252).

(2) معالم التنزيل (2/235). والأثر أخرجه ابن جرير الطبري في تفسيره ()*********.

(3) مسائل الجاهلية (ص: 89 ـ 90).

فإنه كافر مثلهم[1]، وإن كان يكره دينهم ويبغضهم، ويحب الإسلام والمسلمين، هذا إذا لم يقع منه إلا ذلك، فكيف إذا كان في دار منعة واستدعى بهم، ودخل في طاعتهم، وأظهر الموافقة على دينهم الباطل وأعانهم عليه بالنصرة، ووالاهم، وقطع الموالاة بينه وبين المسلمين، وصار من جنود القباب والشرك وأهلها بعد ما كان من جنود الإخلاص والتوحيد وأهله؟ فإن هذا لا يشك مسلم أنه كافر من أشد الناس عدواة لله تعالى ورسوله ﷺ، ولا يستثنى من ذلك إلا المكره، وهو الذي يستولي عليه المشركون فيقولون له: اكفر أو افعل كذا وإلا فعلنا بك وقتلناك، أو يأخذونه فيهددونه حتى يوافقهم، فيجوز له الموافقة باللسان مع طمأنينة القلب بالإيمان. وقد أجمع العلماء على أن من تكلم بالكفر هازلاً أنه يكفر، فكيف بمن أظهر الكفر خوفاً وطمعاً في الدنيا؟))[2]. انتهى.

ويقول الشيخ حمد بن عتيق ـ رحمه الله ـ في معرض كلامه عن أوجه الموافقة للمشركين ـ: ((الوجه الثاني: أن يوافقهم في الظاهر مع مخالفته لهم في الباطن، وهو ليس في سلطانهم، وإنما حمله على ذلك: إما طمع في رياسة أو مال أو مشحة بوطن أو عيال أو خوف مما يحدث في المآل، فإنه في هذه الحال يكون مرتداً، ولا تنفعه كراهته لهم في الباطن، وهو ممن قال الله فيهم: ﴿ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ ﮡ ﴾ [النحل: 107]))[3] انتهى.

قلت: ومن أهل العلم من فصَّل في حكم الموافقة للكفار على كفرهم. قال ابن عثيمين ـ رحمه الله ـ: ((أما إيمان القلب واعتقاده، فهذا لا شك في دخوله في الآية. وأما موافقة أصحابها مع بغضها ومعرفة بطلانها، فهذا يحتاج إلى تفصيل، فإن كان وافق أصحابها بناء على أنها صحيحة؛ فهذا كفر، وإن كان وافق أصحابها ولا يعتقد أنها صحيحة؛ فإنه لا يكفر، لكنه لا شك على خطر عظيم يخشى أن يؤدي به الحال إلى الكفر والعياذ بالله))[4].

---

(1) سيأتي في كلامه ـ رحمه الله ـ أنه يستثني المُكرَه.

(2) حكم موالاة أهل الإشراك ضمن مجموع الفتاوى النجدية (ص: 377).

(3) رسالة الشيخ حمد بن عتيق ضمن مجموعة التوحيد (ص: 295 ـ 296).

(4) القول المفيد (483/1).

والصحيح الأول، أي: أنها كفرٌ مطلقاً، لأن الله سمَّى ذلك إيماناً بالطاغوت، والإيمان بالطاغوت كفرٌ لأنه ينافي الكفرَ بالطاغوت الذي هو شرط في شهادة أن لا إله إلا الله.

فالحاصل أن أهل العلم اختلفوا في المراد بالإيمان بالجبت والطاغوت في الآية هل هو اعتقاد القلب أو موافقة أصحابها ـ أي الأصنام ـ مع بغضها ومعرفة بطلانها أو أن ذلك يكون مع المشاركة؟ ولا مانع من الحمل على الجميع كما تقدم، والله تعالى أعلم.

4. التحاكم إلى الطاغوت.

التحاكم إلى الطاغوت مما يدخل أيضاً تحت الإيمان بالطاغوت المنافي للكفر به، ووجه ذلك: لأنه نوع انقياد فيتضمن التصديق لغير شريعة الله.

يقول الشيخ السعدي ـ رحمه الله ـ: في تفسيره للإيمان بالجبت والطاغوت: ((هو الإيمان بكل عبادة لغير الله، أو حكم بغير شرع الله؛ فدخل في ذلك السحر والكهانة وعبادة غير الله وطاعة الشيطان، كل هذا من الجبت والطاغوت))[1]. انتهى.

والتحاكم إلى الطاغوت يُطلَق في كلام أهل العلم ويُراد به: العدول عن حكم الله ﷻ وحكم رسوله ﷺ، والتحاكم إلى ما وضعه البشر من القوانين الوضعية، وسوالف أهل البادية وأمور الجاهلية، وغير ذلك مما هو مخالف لحكم الله تعالى؛ ويشمل ذلك التحاكم إليه والحُكم به[2].

وبالنظر إلى هذا التعريف فإن التحاكم إلى الطاغوت يكون طاغوتاً في ذاته. ووجه ذلك ـ والله أعلم ـ لأن ما خالف حكم الله ورسوله فهو طغيان واعتداء على حكم مَنْ له الحكم وإليه يُرجع الأمر كله. قال تعالى: ﴿ں ں ڻ ڻۀ ۀ ۂ ۃ ه ھ﴾ [الأعراف: 54][3]؛ ولذا صحَّ أن يُنسَب إلى الطاغوت فيقال: الحكم الطاغوتي أو التحاكم إلى الطاغوت.

وقد أوضح ذلك ابن القيم فقال: ((ثم أخبر سبحانه أن من تحاكم أو حاكم إلى غير ما جاء به الرسول فقد حكَّم الطاغوت وتحاكم إليه.... فطاغوت كل قوم من

---

(1) تيسير الكريم المنان (ص: 182).

(2) انظر: مجموع فتاوى ورسائل ابن عثيمين (1414/2).

(3) انظر: مجموع فتاوى ورسائل ابن عثيمين (1414/2).

يتحاكمون إليه غير الله ورسوله ﷺ أو يعبدونه من دون الله أو يتبعونه على غير بصيرة من الله، أو يطيعونه فيما لا يعلمون أنه طاعة لله؛ فهذه طواغيت العالم إذا تأملتها وتأملت أحوال الناس معها، رأيت أكثرهم من عبادة الله إلى عبادة الطاغوت، وعن التحاكم إلى الله وإلى الرسول إلى التحاكم إلى الطاغوت))[1]. انتهى.

وقال الشيخ محمد بن إبراهيم: ((والطاغوت مشتق من الطغيان، وهو مجاوزة الحد. فكل من حكم بغير ما جاء به الرسول ﷺ فقد حَكَم بالطاغوت وحاكم إليه، وذلك أنه من حق كل أحدٍ أن يكون حاكماً بما جاء به النبي ﷺ فقط لا بخلافه، كما أن من حق كل أحد أن يحاكم إلى ما جاء به النبي ﷺ، فمن حكم بخلافه، أو حاكم إلى خلافه، فقد طغى، وجاوز حدَّه حُكْماً، أو تحكيماً، فصار بذلك طاغوتاً لتجاوزه حدَّه))[2].

بل جاء في القرآن ما يقرِّر هذا المعنى كما في قوله جلّ وعلا: ﴿ٱ ب ب ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ ﭟ ﭠ ﭡ ﭢ ﭣ ﭤ ﭥ ﭦ ﭧ ﭨ ﭩ ﭪ ﭫ ﭬ ﭭ ﭮ ﭯ ﭰ ﭱ﴾ [النساء:60].

قلت: ولذا عدَّ بعض أهل العلم الحاكم الجائر، المغيِّر لأحكام الله تعالى من رؤوس الطواغيت[3].

فإذا ثبت ذلك، فهنا مسألة، وهي: إذا كان التحاكم إلى الطاغوت طاغوتاً في ذاته فما حكم هذا التحاكم إذن؟

نصَّ أهل العلم على أن التحاكم إلى الطاغوت يختلف بحسب الدوافع إليه، فقد يكون كفراً أكبر ينقض أصل الشهادة، وقد يكون كفراً أصغر ينافي كمالها الواجب[4].

ويظهر ذلك من خلال ذكر صور هذا التحاكم، وذلك فيما يلي:

((أ)) **تحكيم القوانين الوضعية.**

---

(1) إعلام الموقعين (50/1).

(2) رسالة تحكيم القوانين الوضعية (3 ـ 4). وانظر: مجموع الفتاوى (301/28).

(3) الدرر السنية (162/1).

(4) يقول الشيخ ابن باز ـ رحمه الله ـ: ((فإن التحاكم إلى الطواغيت والرؤساء ونحوهم ينافي الإيمان بالله ﷻ، وهو كفر وظلم وفسق)) انتهى. [مجموع فتاوى ومقالات متنوعة للشيخ ابن باز (75/1)].

مما لا شك فيه أن تشريع الحكم يجب أن يكون لله تعالى، فهو الحَكَم وإليه الحُكم كما قال تعالى: ﴿ڈ ڈ ژ ژڑ ڑ ک ک ک ک﴾ [يوسف: 40]، وقال مخاطباً نبيه ﷺ: ﴿ۆ ۈ ۈ ۇٴ ۋ ۋ ۅ ۅ ۉ ۉ ې ې ى ى ې ې ئا ئا﴾ [المائدة: 49]، وهو أحسن الحاكمين كما قال تعالى: ﴿ی ی □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □﴾ [المائدة:50]، فهو العالم بما يُصلح عباده وبما ينفعهم، وقد سنّ لهم هذه الأحكام، وأوجب أن يتحاكموا إليها لما في ذلك من المصالح العظيمة والحِكَم الجسيمة التي يعجز العبد عن عدِّها ومعرفة مقدارها أوحدّها.

والعدول عن هذه الأحكام إلى غيرها مما وضعه البشر أمر منكر وحرام، وحكمه يختلف بحسب الدوافع إليه، فإن كان الدافع إليه مبادئَ عَلمانية وأصولاً إلحادية يكون كفراً أكبر ينقل عن أصل الملة الإسلامية؛ لأن العلمانية تعتقد أن الدين لا دخل له في نُظم الحياة، وأن التشريعات الإسلامية غير مواكبة للحضارة والعصر، فالعمل بها وجعلها دستوراً للأمة تَرجع إليه عند الحُكم والتحاكم تخلف ورجعية؛ فالقانون الوضعي في ظنهم الفاسد أنفع وأصلح للخلق من تطبيق الشريعة الإسلامية[1].

ويستوي مع هؤلاء في الحُكم من يرى جوازَ التحاكم إلى تلك القوانين، وإنْ لم يعتقد أنها الأصلح والأنفع للخلق؛ لأن ذلك نَوْع استحلالٍ لما حرَّم الله ﷻ[2]، واستحلال ما حرَّم الله كفر بإجماع العلماء.

---

(1) ومن أقوالهم الشنيعة أيضاً: أن أحكام الشريعة قاسية وأنها وحشية وأنها تعارض حقوق الإنسان، والحريات الشخصية. وذلك حتى يروجوا لأفكارهم البهيمية، والتي تعني الانسلاخ من كل خلق ودين.

(2) المراد بالاستحلال الاستحلال مع العلم بالتحريم ـ كاعتقاد أن الله لم يحرمها أو عدم اعتقاد أن الله حرَّمها ـ الذي هو الجحود المحض، فهذا مقتضٍ للكفر وإن لم يعلم صاحبه أنه كُفْرٌ؛ لأن الكفر لا يُشترط القصد إليه بل يكفي قصد العمل وإن لم يعلم أنه كفر. وأما الاستحلال الذي يكون عن جهلٍ أو عن شبهةٍ وتأويلٍ فهذا لا يكفر صاحبه إلا بعد إقامة الحجة وإزالة الشبهة.

وفي هذا يقول شيخ الإسلام ـ رحمه الله ـ: ((فإن كثيراً من المسائل العملية عليها أدلة قطعية عند من عرفها، وغيرهم لم يعرفها وفيها ما هو قطعي بالإجماع؛ كتحريم المحرمات ووجوب الواجبات الظاهرة، ثم لو أنكرها الرجل بجهلٍ وتأويل لم يكفر حتى تقام عليه الحجة؛ كما أن جماعة استحلوا شرب الخمر على عهد عمر ـ رضي الله عنه ـ منهم قدامة ورأوا أنها حلال لهم، ولم تكفرهم الصحابة حتى بينوا لهم خطأهم فتابوا ورجعوا)). =

ويشترك مع هؤلاء في الحكم أيضاً: من لا يرى الفرق بين ما أنزله الله وشرعه من الأحكام والقانون الوضعي؛ لما في ذلك من تسوية المخلوق بالخالق والمناقضة والمعاندة لقوله تعالى: ﴿ ٺ ٿ ٹ﴾ [الشورى: 11]، وأيضاً لما فيه التسوية بين حكم البشر ورب البشر، وذلك من أشنع أنواع الشرك والضلال كما قال تعالى مخبراً عن أهل النار أنهم يقولون: ﴿ﮓ ں ں ڻ ڻ ڼ ڼ ڽ ڽ ۀ ۀ ہ ۂ ۃ ﮬ﴾ [الشعراء: 97 ـ 98]، فإذا كانت التسوية بين الله تعالى وبين خلقه في عبادة من العبادات تعتبر شركاً يناقض التوحيد، فكيف بمن سوّى حكم البشر بحكم الله تعالى؟

وأيضاً من بدَّل الشرع المجمع عليه وأضاف تبديله إلى الشرع[1]، وكذا الجاحد الراد لحكم الله تعالى.

فجميع هذه الصور مناقضة للكفر بالطاغوت، وذلك باتفاق أهل العلم.

وأما من تحمله الشَّهوة إلى التحاكم إلى تلك القوانين في بعض القضايا مع اعتقاده أنه آثم بذلك، وأن الأحكام الشرعية هي الحق الذي يجب أن يُتحَاكم إليه، وأنها هي الأصلح والأنفع للخلق، ((لكن حكم بغيرها لهوىً في نفسه ـ أي محبةً لما حكم به، لا كراهة لحكم الله ـ مثل: أن يحكم لشخص لرشوة رُشِي إياها، أو لكونه قريباً أو صديقاً، أو

= [مجموع الفتاوى (209/19)]، وانظر: المغني لابن قدامة (85/10 ـ 86) ، منهاج السنة (89/5)، والصارم المسلول (ص: 971/3).

قلت: ولذا فرَّق أهل العلم بين من استحل قتل المعصومين وأخذ أموالهم بغير شبهة ولا تأويل، فهذا يَكْفر بخلاف من كان استحلاله عن شبهة وتأويل؛ كالخوارج فهؤلاء لا يكفَّرون ـ على الصحيح من قولي العلماء. انظر: رسالة فيما يعذر به وما لا يعذر به لعبد الله أبا بطين ضمن مجموعة رسائل دينية في العقيدة الإسلامية (ص: 36).

وضابط الاستحلال يكون بأمرين: الأول: اعتقاد القلب قال شيخ الإسلام: ((والاستحلال: اعتقاد أنها حلال له)) [الصارم المسلول (971/3)] وقال العلامة ابن القيم ـ رحمه الله ـ : ((فإن المستحلَّ للشيء هو: الذي يفعله مُعتقداً حِلَّه)) [إغاثة اللهفان (346/1)]. وانظر: الفتاوى الكبرى (119/3).

الثاني: التصريح بأنها حلال سواء كان معتقداً أم جاحداً يقول الشيخ ابن عثيمين ـ رحمه الله ـ: ((الاستحلال هو: أن يعتقد الإنسان حلّ ما حرّمه الله... وأما الاستحلال الفعلي فيُنظر: لو أن الإنسان تعامل بالربا، لا يعتقد أنه حلال لكنّه يُصرُّ عليه؛ فإنه لا يُكفَّر؛ لأنه لا يستحلّه. ولكن لو قال: (إن الربا حلال) ويعني بذلك الربا الذي حرّمه الله؛ فإنه يكفر؛ لأنه مكذّب لله ورسوله)) انتهى. [لقاء الباب المفتوح (97/3)، لقاء: 50، سؤال: 1198]. *

(1) لأنه نَوْعُ استحلال كما سيأتي.

يطلب من ورائه حاجة، وما أشبه ذلك مع اعتقاده أن حكم الله هو الأمثل والواجب اتباعه»[1]، فهذا كفره أصغر لا يُخرجه عن الملة، وهو الذي يتنزَّل عليه قول ابن عباس ـ رضي الله عنهما ـ «كفر دون كفر»[2]، وذلك باتفاق أهل العلم أيضاً[3].

يقول الشيخ محمد بن إبراهيم رابطاً قضية الحكم بغير ما أنزل الله بالتوحيد والشهادتين، ومفصِّلاً في ذكر الصور التي يكفَّر بها والتي لا يكفَّر بها: «القوانين كفر ناقل عن الملة اعتقاد أنها حاكمة وسائغة وبعضهم يراها أعظم، فهؤلاء نقضوا شهادة أن محمداً رسول الله ولا إله إلا الله أيضاً نقضوها، فإن شهادة أن لا إله إلا الله، لا مطاع غير الله، كما أنهم نقضوها بعبادة غير الله.

وأما الذي قيل فيه: كفر دون كفر، إذا حاكم إلى غير الله مع اعتقاده أنه عاصٍ، وأن حكم الله هو الحق، فهذا الذي يصدر منه المرة.

أما الذي جعل قوانين بترتيب وتخضيع، فهو كفر، وإن قالوا أخطأنا، وحكم الشرع أعدل، ففرق بين المقرر، والمثبت، والمرجع، فإن جعلوه هو المرجع، فهذا كفر ناقل عن الملة»[4].

---

(1) القول المفيد على شرح كتاب التوحيد (160/2).

(2) أخرجه الحاكم في المستدرك (342/2). وقال: هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه. والبيهقي في السنن (20/8، 207/10)، ومحمد بن نصر المروزي في تعظيم قدر الصلاة (522/2)، وابن عبد البر في التمهيد (237/4). وحكم عليه الألباني بأنه صحيح كما في حكم تارك الصلاة (39) نشر دار الجلالين (1412)هـ. وقد جمع طرقه وألفاظه وحكم عليه بالصحة البحاثة الشيخ علي حسن عبد الحميد الحلبي في رسالته الموسومة بـ(القول المأمون في تخريج ما ورد عن ابن عباس في تفسير ﴿ۀ ہ ہ ﮨ ﮩ ﮪ ﮫ ﮬ ﮭ﴾ فلتراجع فإنها مفيدة.

(3) انظر: زاد المسير لابن الجوزي 366/2، ومنهاج السّنة لشيخ الإسلام ابن تيمية 130/5 ـ 131، والصارم المسلول (971/3)، ومجموع الفتاوى (267/3 ـ 268)، ومدارج السّالكين لابن القيّم 346/1، والعقيدة الطحاوية (ص: 363 ـ 364)، وتفسير السّعدي ص 284، ورسالة تحكيم القوانين (ص: 6 ـ 8)، وأضواء البيان للشّيخ محمّد الأمين 92/2، والقول المفيد (159/2 ـ 160)، وفقه العبادات لابن عثيمين (ص: 60 ـ 63)، ومجموع فتاوى ابن باز (416/4) وفتاوى اللّجنة الدّائمة (780/1)، ونواقض الإيمان القولية والاعتقادية (ص: 343).

(4) فتاوى ورسائل الشيخ (280/12).

وقال الشيخ صالح الفوزان ـ حفظه الله ـ في بيان حقيقة هذا الارتباط: ((فمن دعا إلى تحكيم القوانين البشرية، فقد جعل لله شريكاً في الطاعة والتشريع، ومن حكم بغير ما أنزل الله، ويرى أنه أحسن أو مساوٍ لما أنزله الله وشرعه، أو أنه يجوِّز الحكم بهذا، فهو كافر بالله، وإن زعم أنه مؤمن، لأن الله أنكر على من يريد التحاكم إلى غير شرعه وكذبهم في زعمهم الإيمان لأن قوله ﴿ ﭽ ﴾ متضمِّن لنفي إيمانهم، لأن هذه الكلمة تُقال غالباً لمن يدعي دعوى فيها هو كاذب، ولأن تحكيم القوانين تحكيم للطاغوت، والله قد أمر بالكفر بالطاغوت، وجعل الكفر بالطاغوت ركن التوحيد، قال تعالى: ﴿ ﴾ [البقرة: 256]. فمن حكَّم القوانين لم يكن موحداً، لأنه اتخذ لله شريكاً في التشريع والطاعة، ولم يكفر بالطاغوت الذي أمر أن يكفر به وأطاع الشيطان، كما قال تعالى: ﴿ﭬ ﭭ ﭮ ﭯ ﭰ ﭱ ﭲ ﴾ [النساء: 60]))[1] انتهى.

بعد أن ذكرنا الصور المتفق على التكفير بها في تحكيم القوانين الوضعية والصور المتفق على عدم التكفير بها في تحكيم تلك القوانين، وبيَّنا وجهَ ارتباط الحكم بغير ما أنزل الله بالتوحيد والشهادتين نشير إلى صورةٍ في تحكيم القوانين هي محل خلاف بين أهل العلم في التكفير بها، وهي: المبدِّل[2] الذي أقصى الشريعة إقصاءً عاماً عن الحكم والتحاكم

(1) الإرشاد إلى تصحيح الاعتقاد (88). وانظر: فتح المجيد (ص: 566 ـ 576) شرح باب قول الله تعالى: ﴿ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ ﭟ ﭠ ﴾ الآية [النساء:60].

(2) المبدل من التبديل، والتبديل في اللغة معناه قيام الشيء مقام الشيء سواء جاء بعوض بدلاً عنه أو لم يأت بعوض.

قال ابن فارس: «الباء والدال واللام أصل واحد، وهو قيام الشيء مقام الشيء الذاهب. يقال: هذا بدل الشيء وبديله، ويقولون: بدلت الشيء إذا غيرته وإن لم تأت له ببدل، قال تعالى: ﴿ﭦ ﭧ ﭨ ﭩ ﭪ ﭫ ﭬ ﭭ ﭮ ﴾ [يونس: 15].

وأبدلته إذا أتيت له ببدل، قال الشاعر:

عزْل الأمير للأمير المبْدل» [معجم مقاييس اللغة (210/1)].

ولفظ التبديل هنا عام يشمل كل تعطيل لشريعة الله، أو إحلالاً لها بغيرها. أو بعبارة أخرى: يشمل من جاء إلى شريعة قائمة فعطلها وأحلّها بالقانون الوضعي، أو من حَكَم بغير ما أنزل الله إبتداءً من غير سبق شرعٍ قائم. =

وجعل المرجع للأحكام حكم الطاغوت من القوانين الوضعية مع اعتقاده أن الشريعة الإسلامية هي الأصلح والأنفع للخلق، وأن العدول عنها منكر وحرام.

هذه الصورة لم تكن معروفة في زمن السلف، وإنما حدثت في الأزمان المتأخرة التي حصل فيها التبديل العام من بعض الحكام ممن ينتسب إلى الإسلام، ولذا اجتهد بعض المتأخرين من أهل العلم في الحُكم عليها، وقد اختلفوا فيها على قولين:

القول الأول: أن هذه الصورة مكفِّرة، ولكن بعد إقامة الحجة وإزالة الشبهة.

القول الثاني: أن هذه الصورة غير مكفرة حتى يستحل.

وبكلا القولين قال جماعة من أهل السنة، ويخطئ من يدِّعي إجماعهم على قول واحدٍ فيها.

وفيما يلي نذكر من أقوالهم ما يقرِّر اختلافهم في هذه المسألة.

أولاً: أقوال من يرى منهم أن هذه الصورة يُكفَّر بها أو يفهم ذلك من كلامه.

قال القاضي إسماعيل[1] في أحكام القرآن: ((ظاهر الآيات يدل على أن من فعل مثل ما فعلوا ـ يعني اليهود ـ واخترع حكماً يخالف به حكم الله، وجعله ديناً يعمل به، فقد لزمه مثل ما لزمهم حاكماً كان أو غيره))[2].

وقال الإمام ابن كثير ـ رحمه الله ـ: ((فمن ترك الشرع المحكم المنزل على محمد بن عبد الله، خاتم الأنبياء وتحاكم إلى غيره من الشرائع المنسوخة كفر، فكيف بمن تحاكم إلى الياسا[3] وقدمها عليه[1]، من فعل ذلك كفر بإجماع المسلمين))[2].

= وصورة التبديل هنا أن يُبدِّل حكم الله تعالى بحكم غيره، ولا يكون مستحلاً، ولا جاحداً، ولا مُكذِّباً، ولا مفضِّلاً، ولا مساوياً، ولا ينسب الحكم الذي جاء به لدين الله. [الحكم بغير ما أنزل الله مناقشة تأصيلية (ص: 35)].

(1) هو: الإمام العلامة الحافظ شيخ الإسلام أبو إسحاق إسماعيل بن إسحاق بن إسماعيل بن محدث البصرة حماد بن زيد بن درهم الأزدي مولاهم البصري، المالكي، قاضي بغداد وصاحب التصانيف، له كتاب أحكام القرآن لم يسبق إلى مثله، وكتاب معاني القرآن، وكتاب في القراءات. مولده سنة تسع وتسعين ومئة، ووفاته في شهر ذي الحجة سنة اثنتين وثمانين ومئتين. انظر: سير أعلام النبلاء (13/339 ـ 341).

(2) نقلاً عن هامش زاد المسير لابن الجوزي (2/367).

(3) الياسا: أو الياسق أو الياساق وهو عبارة عن كتاب مجموع من أحكام قد اقتبسها ـ جنكيز خان ـ من شرائع شتى من اليهودية والنصرانية والملة الإسلامية وغيرها وفيها كثير من الأحكام أخذها من مجرد نظرة وهواه =

وقال الإمام الشوكاني: ((ومع هذه ففيهم من المصائب العظيمة، والقبائح الوخيمة، والبلايا الجسيمة، أمور غير موجودة في القسم الأول[3]. منها: **أنهم يحكمون ويتحاكمون إلى من لا يعرف إلا الأحكام الطاغوتية منهم في جميع الأمور التي تنوبهم،** وتعرض لهم، من غير إنكار ولا حياء من الله ولا من عباده ولا يخافون من أحد، بل قد يحكمون بذلك بين من يقدرون على الوصول إليهم من الرعايا ومن كان قريباً منهم... ولا شك ولا ريب أن هذا كفر بالله ﷻ، وبشريعته التي أمر بها على لسان رسوله، واختارها لعباده في كتابه وعلى لسان رسوله بل كفروا بجميع الشرائع من عند آدم ؑ إلى الآن، وهؤلاء جهادهم واجب، وقتالهم متعيِّن، حتى يقبلوا أحكام الإسلام، ويذعنوا لها، ويحكموا بينهم بالشريعة المطهرة، ويخرجوا من جميع ما هم فيه من الطواغيت الشيطانية، ومع هذا فهم مصرون على أمور غير الحكم بالطاغوت والتحاكم إليه وكل واحد منها على انفراده يوجب كفر فاعله، وخروجه من الإسلام))[4].

وقال الإمام محمد بن عبد الوهاب: عند ذكره لرؤوس الطواغيت:

= فصارت في بنيه شرعاً متبعاً يقدمونه على الحكم بكتاب الله وسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم. [تفسير ابن كثير (64/2) بتصرف يسير].

(1) المراد بالتقديم هنا: التفضيل بدليل قوله: (كَفَر بإجماع المسلمين) لأن هذه الصورة إجماعية كما تقدم. وفي ذلك رد على من يتمسّكون بهذا القول عن ابن كثير في تكفير حكام المسلمين حيث يضعون كلام ابن كثير في غير محله، ويُنزلونه غير منزله، ويدلسون على شباب المسلمين المتحمّسين بأنه حكى الإجماع على تكفير من ترك التحاكم بالشرع وإن لم يستحل، فالواجب في الشرع تنزيل كلام العلماء منزلته ووضعه في المكان اللائق به حتى لا يقع الافتراء عليهم.

ومما يؤكد ذلك أنه لما تكلم عن الياسق ذكر أنه مأخوذ من شرائع شتى؛ منها الإسلام فلا يصدق عليه التبديل العام. وما دون التبديل العام مجمع على أنه لا يُكَفَّر به إلا مع قيد الاستحلال أو التفضيل.

وكلامه هنا قد يُستدَل به على أنه يُكَفِّر بالتبديل العام من غير قيد الاستحلال من غير حكاية إجماع على ذلك في كلامه، وذلك يظهر من صدر كلامه حيث ذكر تكفير من ترك التحاكم إلى الشرع ولم يذكر إجماعاً على هذه المسألة، ولكن عندما ذكر مسألة التقديم (=التفضيل) حكى الإجماع، لأن ذلك هو الحق.

(2) البداية والنهاية (101/13).

(3) يعني الرعايا ممن لا يحسنون الصلاة، ولا يعرفون ما لا تصح إلا به ولا تتم بدونه. [الدواء العاجل (ص: 29). ضمن الرسائل السلفية].

(4) الدواء العاجل (ص: 33 ـ 34). ضمن الرسائل السلفية.

((الثاني: الحاكم الجائر، المغيّر لأحكام الله تعالى والدليل قوله تعالى: ﴿ٱ ٻ ٻ ٻ ٻ پ پ پ پ ڀ ڀ ڀ ڀ ٺ ٺ ٺ ٺ ٿ ٿ ٿ ٿ ٹ ٹ ٹ ٹ ڤ ڤ ڤ ڤ ڦ﴾ [النساء:60].

الثالث: الذي يحكم بغير ما أنزل الله، والدليل قوله تعالى: ﴿ۀ ۀ ہ ہ ہ ہ ھ ھ ھ ھ﴾ [المائدة: 44]))[1].

وقال أيضاً: ((والطواغيت كثيرة، ورؤوسهم خمسة، إبليس لعنه الله، ومن عبد وهو راض، من ادعى شيئاً من علم الغيب، ومن دعا الناس إلى عبادة نفسه، ومن حكم بغير ما أنزل الله))[2].

وقال العلامة محمد بن إبراهيم آل الشيخ عند ذكره لأنواع الصور التي يُكَفَّر بها في التحاكم لغير شريعة الله: ((الخامس: وهو أعظمها وأشملها وأظهرها معاندة للشرع، ومكابرة لأحكامه، ومشاقة لله ولرسوله، ومضاهاة بالمحاكم الشرعية، إعداداً وإمداداً وإرصاداً وتأصيلاً، وتفريعاً وتشكيلاً وتنويعاً وحكماً وإلزاماً، ومراجع ومستمدات. فكما أن للمحاكم الشرعية مراجع ومستمدات، مرجعها كلها إلى كتاب الله وسنة رسوله ﷺ، فلهذه المحاكم مراجع، هي: القانون الملفق من شرائع شتى، وقوانين كثيرة، كالقانون الفرنسي، والقانون الأمريكي، والقانون البريطاني، وغيرها من القوانين، ومن مذاهب بعض البِدْعيين المنتسبين إلى الشريعة، وغير ذلك. فهذه المحاكم الآن في كثيرٍ من أمصار الإسلام مهيأة مكملة مفتوحة الأبواب، والناس إليها أسراب إثر أسراب، يحكم حكامها بينهم بما يخالف حكم السنة والكتاب، من أحكام ذلك القانون، وتلزمهم به، وتقرهم عليه، وتحتمه عليهم. فأي كفر فوق هذا الكفر، وأي مناقضة للشهادة بأن محمداً رسول الله بعد هذه المناقضة؟!))[3].

وقال أيضاً: ((القوانين كفر ناقل عن الملة اعتقاد أنها حاكمة وسائغة وبعضهم يراها أعظم، فهؤلاء نقضوا شهادة أن محمداً رسول الله ولا إله إلا الله أيضاً نقضوها، فإن من شهادة أن لا إله إلا الله لا مطاع غير الله، كما أنهم نقضوها بعبادة غير الله.

---

(1) الدرر السنية (162/1).

(2) الدرر السنية (136/1).

(3) رسالة تحكيم القوانين (ص: 7).

وأما الذي قيل فيه كفر دون كفر إذا حاكم إلى غير الله مع اعتقاد أنه عاص وأن حكم الله هو الحق، فهذا الذي يصدر منه المرة ونحوها، أما الذي جعل قوانين بترتيب وتخضيع فهو كفر وإن قالوا أخطأنا وحكم الشرع أعدل، ففرق بين المقرر والمثبت والمرجع، جعلوه هو المرجع فهذا كفر ناقل عن الملة))[1].

وقال الشيخ الفوزان معلِّقاً على كلام الشيخ محمد بن إبراهيم ـ رحمه الله ـ: ((ففرَّق ـ رحمه الله ـ بين الحكم الجزئي الذي لا يتكرر، وبين الحكم العام الذي هو المرجع في جميع الأحكام، أو غالبها، وقرَّر أن هذا الكفر ناقل عن الملة مطلقاً، وذلك لأن من نحى الشريعة الإسلامية، وجعل القانون الوضعي بديلاً عنها، فهذا دليل على أنه يرى أن القانون أحسن وأصلح من الشريعة، وهذا لا شك أنه كفر أكبر يخرج من الملة ويناقض التوحيد))[2]. انتهى.

وقال الشيخ عبد الرزاق عفيفي: ((من كان منتسباً للإسلام عالماً بأحكامه، ثم وضع للناس أحكاماً وهيَّأ لها نظماً ليعملوا بها ويتحاكموا إليها، وهو يعلم أنها تخالف أحكام الإسلام، فهو كافر خارج عن ملة الإسلام))[3].

وقال العلامة ابن عثيمين: ((يجب على طالب العلم أن يعرف الفرق بين التشريع الذي يجعل نظاماً يمشي عليه ويستبدل به القرآن، وبين أن يحكم في قضية معينة بغير ما أنزل الله فهذا قد يكون كفراً أو فسقاً أو ظلماً))[4].

وقال أيضاً: ((الحكم بغير ما أنزل الله ينقسم إلى قسمين:

القسم الأول: أن يبطل حكم الله ليحل محله حكم آخر طاغوتي، بحيث يلغي الحكم بالشريعة بين الناس، ويجعل بدله حكم آخر من وضع البشر كالذين ينحون الأحكام الشرعية في المعاملة بين الناس، ويحلون محلها القوانين الوضعية، فهذا لا شك أنه استبدال بشريعة الله ﷻ غيرها، وهو كفر مخرج عن الملة؛ لأن هذا جعل نفسه بمنزلة

---

(1) رسائل وفتاوى الشيخ محمد بن إبراهيم (280/12).

(2) عقيدة التوحيد (ص: 55).

(3) مسائل في العقيدة لمجموعة من العلماء جمع وترتيب أبي مالك محمد بن حامد بن عبد الوهاب (ص: 123).

(4) القول المفيد (24/3).

الخالق، حيث شرع لعباد الله ما لم يأذن به الله،... وقد سمى الله تعالى ذلك شركاً في قوله تعالى: ﴿ﮬ ﮮ ﮯ ﮰ ﮱ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ﴾ [الشورى: 21]))[1].

وقال الشيخ صالح بن عبد العزيز آل الشيخ ـ حفظه الله ـ حاكياً الخلاف في هذه المسألة: ((أما الحاكم الذي لا يحكم بشرع الله بتاتاً ويحكم دائماً ويُلزِم الناس بغير شرع الله، فهذا من أهل العلم من قال: يكفر مطلقاً ككفر الذي سنَّ القانون؛ لأن الله جل وعلا قال: ﴿ﭫ ﭬ ﭭ ﭮ ﭯ﴾ فجعل الذي يحكم بغير شرع الله مطلقاً طاغوتاً، وقال: ﴿ﭰ ﭱ ﭲ ﭳ ﭴ﴾.

ومن أهل العلم من قال: حتى هذا النوع لا يكفر حتى يستحل؛ لأنه قد يعمل ذلك ويحكم وهو يعتقد في نفسه أنه عاصٍ، فله حكم أمثاله من المدمنين على المعصية الذين لم يتوبوا منها))[2].

واختار ـ حفظه الله ـ القول الأول، فقال: ((والقول الأول ـ هو الصحيح عندي ـ وهو قول الجد الشيخ محمد بن إبراهيم ـ رحمه الله ـ في رسالته «تحكيم القوانين»)). وعلَّل ذلك بقوله: ((لأنه لا يصدر في الواقع من قلب قد كفر بالطاغوت، بل لا يصدر إلا ممن عظَّم القانون، وعظَّم الحكم بالقانون))[3].

فأصحاب هذا القول يَرَوْنَ الحاكم الذي دَيْدَنه الحكم بغير ما أنزل الله كافراً وإن لم يقل باستحلال ذلك. أما إذا حكم في القضية والقضيتين أو الأكثر بغير ما أنزل الله وهو يعتقد التحريم فإنه لا يكون كافراً عندهم.

ثانياً: أقوال من يرى منهم أن هذه الصورة لا يُكفَّر بها.

نقل الإمام البغوي عن عبد العزيز بن يحيى الكناني[4] وقد سئل عن هذه الآيات ـ يعني ﴿ﮥ ﮦ ﮧ ﮨ ﮩ ﮪ ﮫ ﮬ ﮭ ﮮ﴾ ﴿ﯣ﴾ ﴿ﭿ﴾ فقال: ((إنها تقع على

(1) فقه العبادات (ص:60).

(2) التمهيد لشرح كتاب التوحيد (ص:430).

(3) نفس المصدر (ص: 430).

(4) هو: عبد العزيز بن يحيى بن عبد العزيز بن مسلم بن ميمون الكناني المكي، صاحب كتاب الحيدة، كان من أهل العلم والفضل، تفقه على الشافعي، قدم بغداد في أيام المأمون وجرى بينه وبين بشر المريسي مناظرة في خلق القرآن. انظر: تاريخ بغداد (449/10).

جميع ما أنزل الله لا على بعضه، وكل من لم يحكم بجميع ما أنزل الله فهو كافر ظالم فاسق؛ فأما من حكم بما أنزل الله من التوحيد وترك الشرك ثم لم يحكم ببعض ما أنزل الله من الشرائع لم يستوجب حكم هذه الآيات))[1] انتهى.

وجاء عنه في تفسير قوله تعالى: ﴿ۀ ۀ ہ ہ ۂ ۂ ھ ھ ھ ھ﴾ قوله ﴿ہ ۂ ۂ﴾ صيغة عموم؛ فقوله: ﴿ۀ ۀ ہ ہ ۂ ۂ﴾ معناه من أتى بضدِّ حكم الله تعالى في كل ما أنزل الله فأولئك هم الكافرون.

وهذا حق لأن الكافر هو الذي أتى بضد حكم الله تعالى في كل ما أنزل الله، أما الفاسق فإنه لم يأت بضد حكم الله إلاّ في القليل وهو العمل؛ أما في الاعتقاد والإقرار فهو موافق)) انتهى[2].

وقال أبو المظفر السمعاني[3] ـ رحمه الله ـ: ((واعلم أن الخوارج يستدلون بهذه الآية ويقولون: من لم يحكم بما أنزل الله فهو كافر، وأهل السنة قالوا: لا يكفر بترك الحكم.

وللآية تأويلان:

أحدهما: معناه: ومن لم يحكم بما أنزل الله رداً وجحداً فأولئك هم الكافرون.

والثاني: معناه: **ومن لم يحكم بكل ما أنزل الله فأولئك هم الكافرون**، والكافر هو الذي يترك الحكم بكل ما أنزل الله دون المسلم))[1] انتهى.

---

(1) تفسير البغوي (41/2). وأورده أيضاً الثعالبي في تفسيره (70/4).

(2) التفسير الكبير (6/12). وانظر: تفسير البحر المحيط لأبي حيان (505/3).

(3) هو: الإمام المفسر منصور بن محمد بن عبد الجبار بن أحمد المروزي السمعاني التميمي، الحنفي ثم الشافعي، أبو المظفر، ولد سنة (426) هـ. من مشايخه: أبو غانم أحمد بن علي الكراعي، وأبو بكر بن عبد الصمد الترابي. من تلامذته: عمر بن محمد السرخسي، وأبو نصر محمد بن محمد الفاشاني ومحمد بن أبي بكر السنجي وغيرهم.

قال عنه الذهبي في السير: ((صنف كتاب الإصطلام، وكتاب البرهان، وله الأمالي في الحديث. تعصب لأهل الحديث والسنة والجماعة. وكان شوكاً في أعين المخالفين وحجة لأهل السنة)) انتهى.

وذكر أيضاً في ترجمته أنه سئل عن أحاديث الصفات. فقال: ((عليكم بدين العجائز)). توفي سنة تسع وثمانين وأربع مئة. انظر: وفيات الأعيان (211/3)، وسير أعلام النبلاء (114/19 ـ 119)، وطبقات الشافعية (335/5)، والموسوعة الميسرة في تراجم أئمة التفسير والإقراء والنحو واللغة (2719/3).

قال ابن الجوزي بعد أن ذكر أقوال المفسرين في تفسير الآية: ﴿ۀ ہ ہ ہ ھ ھ ھ ھ ﴾: ((وفصل الخطاب أن من لم يحكم بما أنزل الله جاحداً له وهو يعلم أن الله أنزله كما فعلت اليهود فهو كافر، ومن لم يحكم به ميلاً إلى الهوى من غير جحود فهو ظالم وفاسق))[2].

وقال القرطبي ـ رحمه الله ـ: ((قوله تعالى: ﴿ۀ ہ ہ ہ ھ ھ ھ ھ ﴾ والظالمون، والفاسقون نزلت كلها في الكفار ثبت ذلك في صحيح مسلم من حديث البراء وقد تقدم[3]. وعلى هذا المُعظَم. فأما المسلم فلا يكفر وإن ارتكب كبيرة. وقيل فيه إضمار أي: ومن لم يحكم بما أنزل الله رداً للقرآن وجحداً لقول الرسول عليه الصلاة والسلام فهو كافر قاله ابن عباس ومجاهد، فالآية عامة على هذا. قال ابن مسعود والحسن هي عامة في كل من لم يحكم بما أنزل الله من المسلمين واليهود والكفار أي: معتقداً ذلك ومستحلاً له، فأما من فعل ذلك وهو معتقد أنه راكب محرم فهو من فساق المسلمين، وأمره إلى الله تعالى إن شاء عذبه وإن شاء غفر له. وقال ابن عباس في رواية: ﴿ۀ ہ ہ ہ ہ ہ﴾ فقد فعل فعلاً يضاهي أفعال الكفار. وقيل: أي ومن لم يحكم بجميع ما أنزل

(1) تفسير السمعاني (42/2). وبنحو كلام السمعاني ـ رحمه الله ـ في رد ظاهر هذه الآية الذي تستدل به الخوارج في تكفير كل حاكم بغير ما أنزل الله جاء عن ابن عبد البر في التمهيد (16/17)، والآجري في الشريعة (ص: 44)، والقرطبي في المفهم (117/5)، وأبي حيان في البحر المحيط (505/3)، ونسبه الشاطبي في الاعتصام (184/2) إلى سعيد جبير.

(2) زاد المسير (366/2).

(3) يشير إلى قوله في حديث البراء بن عازب ﷺ في صحيح مسلم (1327/3) قال: مر على النبي ﷺ بيهودي محمماً مجلوداً فدعاهم ﷺ فقال «هكذا تجدون حد الزاني في كتابكم قالوا نعم فدعا رجلاً من علمائهم، فقال أنشدك بالله الذي أنزل التوراة على موسى أهكذا تجدون حد الزاني في كتابكم» قال: لا ولولا أنك نشدتني بهذا لم أخبرك نجده الرجم ولكنه كثر في أشرافنا، فكنا إذا أخذنا الشريف تركناه وإذا أخذنا الضعيف أقمنا عليه الحد، قلنا تعالوا فلنجتمع على شيء نقيمه على الشريف والوضيع فجعلنا التحميم والجلد مكان الرجم فقال رسول الله ﷺ «اللهم إني أول من أحيا أمرك إذ أماتوه فأمر به فرجم» فأنزل الله ﷻ ﴿ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ﴾ إلى قوله: ﴿ۆ ۈ ۈ ۇٴ﴾ يقول ائتوا محمداً ﷺ فإن أمركم بالتحميم والجلد فخذوه، وإن أفتاكم بالرجم فاحذروا فأنزل الله تعالى: ﴿ۀ ہ ہ ہ ہ ھ ھ ھ ھ﴾ [المائدة: 44] ﴿ﯦ ﯧ ﯨ ﯩ ﯪ ﯫ ﯬ ﯭ ﯮ﴾ ﴿ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ﴾ في الكفار كلها)).

الله فهو كافر فأما من حكم بالتوحيد ولم يحكم ببعض الشرائع فلا يدخل في هذه الآية والصحيح الأول))(1).

فقيَّد . رحمه الله . الكفر بالاستحلال مطلقاً، وحكى القول بأن من لم يحكم بجميع ما أنزل الله فهو كافر، وقال الصحيح الأول أي: إذا كان معتقداً ذلك ومستحلاً له.

وقال شيخ الإسلام . رحمه الله . مقرِّراً اشتراط الاستحلال لكفر الحاكم بهذه الصورة: ((فإن كثيراً من الناس أسلموا ولكن مع هذا **لا يحكمون إلا بالعادات الجارية** لهم التي يأمر بها المطاعون، فهؤلاء إذا عرفوا أنه لا يجوز الحكم إلا بما أنزل الله فلم يلتزموا ذلك **بل استحلوا أن يحكموا بخلاف ما أنزل الله فهم كفار** وإلا كانوا جهالاً كمن تقدم أمرهم))(2).

وقال أيضاً: ((والإنسان متى حلل الحرام المجمع عليه، أو حرَّم الحلال المجمع عليه، أو بدَّل الشرع المجمع عليه كان كافراً مرتداً باتفاق الفقهاء. وفي مثل هذا نزل قوله على أحد القولين ﴿ۀ ۀ ہ ۂ ۃ ﮨ ﮩ ﮪ ﮫ ﮬ﴾ [المائدة: 44] أي: هو المستحل للحكم بغير ما أنزل الله))(3).

كما أنه . رحمه الله . قد توقف في أمر حكام عصره ممن حكموا حكماً عاماً بغير شريعة الله، وفوَّضَ أَمرَ الحكم فيهم إلى رب العالمين وإله المرسلين. وهذا نصُّ كلامه . رحمه الله . يقول: ((فقد وعد الله بنصر من ينصره، ونصره هو نصر كتابه ودينه ورسوله، لا نصر من يحكم بغير ما أنزل الله، ويتكلم بما لا يعلم؛ فإن الحاكم إذا كان دَيِّناً لكنه حكم بغير علم، كان من أهل النار، وإن كان عالماً لكنه حكم بخلاف الحق الذي يعلمه كان من أهل النار، وإذا حكم بلا عدل ولا علم كان أولى أن يكون من أهل النار، وهذا إذا حكم في قضية معينة لشخص. **وأما إذا حكم حكماً عاماً في دين المسلمين فجعل الحق باطلاً، والباطل حقاً، والسنة بدعة، والبدعة سنة، والمعروف منكراً، والمنكر معروفاً، ونهى عما أمر الله به ورسوله، وأمر بما نهى الله عنه ورسوله، فهذا لون آخر يحكم فيه رب العالمين، وإله المرسلين، مالك يوم الدين**

---

(1) أحكام القرآن (190/3).

(2) منهاج السنة (130/5).

(3) مجموع الفتاوى (267 . 268).

الذي له الحمد في الأولى وفي الآخرة وله الحكم وإليه ترجعون، الذي أرسل رسله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله وكفى بالله شهيداً. والحمد لله رب العالمين، وصلى الله على محمد وآله وصحبه وسلم))[1]. انتهى.

وقال العلامة عبد اللطيف بن عبد الرحمن بن حسن آل الشيخ: ((وإنما يحرم التحكيم إذا كان المستند إلى شريعة باطلة تخالف الكتاب والسنة، كأحكام اليونان والإفرنج والتتر وقوانينهم التي مصدرها آراؤهم وأهواؤهم، وكذلك سوالف البادية وعاداتهم الجارية. فمن استحل الحكم بهذا في الدماء أو غيرها فهو كافر، قال تعالى: ﴿ۀ ہ ہ ہ ھ ھ ھ ھ ے﴾ [المائدة: 44]، وهذه الآية ذكر فيها بعض المفسرين: أن الكفر المراد هنا: كفر دون الكفر الأكبر؛ لأنهم فهموا أنها تتناول من حكم بغير ما أنزل الله، وهو غير مستحل لذلك، لكنهم لا يتنازعون في عمومها للمستحل، وأن كفره مخرج عن الملة))[2].

وقال العلامة الألباني ـ رحمه الله ـ في فتوى له طويلة في مسألة التكفير في الحكم بغير ما أنزل الله وغيره: ((وخلاصة الكلام الآن: أنه لا بد من معرفة أن الكفر كالفسق والظلم، ينقسم إلى قسمين: كفر وفسق وظلم مخرج عن الملة، وكل ذلك يعود إلى الاستحلال القلبي، فكل العصاة وبخاصة ما فشا في هذا الزمان من استحلال عملي للربا، والزنا وشرب الخمر وغيرها، كل هذا كفر عملي، فلا يجوز أن نكفِّر العصاة لمجرد ارتكابهم معصية واستحلالهم إياها عملياً، إلا إذا بدا لنا منهم ما يكشف عما في قرارة نفوسهم أنهم لا يحرمون ما حرَّم الله ورسوله عقيدة، فإذا عرفنا أنهم وقعوا في هذه المخالفة القلبية، حكمنا حينئذ أنهم كفروا كفر ردة. أما إذا لم نعلم ذلك فلا سبيل لنا إلى الحكم بكفرهم))[3].

وذكر ـ رحمه الله ـ هذه القضية تنصيصاً فقال في بعض أشرطته المسجلة تعليقاً على قول الله تعالى: ﴿ۀ ہ ہ ہ ھ ھ ھ ھ ے﴾ ((من آمن بشريعة الله تبارك وتعالى، وأنها صالحة لكل زمان ولكل مكان، ولكنه لا يحكم ـ فعلاً ـ بها؛ إما كلاً وإما

---

(1) مجموع الفتاوى (388/35).
(2) منهاج التأسيس (ص:71).
(3) فتنة التكفير (ص: 25).

بعضاً أو جزءاً، **فله نصيب من هذه الآية، له نصيب من هذه الآية، لكنَّ هذا النصيب لا يصل إلى به إلى أن يخرج من دائرة الإسلام**))[1].

وقال الشيخ ابن باز: في إجابته على سؤال نصه: هل يعتبر الحكام الذين يحكمون بغير ما أنزل الله كفاراً؟ وإذا قلنا: إنهم مسلمون فماذا نقول عن قوله تعالى: ﴿ۀ ۀ ہ ہ ھ ھ ھ ھ ے ۓ﴾، فأجاب: ((الحاكم بغير ما أنزل الله أقسام، تختلف أحكامهم بحسب اعتقادهم وأعمالهم؛ فمن حكم بغير ما أنزل الله يرى أن ذلك أحسن من شرع الله؛ فهو كافر عند جميع المسلمين، وهكذا من يحكم القوانين الوضعية بدلاً من شرع الله، ويرى أن ذلك جائز ولو قال: إن تحكيم الشريعة أفضل فهو كافر، لكونه استحل ما حرم الله.

أما من حكم بغير ما أنزل الله؛ اتباعاً للهوى أو لرشوة أو لعداوة بينه وبين المحكوم عليه، أو لأسباب أخرى، وهو يعلم أنه عاص لله بذلك، وأن الواجب عليه تحكيم شرع الله، فهذا يعتبر من أهل المعاصي والكبائر، ويعتبر قد أتى كفراً أصغر وظلماً أصغر وفسقاً أصغر، كما جاء هذا المعنى عن ابن عباس وعن طاووس وجماعة من السلف الصالح، وهو المعروف عند أهل العلم، والله ولي التوفيق))[2].

وقال أيضاً: ((فمن زعم أنه يجوز التحاكم بغيرها[3]، أو قال: (إنه يجوز أن يتحاكم الناسُ إلى الآباء) أو: (إلى الأجداد)، أو: (إلى القوانين الوضعية التي وضعها الرجال)، سواء كانت شرقية أو غربية، فمن زعم أن هذا يجوز فإن الإيمان منتفٍ عنه، ويكون بذلك كافراً كفراً أكبر... أما الذي يرى أن الواجب تحكيم شرع الله، وأنه لا يجوز تحكيم القوانين ولا غيرها مما يخالف شرع الله، ولكنه قد يحكم بغير ما أنزل الله لهوى في نفسه ضد المحكوم عليه، أو لرشوة، أو لأمور سياسية، أو ما أشبه ذلك من الأسباب، وهو يعلم أنه ظالم ومخطيء ومخالف للشرع؛ **فهذا يكون ناقص الإيمان، وقد انتفى في حقِّه كمال الإيمان** وهو بذلك يكون كافراً كفراً أصغر، وظالماً ظلماً أصغر، وفاسقاً فسقاً أصغر))[4].

---

(1) سلسلة الهدى والنور، شريط: 218.

(2) مجموع مقالات وفتاوى ابن باز (416/4).

(3) أي: الشريعة.

(4) المرجع السابق (249/6) ط: الإفتاء، الطبعة الثالثة. ***

وسئل ـ رحمه الله ـ عن تبديل القوانين وهل يعتبر كفراً مخرجاً من الملة؟ فأجاب ـ رحمه الله ـ بقوله: ((إذا استباحها يعتبر كافراً كفراً أكبر، أما إذا فعل ذلك لأسباب خاصة، من أجل الرشوة، أو من أجل إرضاء أشخاص، ويعلم أنها محرمة؛ فإنه يكفر كفراً دون كفر، أما إذا فعلها لأسباب مثل الرشوة، أو العداوة، أو من أجل إرضاء بعض الناس، وما أشبه ذلك، فإن ذلك يكون كفراً دون كفر، وهذا الحكم يشمل جميع الصور، **وسواء التبديل وغير التبديل**. ويجب على ولي الأمر أن يمنع ذلك، ويحكم بشرع الله))(1).

وقال العلامة ابن عثيمين: ((وأما إذا كان يشرع حكماً عاماً تمشي عليه الأمة، يرى أن ذلك من المصلحة، وقد لُبِّس عليه فيه: فلا يكفر أيضاً؛ لأن كثيراً من الحكام عندهم جهلٌ في علم الشريعة، ويتَّصل بهم من لا يعرف الحكم الشرعي، وهم يرونه عالماً كبيراً فتحصل بذلك المخالفة.

وإذا كان يعلم الشرع ولكنه حكم بهذا أو شرع هذا، وجعله دستوراً يمشي الناس عليه؛ يعتقد أنه ظالم في ذلك، وأن الحق فيما جاء به الكتاب والسنة: فإننا لا نستطيع أن نكفر هذا، وإنما نكفر من يرى أن حكم غير الله أولى أن يكون الناس عليه، أو مِثْل حكم الله عز وجل؛ فإن هذا كافر، لأنه مكذب لقول الله تبارك وتعالى: ﴿ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ﴾ [التين: 8]، وقوله: ﴿ﯾ ﯿ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □﴾ [المائدة: 50] ثم هذه المسائل لا يعني أننا إذا كفرنا أحداً فإنه يجب الخروج عليه لأن الخروج تترتب عليه مفاسد عظيمة أكبر من السكوت))(2).

والجدير بالذكر أن هذا القول لابن عثيمين هو آخر القولين له في المسألة، حيث كان قبل وفاته بأشهرٍ قليلة. والله تعالى أعلم.

فهذه نماذج من أقوال أصحاب القولين في هذه المسألة، وهي تقرر اختلافهم في هذه المسألة الكبيرة.

---

(1) في لقاء أجرته معه مجلة الفرقان، العدد (94). *

(2) فتوى في شريط على سؤال لأحد طلبة العلم في 20/ربيع الأول/1420هـ. وقد فُرِّغت في كتاب الحكم بغير ما أنزل الله مناقشة تأصيلية علمية هادئة (ص: 112 ـ 113) وَوَضَّح مصدرها، وهو شريط بعنوان ((التحرير في مسألة التكفير))، إصدار تسجيلات ابن القيم، الكويت.

الترجيح بين القولين:

وقبل الشروع في الترجيح أحب أن أقدم بمقدمة أرى مناسبتها للمقام هنا، وهو أن النظر في مسألة التكفير وتنزيل التكفير على معيَّنين هو من خصوصيات أهل العلم الراسخين الذين هم على معرفةٍ تامةٍ ودرايةٍ محققة بأصول أهل السنة وقواعدهم في هذا الباب العظيم، ولذا فلا ينبغي أن يتجاسر عليه من هو دونهم، لأن هذا الباب باب خطير، وهو مَزِلَّة أقدام، ومَضِلَّة أفهام تترتب عليه أمور عِظام[1].

إذا ثبت هذا، فإن الترجيح في هذه المسألة لا يعني التطاول على أهل العلم، والنظر فيما هو من شئونهم، وإنما هو نظر علمي منبنٍ على كلامهم في هذه المسألة، وليس أمراً خارجاً عن أقوالهم، وإنما هو ترجيح لأقوال بعضهم على البعض.

وبعد عرض هذه الأقوال، فالذي ترجَّح في نظري ـ والعلم عند الله ـ أنَّ التكفير لا يكون إلا في أمر قد أُجمع على أنه كفر؛ لقوله ﷺ في شأن الخروج على الحكَّام: «إلا أن تروا كفراً بَوَاحاً[2] عندكم فيه من الله برهان»[3]؛ فهذا منه ﷺ خطاب لمجموع الأمة لا لأفرادها؛ لأن الحكم بإكفار الحاكم أو عدمه أمر تتعلَّق به مصلحة الجماعة من إقصاء هذا الحاكم والخروج عليه، أو حفظ بيعته وترك الخروج عليه.

ولذا فما دام أهل العلم من أهل السنة ليسوا على قولٍ واحد في الحكم على هذه الصورة، وجب التوقف في أمر من تلبَّس بها من حكام المسلمين، وإتباع أصل الشريعة في بقاء الحكم بإسلامه؛ لعدم ورود الدليل القاطع بكفره[4]، ولأن الحدود تدرأ بالشبهات والتكفير أولى بأن يدرأ بذلك.

---

(1) انظر: التكفير وضوابطه للدكتور إبراهيم بن عامر الرّحيلي (ص: 307، 316).

(2) بواحاً: أي ظاهراً بادياً لا لبس ولا شبهة فيه. وقيل: خالصاً. انظر: غريب الحديث (90/1)، واعتقاد أصول أهل السنة والجماعة للالكائي (جـ1228/7).

(3) أخرجه البخاري في كتاب الفتن، باب: قول النبي ﷺ: «سترون بعدي أموراً تنكرونها» (جـ112/8) ح (7056)، ومسلم في كتاب الإمارة (1470/3).

(4) أعني من ثبت إسلامه بيقين فلا يخرج عنه إلا بيقين. انظر: تقرير هذه القاعدة في مجموع الفتاوى (466/12، 501).

يقول الحافظ ابن عبد البر ـ رحمه الله ـ في شأن التكفير وأنه لا بد أن يكون في أمر قد أُجمِع عليه: ((كل من ثبت له عقد الإسلام في وقتٍ بإجماع من المسلمين ثم أذنب ذنباً، أو تأوَّل تأويلاً فاختلفوا بعد في خروجه من الإسلام لم يكن لاختلافهم بعد إجماعهم معنىً يوجب حجة، ولا يخرج من الإسلام المتفق عليه إلا باتفاقٍ آخر، أو سنة ثابتة لا معارض لها.

وقد اتفق أهل السنة والجماعة ـ وهم أهل الفقه والأثر ـ على أن أحداً لا يخرجه ذنبه ـ وإن عظم ـ من الإسلام، وخالفهم أهل البدع.

فالواجب في النظر أن لا يكفَّر إلا من اتفق الجميع على تكفيره، أو قام على تكفيره دليل لا مدفع له كتاب أو سنة[1]))[2]. انتهى.

ولما سأل إسماعيل الشالنجي[3] الإمامَ أحمد ـ رحمه الله ـ عن قوله تعالى: ﴿ۀ ۀ ہ ہ ہ ہ ھ ھ ھ ھ﴾ [المائدة: 44]: ما هذا الكفر؟ قال: كفر لا ينقل عن الملة، مثل الإيمان بعضه دون بعض، فكذلك الكفر حتى يجئ من ذلك أمر لا يختلف فيه[4].

وقال الشيخ عبد الله أبا بطين ـ رحمه الله ـ: ((وبالجملة فيجب على من نصح نفسه إلا يتكلَّم في هذه المسألة إلا بعلم وبرهان من الله، وليحذر من إخراج رجل من الإسلام بمجرَّد فهمه واستحسان عقله فإن إخراج رجل من الإسلام أو إدخاله فيه أعظم أمور الدين...

وأيضاً: فما تنازع العلماء في كونه كفراً، فالاحتياط للدين التوقف وعدم الإقدام، ما لم يكن في المسألة نص صريح من المعصوم ﷺ))[5].

---

(1) ولا يَرِد أن القرآن قد حكم بكفره كما في قوله تعالى: ﴿ۀ ۀ ہ ہ ہ ہ ھ ھ ھ ھ﴾ [المائدة: 44]، لأن الكفر في ألفاظ الشرع قد يرد ويراد به الأكبر وقد يرد ويراد به الأصغر. وفي هذه الصورة قد اختلف أهل العلم في حمل الكفر على أي النوعين؛ فلا يُستدل بأمر مختلفٍ فيه على ترجيح أمرٍ مختلف فيه.

(2) التمهيد (21/17).

(3) ترجمته في طبقات الحنابلة (104/1)

(4) وأورده أيضاً شيخ الإسلام في مجموع الفتاوى (254/7، 329)، وابن القيم في الصلاة وحكم تاركها (ص: 44).

(5) الكفر الذي يعذر صاحبه بالجهل وحكم من يكفر غيره من المسلمين (ص: 21).

قلت: وذلك لا يعني بالضرورة التقليل من شأن هذا المنكر، بل نرى أن إقصاء الشريعة في قضية واحدة بالحكم فيها بغير ما أنزل الله منكر جسيم صاحبه على خطرٍ عظيم، فكيف بمن يقصي الشريعة عن جميع الأحكام، لا شك أن أمرَه أخطر وبلاءه أشد.

هذا من حيث التأصيل العام. وأما هذه الصورة بعينها فمن الناس من يُنازع في وقوعها، وذلك لما يوجد في الدول التي يحكمها مسلمون من المحاكم الشَّرعية المتعلِّقة بالأحوال الشخصية؛ كالنكاح والمواريث والطلاق.

وعلى فرض وقوع هذه الصورة، أو أنَّ وجود تلك المحاكم لا يُخرِج عن التبديل العام، وذلك على القول بقصر الحكم على الحدود خاصة دون غيرها[1]، فيكون الأمر كما سبق تقريره، وذلك لما يترتب على تكفير الحكام بهذه الصورة أو بغيرها من المفاسد العظيمة من الخروج وما يترتب عليه من سفك الدماء المحرمة وانتهاك العروض.

ومن الجدير ذكره هنا: أن الذين يذهبون إلى التكفير بهذه الصورة من أهل السنة لا يكفِّرون المعيَّنَ المتلبِّسَ بها إلا بعد توفر الشروط وانتفاء الموانع، وإنما التكفير يقع منهم على سبيل الإطلاق والعموم[2]، وفَرْقٌ بين التكفير بالعموم والتكفير بالتعيين؛ ((فإن نصوص الوعيد التي في الكتاب والسنة **ونصوص الأئمة بالتكفير والتفسيق** ونحو ذلك لا تستلزم ثبوت موجبها في حق المعيَّن إلا إذا وجدت الشروط وانتفت الموانع، لا فرق في ذلك بين الأصول والفروع)) كما قرر ذلك شيخ الإسلام ـ رحمه الله تعالى ـ[3].

---

(1) كما هو الشأن في الياسق كما مثّل به البعض، وهو ـ كما قال ابن كثير ـ: ((عبارة عن كتاب مجموع من أحكام قد اقتبسها ـ يعني جنكز خان ملك التتار ـ من شرائع شتى من اليهودية والنصرانية والملة الإسلامية، وغيرها وفيها كثير من الأحكام أخذها من مجرد نظره وهواه فصارت في بنيه شرعا متبعا يقدمونه على الحكم بكتاب الله وسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، فمن فعل ذلك منهم فهو كافر يجب قتاله حتى يرجع إلى حكم الله ورسوله فلا يحكم سواه في قليل ولا كثير)) [تفسير ابن كثير (64/2)].

قلت: وإن كان في هذا التمثيل نظر لأن الياسا كما ذكر ابن كثير فيه بعض الأحكام المستمدة من الشريعة الإسلامية، فلا يصدق عليه التبديل الكلي العام، ولكن نذكره هنا تنزُّلاً مع المخالف.

(2) بدليل أنهم ينكرون على دعاة التكفير وفتناء التفجير.

(3) مجموع الفتاوى (372/10).

=

= قلت: ومصداقاً لهذا فقد سئل الشيخ ابن عثيمين ـ رحمه الله ـ: هناك قضية تثار الآن حول كفر الذين يحكمون بالقوانين الوضعية، ويستدل أصحاب هذا الرأي بفتواكم ـ حفظكم الله ـ في المجموع الثمين بأن هذا كفر وأنه واضح لأنه تبديل لشرع الله، كذلك ينسب هذا إلى الشيخ محمد بن إبراهيم رحمه الله.

فالسؤال هنا: هل يلزم اعتبار موانع التكفير أو ما اشترطه أهل السنة والجماعة في إقامة الحجة على من حكم بغير ما أنزل الله تشريعاً عاماً، جزاكم الله خيراً؟

فأجاب ـ رحمه الله ـ: ((كل إنسان فعل مكفراً فلابد ألا يوجد فيه مانع التكفير، ولهذا جاء في الحديث الصحيح لما سألوه عن منابذة الحاكم قال: « لا، إلا أن تروا كفراً بواحاً عندكم فيه من الله برهان»، فلابد من الكفر الصريح المعروف الذي لا يحتمل التأويل، فإن كان يحتمل التأويل فإنه لا يكفر صاحبه وإن قلنا إنه كفر.

فيفرق بين القول والقائل، وبين الفعل والفاعل، قد تكون الفعلة فسقاً ولا يفسق الفاعل لوجود مانع يمنع من تفسيقه، وقد تكون كفراً ولا يكفر لوجود مانع يمنع من تكفيره، وما ضرّ الأمة الإسلامية في خروج الخوارج إلا هذا التأويل، فالخوارج كانوا مع علي بن أبي طالب على جيش أهل الشام، فلما حصلت المصالحة بين علي بن أبي طالب وأهل الشام، خرجت الخوارج الذين كانوا معه عليه حتى قاتلهم وقتلهم والحمد لله، لكن الشاهد أنهم قالوا: حكمت بغير ما أنزل الله؛ لأنك حكمت البشر فخرجوا عليه.

فالتأويل الفاسد هو بلاء الأمة؛ فقد يكون الشيء كفراً فيعتقد هذا الإنسان انه كفر بواح فيخرج، وقد يكون الشيء كفراً لكن الفاعل ليس بكافر، لوجود مانع يمنعه من تكفيره، فيعتقد هذا الخارج أنه لا عذر له فيخرج.

ولهذا يجب على الإنسان التحرز من التسرع في تكفير الناس أو تفسيق الناس، ربما يفعل الإنسان فعلاً فسقاً لا شك فيه، لكنه لا يدري، فإذا قلت يا أخي هذا حرام، قال: جزاك الله خيراً، وانتهى عنه، إذن كيف أحكم على إنسان إنه فاسق دون أن تقوم عليه الحجة، فهؤلاء الذين تشير إليهم، من حكام العرب والمسلمين قد يكونون معذورين لم تتبين لهم الحجة، أو بينت لهم وجاءهم من يلبس عليهم ويشبه عليهم.

فلابد من التأني في الأمر، ثم على فرض أننا رأينا كفراً بواحاً عندنا فيه من الله برهان، وكلمة: رأينا شرط، وكفراً شرط، وبواحاً شرط، وعندنا فيه من الله برهان شرط أربعة شروط.

فقول: " أن تروا " أي تعلمون يقيناً احترازاً من الشائعات التي لا حقيقة لها.

وكلمة: "كفراً " احترازا من الفسق، يعني لو كان الحاكم فاسقاً فاجراً، لكن لم يصل إلى حد الكفر فإنه لا يجوز الخروج عليه.

الثالث: " بواحاً " أي صريحاً ما يحتمل التأويل وقيل البواح: المعلن.

والرابع: " عندنا فيه من الله برهان " يعني ليس صريحاً في أنفسنا فقط، بل نحن مستندون على دليل واضح قاطع.

هذه الشروط الأربعة شرط لجواز الخروج، لكن يبقى عندنا شرط خامس لوجوب الخروج وهو: هل يجب علينا إذا جاز لنا ان نخرج على الحاكم، هل يجب علينا أن نخرج ؟ ينظر للمصلحة، إن كنا قادرين على إزالته؛ فحينئذ نخرج، وإذا كنا غير قادرين فلا نخرج، لأن جميع الواجبات الشرعية مشروطة بالقدرة والاستطاعة. ثم إذا خرجنا فقد =

وذلك بإزاء المتسرِّعين في التكفير حيث يقع منهم التكفير للحكام المتلبسين بهذه الصورة على سبيل التعيين دون أخذٍ بالشروط وانتفاء الموانع التي لأجلها يكون التكفير للمعيَّنين، فيقع منهم بسبب ذلك خلط عظيم في فهم كلام أهل العلم والدين.

ثم إن من أبرز الأدلة التي يستدل بها المكفِّرون بهذه الصورة قوله تعالى: ﴿ۀ ۀ ہ ہ ۓ ۓ ھ ھ ھ ھ﴾ [المائدة: 44].

ووجه الاستشهاد بها: أن اسم الموصول في قوله ﴿ہ ۓ ۓ﴾ صيغة عموم فيفيد جميع القضايا، والتقدير أي: من ترك الحكم بما أنزل الله في جميع القضايا، فأولئك هم الكافرون.

قلت: واستدلالهم بالآية قاصرٌ من جهتين:

الجهة الأولى: قصرهم الآية على الحدود خاصَّة. والصحيح أن الآية شاملة لجميع الأحكام الشرعية، ويدخل في ذلك أحكام العقائد والعبادات والمعاملات، ويدل لذلك ما يفيده اسم الموصول من العموم، العموم الشامل لكل حكمٍ أنزله الله وتعبَّدنا به، سواء كان عملياً أو اعتقادياً؛ فمن حكَّم غير القرآن في الحُكمِ عليه فهو داخل في هذه الآية كما قال تعالى: ﴿ۆ ۇ ۈ ۈ ۅ ۅ ۋ ۋ ۉ ۉ ې ې ى ى ئا ئا ئە ئە ئو ئو﴾ [النساء: 65]، فأي خلاف بين المسلمين وجب ردُّ التحاكم فيه إلى القرآن والسنة كما قال تعالى: ﴿ئو ئۇ ئۇ ئۆ ئۆ ئۈ ئۈ ئې﴾ [الشورى: 10]؛ فالحكم بين المتنازِعِين يقع حتى في غير أمور الحكم والقضاء كما في قوله تعالى: ﴿□ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □﴾ [النساء: 59]؛ فقوله ﴿□﴾ هنا عام يشمل كلَّ تنازع، فكلُّ تنازعٍ وجب ردُّ التحاكم فيه إلى القرآن والسنة.

= يترتب على خروجنا مفسدة أكبر وأعظم مما لو بقي هذا الرجل على ما هو عليه، لأننا إذا خرجنا ثم ظهرت العزة له، صرنا أذلة أكثر، وتمادى في طغيانه وكفره أكثر، فهذه المسائل تحتاج إلى تعقل، وأن يقترن الشرع بالعقل. وأن تبعد العاطفة في هذه الأمور، فنحن محتاجون للعاطفة لأجل تحمسنا، ومحتاجون للعقل والشرع حتى لا ننساق وراء العاطفة التي تؤدي إلى الهلاك)). انتهى كلام الشيخ ابن عثيمين ـ رحمه الله ـ. [من لقاء الباب المفتوح مع فضيلة الشيخ محمد صالح العثيمين، اللقاء 51، السؤال (1224)].

وعلى ذلك يلزم من يكفِّر الحاكم بغير ما أنزل الله غيرَ المستحل في الحدود أن يكفِّر من يحكم بغير ما أنزل الله في أبواب العقيدة؛ كصفات الله تعالى. فالمتكلِّمون ـ على سبيل المثال؛ ومنهم الأشاعرة ـ قد حكَّموا عقولهم في باب الصفات ـ الذي هو من أعظم أبواب العقيدة ـ، وتركوا التحاكم فيه إلى ما أنزل الله، ومع هذا لم يحكم العلماء بكفرهم. فليس تكفير من يكفِّر الحاكم بغير ما أنزل الله الغير المستحل بأولى من تكفير هؤلاء؛ لأن سلامة الدين أولى من سلامة الدنيا؛ فإذا جار الحاكم فحكم بغير ما أنزل الله في أمور الدنيا أفسدها، وأما إذا حكم المفتي أو العالم بغير ما أنزل الله في أمور الدين فقد ضلّ وأضلّ وأفسد من الدين بقدر ما حكم فيه بغير ما أنزل الله، وحدِّ المحكوم عليه.

فالحاصل أنه يدخل في حكم الآية كل من حكم بغير ما أنزل الله في أمور الدنيا أو الدين، وعلى هذا فهي تشمل كل من يحكم في الأمور العامة أو الخاصة؛ فتشمل علماء أهل البدع، وحكام الجور وأمراء السوء، وغيرهم ممن يتصدون للحكم في الأمور العامة أو الخاصة فيحكمون فيها بغير ما أنزل الله.

وقد أشار إلى ذلك ابن تيمية ـ رحمه الله ـ حيث بيَّن أن الحكَّام يحكمون في الأمور المعيَّنة لا يحكمون في الأمور الكليَّة، ولذا قيَّد كفرهم بالاستحلال للحكم بغير ما أنزل الله بخلاف الأمور الكليَّة المشتركة بين الأمة، فمن حكم فيها بغير ما أنزل الله فهو كافر، ولو لم يستحل[1].

وسبقه إلى ذلك الإمام أبو المظفر السمعاني ـ رحمه الله ـ حيث قال: ((واعلم أن الخوارج يستدلون بهذه الآية، ويقولون: من لم يحكم بما أنزل الله فهو كافر، وأهل السنة قالوا: لا يكفر بترك الحكم.

وللآية تأويلان:

أحدهما: معناه: ومن لم يحكم بما أنزل الله رداً وجحداً فأولئك هم الكافرون.

والثاني: معناه: **ومن لم يحكم بكل ما أنزل الله فأولئك هم الكافرون، والكافر هو الذي يترك الحكم بكل ما أنزل الله، دون المسلم**))[2] انتهى.

---

(1) انظر: منهاج السنة النبوية (131/5 ـ 132).

(2) تفسير السمعاني (42/2).

وأيضاً: شنَّع الشيخ محمد صديق خان ـ رحمه الله ـ على المبتدعة بهذه الآية، مما يدل على اعتباره شمول هذه الآية للتحاكم بغير ما أنزل الله في أمور الدين ومسائل العلم[1].

(بل حتى العصاة داخلون تحت عموم هذه الآية؛ لأن العاصي قد استبدل حكم الله (= الأمر والنهي) بحكم غيره (=هواه وشيطانه) وعليه فَيَلزم تكفير من أجمع أهل السنة على عدم كفره وهو العاصي)[2].

يقول ابن حزم الظاهري ـ رحمه الله ـ: ((فإن الله عز وجل قال: ﴿ ۀ ۀ ہ ہ ہ ہ ھ ھ ھ ھ ﴾ [المائـدة: 44]، ﴿ۓ ﮮ ﮮ ﯓ ﯓ ﯔ ﯔ ﯕ ﯕ ﯖ ﴾ [المائـدة: 45]، ﴿ﭺ ﭻ ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﴾ [المائـدة: 47]؛ فليُلـزَم المعتزلـة أن يصرِّحوا بكفر كل عاصٍ وظالمٍ وفاسقٍ لأن كل عامل بالمعصية فلم يحكم بما أنزل الله))[3].

الجهة الثانية: حملهم الكفرَ في الآية على الكفر الأكبر. وهي شاملة لنوعي الكفر؛ الأكبر والأصغر بدليل تفسير ابن عباس رضي الله عنهما[4]، وتفسير غيره من السلف[5].

كما أنه لا وجه في التفريق بحمل الكفر في الآية على الكفر الأكبر في التبديل العام دون الحكم بغير ما أنزل الله في بعض القضايا، إذ لا دليل على هذا التفريق. فإما أن تُحمل الآية على الكفر الأكبر في كلا الحالين أو يُصار إلى التفصيل الذي جاء عن السَّلف. أما التفريق فلا وجه له، لأن اسم الموصول يحتمل الأمرين: من لم يحكم بما أنزل الله في أي قضية، أو في جميع القضايا، وكلا الاحتمالين متساويان؛ إذ لا مرجح بينهما خارجي من النصوص. والله تعالى أعلم.

كما أن لفظ الاستبدال في لغة العرب يصدق على القليل والكثير كما في قوله تعـالى: ﴿ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ ﭟ ﭠ ﴾

---

(1) انظر: الدين الخالص (3/308 ـ 313).

(2) الحكم بغير ما أنزل الله (ص: 28) مع تصرف يسير بالتقديم والتأخير في الكلام.

(3) الفصل في الملل والنحل (3/278).

(4) انظر: الدر المنثور للسيوطي (3/87).

(5) انظر: تفسير القرطبي (3/190)، وتفسير ابن كثير (2/64).

[النساء:20]، فسمّى تطليق الواحدة واستبدالها بأخرى استبدالاً كما أن تطليق الأربعة واستبدالهن بأُخر يُسمَّى استبدالاً.

وأيضاً: فلفظ التبديل يطلق في كلام أهل العلم على ما أضافه الناس إلى الشرع؛ إما بالكذب والافتراء؛ وإما بالتأويل والغلط، فلا يُسمَّى تبديلاً حتى ينسبه إلى الشرع.

يقول شيخ الإسلام ـ رحمه الله ـ: ((ولكن كثيراً من الناس ينسبون ما يقولونه إلى الشرع، وليس من الشرع بل يقولون ذلك؛ إما جهلاً، وإما غلطاً، وإما عمداً وافتراء، وهذا هو **الشرع المبدَّل** الذي يستحق أصحابه العقوبة))[1].

وقال في موضع آخر: ((والثالث "**الشرع المبدَّل**" وهو الكذب على الله ورسوله، أو على الناس بشهادات الزور ونحوها، والظلم البين؛ **فمن قال: إن هذا من شرع الله** فقد كفر بلا نزاع؛ كمن قال إن الدم والميتة حلال، ولو قال: هذا مذهبي ونحو ذلك))[2].

وهذا المعنى للتبديل هو الذي يترتب عليه الكفر في تحكيم الطاغوت؛ فحيث أضاف حكمه إلى الله فقال: إنه من شرع الله كفر، يستوي ذلك في الكثير والقليل.

يقول الجصاص في تفسير آية المائدة: ((فإن كان المراد جحود حكم الله، أو الحكم بغيره مع الإخبار بأنه حكم الله، فهذا كفر يخرج عن الملة، وفاعله مرتد إن كان قبل ذلك مسلماً. وعلى هذا تأوله من قال: إنها نزلت في بني إسرائيل وجرت فينا يعنون: أن من جحد منا حكم الله، أو حكم بغير حكم الله، ثم قال: إن هذا حكم الله فهو كافر، كما كفرت بنو إسرائيل حين فعلوا ذلك))[3].

وقال ابن العربي ـ رحمه الله ـ في شأن الحكم بغير ما أنزل الله: ((وهذا يختلف؛ إنْ حكم بما عنده على **أنه من عند الله فهو تبديل له** يوجب الكفر، وإن حكم به هوى ومعصية فهو ذنب تدركه المغفرة على أصل أهل السنة في الغفران للمذنبين))[4] أ. هـ.

والتبديل بهذا المعنى يصدق عليه معنى الاستحلال، ولذا قال شيخ الإسلام ـ رحمه الله ـ في قضية التحاكم إلى الطاغوت وأنه كفر: ((والإنسان متى حلل الحرام المجمع عليه، أو

(1) مجموع الفتاوى (35 / 366).

(2) المصدر السابق (3/268).

(3) أحكام القرآن للجصاص (2/439).

(4) أحكام القرآن لابن العربي (3/191).

حرَّم الحلال المجمع عليه، أو بدَّل الشرع المجمع عليه كان كافراً مرتداً باتفاق الفقهاء. وفي مثل هذا نزل قوله على أحد القولين ﴿ ۀ ۀ ہ ہ ہ ھ ھ ے ے ۓ ۓ ﴾ [المائدة: 44] أي: **هو المستحل للحكم بغير ما أنزل الله**››[1].

فمراد شيخ الإسلام بقوله: ‹‹أو بدَّل الشرع المجمع عليه›› هنا ما كان على جهة الاستحلال، بدليل قوله: ‹‹أي: هو المستحل للحكم بغير ما أنزل الله››، وذلك إنما يكون بإضافته إلى الشرع.

وأما التبديل إذا لم يكن على جهة نسبته إلى الشرع فهذا دائر في كلام أهل العلم بين الظلم والفسق.

يقول ابن القيم ـ رحمه الله ـ: ‹‹وأما الحكم المبدَّل وهو الحكم بغير ما أنزل الله فلا يحل تنفيذه، ولا العمل به، ولا يسوغ اتباعه، وصاحبه بين الكفر والفسوق والظلم››[2].

ثم يقال: ما هو الضابط في عدد القضايا التي لا يُكفَّر بها والقضايا التي يُكفَّر بها، لأن البعضية تشمل الجزءَ مع ترك القليل، والجزءَ مع ترك الكثير، فلا بد من ميزان نضبط به هذا القليل من هذا الكثير؛ وهذا ما لا سبيل إليه.

(ثم على القول بأن من استبدل الشريعة كلها يكفر فما حكم من استبدل كل الشريعة إلا حكماً واحداً؛ فإن كفّره فقد خالف ما قرره من أن مناط التكفير هو استبدال الكل! وإن لم يكفره فقد أتى بما لا يتوافق مع صريح العقل)[3].

ثم إنه بالنظر إلى أقوال المختلفين في هذه المسألة من أهل السنة نجد أن الاختلاف بينهم اختلاف صُوَرِي أو تصوّري.

ووجهه: أن القائلين بأن المبدِّل للشريعة المتحاكم إلى غيرها في جميع القضايا يَكفُر يعلِّلون كُفرَه: بأنه لم يفعل ذلك إلا وهو معتقد أنَّ ما عدل إليه من القوانين الوضعية أنفع وأصلح للعِباد من أحكام الشريعة الإسلامية[4]؛ فأرجعوا الحكم بالتكفير إلى اعتقاد القلب الذي هو الاستحلال أو التفضيل.

---

(1) مجموع الفتاوى (3/267 ـ 268).

(2) الروح (ص/267).

(3) الحكم بغير ما أنزل الله (ص: 39).

(4) بيد أن هذا التلازم ـ مع جلالة قدر قائليه ـ مدفوع من ثلاثة أوجه: =

ومما يبين ذلك قول الشيخ ابن عثيمين ـ رحمه الله ـ: ((أما بالنسبة لمن وضع قوانين تشريعية مع علمه بحكم الله وبمخالفة هذه القوانين، فهذا قد بدل الشريعة بهذه القوانين، فهو كافر لأنه لم يرغب بهذا القانون عن شريعة الله إلا وهو يعتقد أنه خير للعباد والبلاد من شريعة الله))(1).

وقال الشيخ صالح آل الشيخ معللاً للتكفير بصورة التبديل: ((لأنه لا يصدر ـ يعني تحكيم القانون الوضعي على الدوام ـ في الواقع من قلب قد كفر بالطاغوت، بل لا يصدر إلا ممن عظَّم القانون، وعظَّم الحكم بالقانون))(2).

= **الوجه الأول**: ما قرره أهل العلم من أن لازم المذهب لا يكون مذهباً؛ فلذلك إذا قرر على الخصم أنكره غاية الإنكار. أما إذا عرفه والتزمه فحينئذٍ يكون مذهباً له. وأن المرء قد يعتقد خلاف ما يلزم من قوله، ولو كان التلازم قوياً بحيث يُنسب القائل للتناقض لو لم يلتزم ذلك اللازم.

قال شيخ الإسلام في مجموع فتاويه (461/16): ((ولازم المذهب لا يجب أن يكون مذهباً بل أكثر الناس يقولون أقوالاً ولا يلتزمون لوازمها؛ فلا يلزم إذا قال القائل ما يستلزم التعطيل أن يكون معتقداً للتعطيل بل يكون معتقداً للإثبات و لكن لا يعرف ذلك اللزوم)).

وقال أيضاً: ((فما كان من اللوازم يرضاه القائل بعد وضوحه له؛ فهو قوله، وما لا يرضاه؛ فليس قوله، وإن كان متناقضاً.... فأما إذا نفى هو اللزوم لم يجز أن يضاف إليه اللازم بحال)). [مجموع الفتاوى (42/29)]. وانظر: نفس المصدر (217/20).

الوجه الثاني: أن هذا اللازم قد يتخلف؛ إذ قد يوجد من يفعل ذلك وهو يعتقد أن الشريعة أنفع من حكمه، كما مر التمثيل في كلام شيخ الإسلام بالأقوال الموهمة للتعطيل وأنه لا يلزم أن يكون أصحابها قائلون بالتعطيل كما في النقل السابق.

الوجه الثالث: أن أهل السنة لا يكفرون إلا بأمر لا احتمال فيه، وذلك أن الحدود تُدرأ بالشبهات، والتكفير أولى أن يدرأ بذلك.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية ـ رحمه الله ـ في الفتاوى (466/12): ((من ثبت إسلامه بيقين لم يزل ذلك عنه بالشك)).

وقال الشيخ محمد بن عبد الوهاب ـ رحمه الله ـ كما في الدرر السنية (102/1): ((ولا نكفر إلا بما أجمع عليه العلماء كلهم)) أ.هـ.

[هذه الوجوه الثلاثة مستفادة من كتاب الحكم بغير ما أنزل الله مناقشة تأصيلية علمية هادئة لبندر بن نايف العتيبي ـ حفظه الله ـ (ص: 50 ـ 52)].

(1) القول المفيد (160/2). وانظر: تعليقه على فتوى الألباني في كتاب فتنة التكفير (ص: 28).

(2) نفس المصدر(ص: 430).

وقال الشيخ صالح الفوزان في القضية ذاتها: ((وذلك لأن من نحى الشريعة الإسلامية، وجعل القانون الوضعي بديلاً عنها، فهذا دليل على أنه يرى أن القانون أحسن وأصلح من الشريعة، وهذا لا شك أنه كفر أكبر يخرج من الملة ويناقض التوحيد))[1].

قلت: وبهذا يزول الإشكال وتصطلح الأقوال في أن التكفير في قضية الحكم بغير ما أنزل الله في الأمور الخاصة[2] مردُّه إلى اعتقاد القلب إذا لم يكن جحوداً[3]. ولكن يبقى النزاع في التسليم بوقوع الاستبدال من غير اعتقاد الاستحلال. وهذا على التحقيق أنه يقع. وبالله التوفيق.

وهذا لا يعني أن الكفر محصور في اعتقاد القلب فحسب ـ كما قد يفهمه البعض ـ بل الكفر يقع بالأقوال وبالأفعال وبالاعتقاد وبالشك وبالإعراض، وبالإباء والامتناع، وذلك في صور ستأتي عند مبحث الردة في شرط الانقياد. ولكن المقصود تقرير وجه الكفر في خصوص هذه المسألة بعينها، وأنه يكون بالنظر إلى استحلال القلب ما لم يكن جحودا[4]، وذلك لا يطَّرد في كل كفر كما سيأتي.

وجملة الفائدة: أن تبديل الشرع يتصرَّف في كلام أهل العلم على أربعة معان، تختلف أحكامها بحسب هذا التبديل:

---

(1) عقيدة التوحيد (ص: 55).

(2) أي: الغير مشتركة بين الأمة، وهي التي تتعلق بالجنايات والمرافعات الخاصة، التي هي من شأن القضاة والحكام، وبعض أهل العلم يُطلِق عليها الأمور المعُيَّنَة. انظر: منهاج السنة النبوية (5/131 ـ 132).

(3) هذا القيد يُحتاج إليه عند تكفير من لم يصرّح باستحلال الأحكام، فُيتبين في أمره. أما من صرَّح بلسانه باستحلال القوانين الوضعية فقال: إنه يجوز التحاكم إليها فهذا كفر ظاهر وإن لم يعتقد بقلبه لأنه تكذيب لأمر الله وجحود لحكم الله، ولكن يبقى النظر في تكفير المعيَّن، فلا يُكفَّر إلا بعد إقامة الحجة وإزالة الشبهة.

(4) لعل وجه ذلك ـ والله أعلم ـ أن الحكم بغير ما أنزل الله منقسم إلى ما منه كفر أكبر وإلى ما منه ليس بكفرٍ أكبر ليس أصلاً واحداً في الكفر الأكبر كالسجود لغير الله فإنه أصل واحد في الكفر الأكبر وذلك بإجماع العلماء؛ ولذا لا يشترط في التكفير به استحلال القلب.

النوع الأول: التبديل العام الشامل لجميع الأحكام، العامة[1] والخاصة. فهذا حكمه أنه كفر، وإن لم يستحل صاحبُه، ويدخل فيه تبديل التوحيد بالشرك، والسنة بالبدعة، والطاعة بالمعصية، والمعروف بالمنكر.

النوع الثاني: التبديل في الأمور العامة بالحكم فيها بغير ما أنزل الله، وهو لا ينسب ذلك إلى الشرع. هذا النوع توقف شيخ الإسلام ابن تيمية في حكمه[2]. والصحيح أنه كفر لأنه يدخل فيه ـ كما تقدم ـ تبديل التوحيد بالشرك.

النوع الثالث: التبديل في الأمور الخاصة بالحكم فيها بغير ما أنزل الله، وهو لا ينسب ذلك إلى الشرع. فهذا مختلف فيه بين أهل العلم. والراجح أنه لا يكفر صاحبُه إلا إذا استحل أو نسب تبديله إلى الشرع.

النوع الرابع: التبديل الذي يكون سببه نسبته إلى الشرع؛ سواء في الأمور الخاصة أو العامة. فهذا حكمه أنه كفر؛ لأنه لا يكون إلا عن استحلالٍ بالقلب يستوي فيه القليل والكثير[3].

فالحاصل أن تحكيم القوانين الوضعية يكون كفراً أكبر مناقضاً لأصل الكفر بالطاغوت إذا كان على وجه الاستحلال أو الجحود أو الكذب بنسبة ذلك إلى الشرع، أو التسوية أو التفضيل، أو التجويز وإن لم يعتقد التسوية بينهما. أما من حكم بالقوانين الوضعية ـ كليّاً أو جزئيّاً ـ وهو لم يستحل بقلبه ولم يجحد بلسانه، أو يفضل أحكام المخلوقين على شريعة رب العالمين، أو يعتقد المماثلة بينهما، أو يجوّز الرجوع إلى غير أحكام الشريعة وإن لم يعتقد التسوية بينهما، ولم ينسب تبديله إلى الشرع فلا يكون كافراً كفراً أكبر على الصحيح من قولي أهل العلم[4]، والله تعالى أعلم.

---

(1) أي: المشتركة بين جميع الأمة، وبعض أهل العلم يُطلِق عليها الأمور الكلية المشتركة بين الأمة. انظر: منهاج السنة النبوية (5/131 ـ 132).

(2) انظر: مجموع الفتاوى (35/388).

(3) انظر: منهاج السنة النبوية (5/131 ـ 132)، ومجموع الفتاوى (3/267 ـ 268).

(4) هذا ما ذهب إليه أهل التحقيق من أهل العلم يقول ابن باز ـ رحمه الله تعالى ـ معلِّقاً على فتوى الإمام الألباني ـ رحمه الله ـ في قضية التكفير بالحكم بغير ما أنزل الله وأنه لا يكون إلا باستحلال القلب لأنه مكفر اعتقادي لا =

((ب)) **عدول من يحاكم من المحكومين عن حكم الله ﷻ واحتكامه إلى الطواغيت:**

من صور التحاكم إلى الطواغيت المنافية للكفر بالطاغوت عدول من يحُاكم من المحكومين عن الحكم بما أنزل الله إلى التحاكم إلى الطاغوت؛ كالقوانين الوضعية وسوالف أهل البادية وأمور الجاهلية، فيلزم خصمه بالتحاكم إليها.

يقول ابن القيم ـ رحمه الله ـ: ((ومن حاكم خصمه إلى غير الله ورسوله فقد حاكم إلى الطاغوت، وقد أمر أن يكفر به، ولا يكفر العبد بالطاغوت حتى يجعل الحكم لله وحده))(1).

والفرق بين هذه الصورة والتي قبلها أن الأُولى فِعْلُ الحاكم، والثانية فِعْلُ المحكومين.

وهذه الصورة لها صورتان:

الصورة الأولى: أن يَعدل عن حكم الله ﷻ رغبةً عنه، فيتحاكم إلى الطاغوت لاستخلاص حقٍ له من الغير.

الصورة الثانية: أن يَعدل عن حكم الله ليس رغبةً عنه، ولكن لكون المُدّعِي عليه حاكمه إلى غير حكم الله ﷻ، فأُلزم بالحضور مع خصمه إلى قاضٍ يحكم بالقانون الوضعي؛ أو لعدم وجود محاكم شرعية في بلده يتحاكم إليها فيضطر للذَّهاب إلى المحاكم غير الشرعيه لاستخلاص حقِّه من الغير.

فأما الصورة الأولى، وهي المتحاكم مختاراً إلى الطاغوت، فلا يخلو: إما أن يكون رافضاً لحكم الله معتقداً أن حكم الطاغوت أنصفُ له من حكم الله تعالى، فهذا لا شك في كفره، لأنه قد رضي بالطاغوت ومال إليه بقلبه، بل وفضَّله على ما أوجب الله عليه من التحاكم إلى الكتاب والسنة.

= عملي : ((فألفيتها كلمة قيمة، قد أصاب فيها الحق، وسلك فيها سبيل المؤمنين، وأوضح ـ وفقه الله ـ أنه لا يجوز لأحد من الناس أن يكفر من حكم بغير ما أنزل الله بمجرَّد الفعل من دون أن يعلم أنه استحل ذلك بقلبه)) انتهى كلامه رحمه الله. [مجموع فتاواه (124/9)].****

(1) طريق الهجرتين (ص: 66).

وهـذا هـو الـذي يتنـزل عليـه قولـه تعـالى: ﴿ٱ ب ب ٻ ٻ پ پ پ ڀ ڀ ڀ
ڀ ٺ ٺ ٺ ٺ ٿ ٿ ٿ ٿ ٹ ٹ ٹ ٹ ڤ ڤ ڤ ڤ ڦ ڦ
ڦ ڦ ڄ ڄ ڄ ڄ ڃ ڃ ڃ ڃ چ چ چ چ ڇ ڇ﴾[النساء: 60. 61].

أو يكون غير رافضٍ لحكم الله، ولا معتقداً أنه أنصف له من حكم الله ﷻ، ولكن لهوىً في نفسه اختار التحاكم إلى الطاغوت على حكم الله ﷻ؛ لظنه . مثلاً . أنه سيحصل على حقه؛ إما برشوة، أو نحو ذلك. فهذا لا يَكْفر، ولكن يكون مقترفاً لإثمٍ عظيم وجرمٍ كبير.

وأما الصورة الثانية؛ ففي الحال الأولى فليس له مناصٌ أو مفرٌّ بل هو مُلْجأٌ إلجاءً إلى المثول بين يدي الطاغوت وقبول حكمه فيه. فهذا لا رغبة له ولا اختيار؛ فلا إثم عليه، لأنه في حكم المُلْجأ غيرِ المختار، كالذي يُربط ويُرمى به على شخصٍ، فيموت ذلك الشخص، فإنه لا إثم عليه.

وأما الحال الثانية، فلأهل العلم فيها قولان:

القول الأول: أنه يترك حقَّه ولا يتحاكم إلى الطاغوت. وإنْ ذَهَبَ أثِم ولم يَكْفُر.

القول الثاني: أن له أن يذهب لاستخلاص حقِّه، لأنه في حكم المضطر الذي لا حيلة له(1).

والصحيح القول الثاني، لأن حكمه حكم المستضعفين من الرجال والنساء والولدان الذين لا يجدون حيلةً ولا يهتدون سبيلاً، فأولئك عسى الله أن يتوب عليهم وكان الله عفوّاً غفوراً. فيكون ذهابه . كما قال ابن القيم . رحمه الله .: ((من باب غذاء المضطر، إذا لم يجد ما يقيته إلاَّ من الميتة والدم. وأحسن أحواله: أن يكون من باب التراب الذي إنما يتيمم به عند العجز عن استعمال الماء الطهور))(2)، ولكن ينبغي أن يُلاحِظ ويستحضر بغض القلب وعدم إرادته لهذه الأحكام، فإن ذلك واجب لا يسقط، لأنه في مقدور كل إنسان.

---

(1) انظر: التمهيد لشرح كتاب التوحيد (ص: 430 . 431)، وفتاوى ورسائل سماحة الشيخ عبد الرزاق عفيفي (ص: 166).

(2) مدارج السالكين (173/2).

كما يجب أن يُراعِيَ حُكم الله فيما لو حُكِم له بحقٍ لا يحلّ له أخذه[1]؛ فهو يأخذ حقّه ولا يخذ حقّاً ليس له، والله تعالى أعلم.

ولكن لو ترك حقه مطلقاً ولم يذهب للتحاكم للقانون الوضعي كان ذلك أفضل في حقه لما فيه من كمال الكفر بالطاغوت.

ج. التحاكم إلى أذواق وكُشوفات الصوفية:

مما يدخل تحت التحاكم إلى الطاغوت المنافي للكفر به أيضاً ترك حكم الله ﷻ وحكم رسوله ﷺ والتحاكم إلى الذوق[2] والكشف[3] كما تفعله غلاة الصوفية، ظناً منهم أنهم بذلك يوفِّقون بين الدلائل الذوقية والدلائل الشرعية؛ ولذا جعلوا معتمدهم في الحكم على الأشياء الأوهام والمنامات والخيالات وتركوا كتاب الله وسنة رسوله ﷺ وراءهما ظِهْرياً؛ فقدموا أذواقهم ومواجيدهم وكشوفاتهم الباطلة على كتاب الله وسنة رسوله ﷺ فصار لسان حالهم يقول: ((إذا تعارض الذوق والوجد والكشف وظاهر الشرع قدمنا الذوق والوجد والكشف))[4] فصدق عليهم قوله تعالى: ﴿ههےےۓۓڭڭ ڭ ڭ ۇ﴾ [سبأ:20]، وقوله: ﴿ئو ئو ئۇ ئۇ ئۆ ئۆ ئۈ ئۈ ئې ئې ﴾ [الفرقان:43].

يقول ابن القيم . رحمه الله .: في صدد بيانه لأنواع الاعتراضات السَّارية في الناس على حكم الله وشرعه:

((النوع الثاني: الاعتراض على حقائق الإيمان والشرع بالأذواق والمواجيد والخيالات، والكشوفات الباطلة الشيطانية، المتضمنة شرع دين لم يأذن به الله، وإبطال

---

(1) كالفوائد الربوية ونحو ذلك من المحرَّمات.

(2) الذوق عند الصوفية هو: ((نور عرفاني، يقذفه الحق بتجليه في قلوب أوليائه، يفرقون به بين الحق والباطل، من غير أن ينقلوا ذلك من كتاب أو غيره)). [مصطلحات الصوفية للحفني (ص: 104)].

(3) الكشف عند الصوفية هو: الاطلاع على ما وراء الحجاب من المعاني الغيبية، والأمور الحقيقية، وجوداً وعدماً. [نفس المصدر (ص: 225)].

والكشف عندهم يدخل تحت مسماه أنواع وأقسام؛ كالرؤية اليقظية للأنبياء والأولياء بعد موتهم، والرؤى المنامية، ورؤية الخضر عليه السلام، والإلهام والفراسة والهواتف، بالإضافة إلى خرق الحجب، والاطلاع على المغيبات؛ إما بعيني البصر أو بعين البصيرة. [انظر: إحياء علوم الدين للغزالي (268/2)، ومجموع الفتاوى لابن تيمية (313/11)].

(4) مدارج السالكين (70/2).

دينه الذي شرعه على لسان رسوله ﷺ، والتعوُّض عن حقائق الإيمان بخدع الشيطان، وحظوظ النفوس الجاهلة))[1].

ويكشف الغزالي ـ رحمه الله ـ عن سرِّ تقديم الصوفية الكشف والوجد على النص فيقول: ((أنه قد ثبت لديهم بصريح الكشف ما يخالف صريح النص، والكشف ـ في اعتقادهم ـ هو الحق واليقين المطابق للصواب، والنص قد يرد عليه ما يجعله بخلاف ذلك))[2].

ولذا فإن الصوفية لم يحرصوا على دراسة العلم، وتحصيل ما صنفه المصنفون والبحث عن الأقاويل والأدلة المذكورة[3].

حكم التحاكم إلى الذوق والكشف والوجد:

قبل أن نبيِّن الحكم على الذوق والوجد والكشف فإن هنالك ثلاث قواعد عظيمة ـ هي من أهم قواعد الإيمان والسلوك ـ ذكرها العلامة ابن القيم ـ رحمه الله ـ يظهر من خلالها فصل النزاع في الحكم على هذه المسألة يجدر بنا ذكرها هنا.

قال ابن القيم ـ رحمه الله ـ: ((والذي يفصل النزاع في حكم هذه المسألة: ثلاث قواعد ـ من أهم قواعد الإيمان والسلوك ـ فمن لم يبن عليها فبناؤه على شفا جرفٍ هار.

القاعدة الأولى:

أن الذوق والحال والوجد هل هو حاكم أو محكوم عليه، فيحكم عليه بحاكم آخر، أو ويتحاكم إليه؟

فهذا منشأ ضلال من ضلَّ من المفسدين لطريق القوم الصحيحة حيث جعلوه حاكماً فتحاكموا إليه فيما يسوغ ويمتنع، وفيما هو صحيح وفاسد وجعلوه محكاً للحق والباطل، فنبذوا لذلك موجب العلم والنصوص، وحكَّموا فيها الأذواق والأحوال والمواجيد، فعظم الأمر، وتفاقم الفساد والشر، وطمست معالم الإيمان والسلوك المستقيم، وانعكس السير وكان إلى الله فصيروه إلى النفوس، فالناس المحجوبون عن أذواقهم يعبدون الله، وهؤلاء يعبدون نفوسهم.

---

(1) نفس المصدر (2/69 ـ 70). وانظر: لما قبله ألقاب الولاة (ص: 91).

(2) نقلاً عن مصادر التلقي عند الصوفية (ص: 215). وعزاه إلى إحياء علوم الدين، ولم أقف عليه في مظانه.

(3) إحياء علوم الدين (3/18).

ومن العجب: أنهم دخلوا في أنواع الرياضات والمجاهدات والزهد ليتجردوا عن شهوات النفوس وحظوظها فانتقلوا من شهوات إلى شهوات أكبر منها، ومن حظوظ إلى حظوظ أحط منها. وكان حالهم [مع][1] شهوات نفوسهم في الشهوات التي انتقلوا عنها أكمل، وحال أربابها خير من حال هؤلاء، لأنهم لم يعارضوا بها العلم ولا قدَّموها على النصوص، ولا جعلوها ديناً وقربة، ولا ازدروا من أجلها العلم وأهله، والشهوات التي انتقلوا إليها جعلوها أعلى ما يشمِّرون إليها، فهي قبلة قلوبهم، فهم حولها عاكفون، واقفون مع حظوظهم من الله فانون بها عن مراد الله منهم. الناس يعبدون الله، وهم يعبدون أنفسهم، عائبون على أهل الحظوظ والشهوات ومزدرون لهم وهم أعظم الناس حظوظاً، وإنما زهدوا في حظٍ إلى حظ أعلى منه، وإنما تركوا شهوة لشهوة أحط.

فليتدبّر اللبيب هذا الموضع في نفسه وفي غيره، فكل ما خالف مراد الله الديني من العبد فهو حظه وشهوته، مالاً كان، أو رياسة، أو صورة، أو حالاً، أو ذوقاً، أو وجداً. ثم من قدمه على مراد الله فهو أسوأ حالاً ممن عرف أنه نقص ومحنة، وأن مراد الله أولى بالتقديم منه، فهو يتوب منه كل وقت إلى الله.

ثم إنه وقع من تحكيم الذوق من الفساد ما لا يعلمه إلا الله؛ فإن الأذواق مختلفة في أنفسها، كثيرة الألوان، متباينة أعظم التباين، فكل طائفة لهم أذواق وأحوال ومواجيد، بحسب معتقداتهم وسلوكهم.

فالقائلون بوحدة الوجود لهم ذوق وحال وَوَجْدٌ في معتقدهم بحسبه، والنصارى لهم ذوق في النصرانية بحسب رياضتهم وعقائدهم، وكل من اعتقد شيئاً أو سلك سلوكاً ـ حقاً كان أو باطلاً ـ فإنه إذا ارتاض وتجرد: لزمه، وتمكن من قلبه، وبقي له فيه حال وذوق وَوَجْد، فبذوق من توزن الحقائق إذن، ويعرف الحق من الباطل؟!!

وهذا سيّد أهل الأذواق والمواجيد، والكشوف والأحوال، من هذه الأمة المحدث المكاشف عمر ﷺ لا يلتفت إلى ذوقه ووجده ومخاطباته في شيء من أمور الدين، حتى ينشد عنه الرجال والنساء والأعراب، فإذا أخبروه عن رسول الله ﷺ بشيء لم يلتفت إلى ذوقه، ولا إلى

---

(1) ليست في الأصل والسياق يقتضيها.

وجده وخطابه، بل يقول: «لو لم نسمع بهذا لقضينا بغيره». ويقول: «أيها الناس رجل أخطأ وامرأة أصابت». فهذا فعل الناصح لنفسه وللأمة ﷺ، ليس كفعل من غش نفسه والدين والأمة.

القاعدة الثانية:

أنه إذا وقع النزاع في حكم فعل من الأفعال، أو حال من الأحوال، أو ذوق من الأذواق هل هو صحيح أو فاسد؟ أو حق أو باطل؟ وجب الرجوع فيه إلى الحجة المقبولة عند الله وعند عباده المؤمنين، وهي وحيه الذي تُتَلقى أحكام النوازل والأحوال والواردات منه، وتُعرَض عليه وتوزن به، فما زَكَّاه منها وقَبِلَه ورجَّحه وصححه فهو المقبول، وما أبطله وردَّه فهو الباطل المردود. ومن لم يَبْن على هذا الأصل علمه وسلوكه وعمله: فليس على شيءٍ من الدين، وإن وإن، وإنما معه خدع وغرور ﴿ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈ ﮉ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﮐ ﴾ [النور: 39].

القاعدة الثالثة:

إذا أشكل على الناظر أو السالك حكم شيء: هل هو الإباحة أو التحريم؟ فلينظر إلى مفسدته وثمرته وغايته، فإن كان مشتملاً على مفسدة راجحة ظاهرة، فإنه يستحيل على الشارع الأمر به أو إباحته، بل العلم بتحريمه من شرعه قطعي، ولا سيما إذا كان طريقاً مفضياً إلى ما يغضب الله ورسوله، موصلاً إليه عن قرب، وهو رُقية له ورائد وبريد، فهذا لا يشك في تحريمه أولو البصائر، فكيف يظن بالحكيم الخبير أن يحرِّم مثل رأس الإبرة من المسكر، لأنه يسوق النفس إلى السكر الذي يسوقها إلى المحرمات ثم يبيح ما هو أعظم منه سَوْقاً للنفوس إلى الحرام بكثير؟ فإن الغناء ـ كما قال ابن مسعود ﷺ ـ: «هو رُقية الزنا». وقد شاهد الناس: أنه ما عاناه صبي إلا وفسد، ولا امرأة إلا وبغت، ولا شاب إلا وإلا، ولا شيخ إلا وإلا. والعيان من ذلك يغني عن البرهان، ولا سيما إذا جمع هيئة تحدو النفوس أعظم حَدْو إلى المعصية والفجور، بأن يكون على الوجه الذي ينبغي لأهله، من المكان والإمكان، والعُشَراء والإخوان، وآلات المعازف: من اليراع، والدُّف، والأوتار والعيدان، وكان القوَّال شادناً[1] شجيَّ الصوت، لطيف الشمائل من المردان أو النسوان. وكان القول في العشق والوصال، والصد والهجران.

---

(1) كذا في الأصل، ولعل صوابها (شادياً).

ودارت كـؤوس الهـوى بينهم	فلست ترى فيهم صاحياً
فكـل علـى قـدر مشروبه	وكـل أجـاب الهـوى الداعيا
فمـالوا سكارى ولا سكر مـن	تنـاول أم الهـوى خاليـاً
وجـار علـى القـوم ساقيهم	ولـم يـؤثروا غيـره ساقياً
فمـزَّق منهم قلوبـاً غـدت	لباسـاً عليـه يـرى ضافياً
فلـم يستفيقوا إلـى أن أتـى	إلـيهم منـادي اللقـاء داعيـاً
أجيبـوا فكـل امـرىء منكم	علـى حالـه ربَّـه لاقيـاً
هنالـك تعلـم مـن حمـأة	شـربت مـع القـوم أم صافياً
وباللـه لا بـد قبـل اللقـا	سنعلم ذا إن تـك واعيـاً
لا بـد تصحو فإمـا هنـا	وإمـا هنـاك فكـن راضـياً» [1]

فظهر من كلام ابن القيم ـ رحمه الله ـ قبح التحاكم إلى الذوق والوجد، وأنه مخْطرة في العقل، ومخوفة في الواقع، وذلك لما يفضي إليه أو يصاحبه من اعتقادات باطلة وأحكام فاسدة.

وأما حكم التحاكم إليه فهو يختلف بحسب حال المتحاكم؛ فإن صاحبه إسقاط وساطة التبليغ، والاستغناء به عن الشرع المحمدي كما تفعله غلاة الصوفية، فتقول: «حدثني قلبي عن ربي»، «وجاءني هاتف[2]» فهو كفر صريح وردة ظاهرة، لأن ذلك ترك لشهادة أن محمداً رسول الله؛ فإن هذه الشهادة كما هو معلوم تقتضي أن لا يُعبَد اللهُ إلا بواسطة الرسول ﷺ.

يقول ابن القيم ـ رحمه الله ـ: «وهؤلاء الجهال يرى أحدهم أدنى شيء فيحكم هواجسه وخواطره على الكتاب والسنة، ولا يلتفت إليهما، ويقول: «حدثني قلبي عن ربي»

(1) مدارج السالكين (1/494 ـ 497).

(2) الهاتف عرَّفه الغزالي بأنه لفظ منظوم، يقرع السمع لمن صفا قلبه في اليقظة. انظر: إحياء علوم الدين (2/268).

وهذا الهاتف ـ عندهم ـ قد يكون ملكاً أو ولياً صالحاً أو جنّياً صالحاً، أو الخضر عليه السلام، أو الله عز وجل، أو إبليس لعنه الله. ولهم في ذلك قصص يطول ذكرها. انظر: مصادر التلقي عند الصوفية (ص: 287 ـ 291).

ونحن أخذنا عن الحي الذي لا يموت، وأنتم أخذتم عن الوسائط، ونحن أخذنا بالحقائق، وأنتم اتبعتم الرسوم، وأمثال ذلك من الكلام الذي هو كفر وإلحاد. وغاية صاحبه أن يكون جاهلاً يعذر بجهله. حتى قيل لبعض هؤلاء: لا تذهب فتسمع الحديث من عبد الرزاق. فقال: «ما يصنع بالسَّماع مِنْ عبد الرزاق مَنْ يسمع من الملك الخلاَّق». وهذا غاية الجهل؛ فإن الذي سمع من الملك الخلاَّق موسى بن عمران كليم الرحمن، وأما هذا وأمثاله فلم يحصل لهم السماع من بعض ورثة الرسول، وهو يدّعي أنه يسمع الخطاب من مرسله، فيستغني به عن ظاهر العلم. ولعل الذي يخاطبهم هو الشيطان، أو نفسه الجاهلة، أو هما مجتمعين ومنفردين. ومن ظن أنه يستغني عما جاء به الرسول بما يلقى في قلبه من الخواطر والهواجس: فهو من أعظم الناس كفراً، وكذلك إن ظن أنه يكتفي بهذا تارة وبهذا تارة. فما يُلقَى في القلوب لا عبرة به ولا التفات إليه إن لم يُعرَض على ما جاء به الرسول، ويشهد له بالموافقة، وإلا فهو من إلقاء النفس والشيطان))(1). انتهى.

وأيضاً هنالك وجه آخر في تحقيق كفره، وهو أنه ينسب ما يقوله بذوقه إلى الله تعالى، وذلك من أعظم الكذب على الله، وأظلم الظلم كما قال تعالى: ﴿ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ ﮡ ﮢ ﮣ ﮤ ﮥ ﮦ ﮧ ﮨ ﮩ ﮪ ﮫ ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ﮱ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ ﯢ ﯣ ﯤ ﯥ ﯦ ﯧ ﯨ ﯩ ﯪ ﯫ ﯬ ﯭ ﯮ ﯯ ﯰ ﯱ ﴾ [الأنعام: 93].

يقول ابن القيم ـ رحمه الله ـ ((وقد ذم الله تعالى بأبلغ الذم من ينسب إليه ما ليس من عنده كما قال تعالى ﴿ﭲ ﭳ ﭴ ﭵ ﭶ ﭷ ﭸ ﭹ ﭺ ﭻ ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﴾ [آل عمران: 78]. وقال تعالى: ﴿ﭫ ﭬ ﭭ ﭮ ﭯ ﭰ ﭱ ﭲ ﭳ ﭴ ﭵ ﭶ ﴾ [البقرة: 79]. وقال تعالى: ﴿ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ ﮡ ﮢ ﮣ ﴾ [الأنعام: 93]؛ فكل من قال: هذا العلم من عند الله ـ وهو كاذب في هذه النسبة ـ فله نصيب وافر من هذا الذم. وهذا في القرآن كثير يذم الله سبحانه من أضاف إليه مالا علم له به، ومن قال عليه مالا يعلم. ولهذا رتب سبحانه المحرمات أربع مراتب، وجعل أشدَّها: القول عليه بلا

---

(1) إغاثة اللهفان (123/1). وانظر: الصفدية (230/1 ـ 231)، ومجموع الفتاوى (431/11).

علم[1]، فجعله آخر مراتب المحرمات التي لا تباح بحال، بل هي محرمة في كل ملة، وعلى لسان كل رسول؛ فالقائل: «إن هذا علم لدني» لما لا يعلم أنه من عند الله، ولا قام عليه برهان من الله أنه من عنده كاذب مفتر على الله، وهو من أظلم الظالمين وأكذب الكاذبين))[2].

كما أن القول بالذوق والوجد يتضمَّن أيضاً: شرعَ دينٍ لم يأذن به الله تعالى، وقد سمَّى الله ذلك شركاً كما في قوله تعالى: ﴿ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ﮱ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ﴾ [الشورى: 21]، وقوله:﴿ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ ﯢ ﯣ ﯤ ﯥ ﯦ ﯧ ﯨ ﯩ ﯪ ﯫ ﯬ ﯭ ﯮ ﯯ ﯰ ﯱ ﯲ ﯳ ﯴ ﯵ﴾ [التوبة:31].

وأما إنْ كان الحامل عليه الهوى والشهوة واستحكام الغفلة والجهل مع اعتقاد أن الواجب المصير إلى شريعة الله، فله حكم أمثاله من البدع؛ فإن كانت البدعة مكفِّرة كان كفراً، وإن كانت البدعة مفسِّقة كان فسقاً.

د . التحاكم إلى مقالات الفلاسفة وقواعد المنطق:

وأيضاً مما يدخل تحت التحاكم إلى الطاغوت المنافي للكفر به العدول عن حكم الله ﻷ وعن حكم رسوله ﷺ والتحاكم إلى مقالات الفلاسفة وقواعد المنطق كما يفعله المتكلمون ظناً منهم أنهم بذلك يوفِّقون بين القواطع العقلية والأدلة الشَّرعية؛ فقدَّموا لذلك عقولهم الفاسدة المريضة على صريح أدلة الشريعة، وصار لسان قالهم يقول: «إذا تعارض العقل والنقل قدمنا النقل»[3] فاجتروا بهذه القاعدة الشيطانية . كما قال ابن القيم . ((على أسماء الله[4] وصفاته بالشبه الباطلة، التي يسميها أربابها قواطع عقلية، وهي في الحقيقة خيالات جهلية، ومحالات ذهنية، اعترضوا بها على أسمائه وصفاته ﻷ، وحكموا بها عليه، ونفوا لأجلها ما أثبته لنفسه، وأثبته له رسوله ﷺ وأثبتوا ما نفاه، ووالوا بها أعداءه،

---

(1) يشير إلى قوله تعالى: ﴿ﭻ ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈ ﮉ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﮐ ﮑ ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ﴾ [الأعراف: 33].

(2) مدارج السالكين (3/432 ـ 433).

(3) انظر: المواقف (1/208)، ومعالم أصول الدين (ص: 48)، والصواعق المرسلة (3/1074).

(4) في الأصل: (أسمائه)، وعدلتها مراعاةً للسياق.

وعادوا بها أولياءه، وحرَّفوا بها الكلم عن مواضعه، ونسوا بها نصيباً كثيراً مما ذُكِّروا به وتقطعوا لها أمرهم بينهم زبراً ﴿ ۋ ۋ ۋ ۅ ۅ ۉ﴾ [المؤمنون: 53]))[1].

وقد ذكر ابن القيم ـ رحمه الله ـ هذه القاعدة الشيطانية ضمن الطواغيت الأربعة التي بنى عليها المتكلِّمون باطلهم في نفي الصفات وتقديم عقولهم على ظواهر الآيات، والتي انتهكوا بها حرمة القرآن، ومحوَ بسببها رسوم الإيمان، فقال ـ رحمه الله ـ:

((**الفصل الرابع والعشرون: في ذكر الطواغيت الأربع التي هدم بها أصحاب التأويل الباطل معاقل الدين، وانتهكوا بها حرمة القرآن، ومحوا بها رسوم الإيمان، وهي:**

قولهم: إن كلام الله وكلام رسوله أدلة لفظية لا تفيد علماً ولا يحصل منها يقين.

وقولهم: إن آيات الصفات وأحاديث الصفات مجازات لا حقيقة لها.

وقولهم: إن أخبار رسول الله ﷺ الصحيحة التي رواها العدول وتلقتها الأمة بالقبول، لا تفيد العلم، وغايتها أن تفيد الظن.

وقولهم: إذا تعارض العقل ونصوص الوحي أخذنا بالعقل، ولم نلتفت إلى الوحي)).

ثم قال ـ رحمه الله ـ:

((فهذه الطواغيت الأربع، هي التي فعلت بالإسلام ما فعلت، وهي التي محت رسومه، وأزالت معالمه، وهدمت قواعده، وأسقطت حرمة النصوص من القلوب، ونهجت طريق الطعن فيها لكل زنديق وملحد، فلا يحتج عليه المحتج بحجة من كتاب الله أو سنة رسوله، إلا لجأ إلى طاغوت من هذه الطواغيت واعتصم به، واتخذه جنة يصد به عن سبيل الله، والله تعالى بحوله وقوته ومَنِّه وفضله، قد كسر هذه الطواغيت طاغوتاً طاغوتاً، على ألسنة خلفاء رسله وورثة أنبيائه، فلم يزل أنصار الله ورسوله يصيحون بأهلها من أقطار الأرض ويرجمونهم بشهب الوحي وأدلة المعقول، ونحن نفرد الكلام عليها طاغوتاً طاغوتاً))[2].

ثم عمل على تكسيرها طاغوتاً طاغوتاً بكلام علمي رصين ليس هذا موضع نقله.

---

(1) مدارج السالكين (69/2)، وانظر: ألقاب الولاة (ص: 94).

(2) الصواعق المرسلة (632/2 ـ 633).

حكم تقديم العقل على النقل:

تقديم العقل على النقل يختلف حكمه بحسب اعتقاد الفاعل وعمله أيضاً كما في التحاكم إلى الذوق والوجد؛ فإن كان القائل به أو الفاعل له يعتقد أنَّ حكمَ العقل أفضل وأولى في المصير إليه من حكم النقل فهو كافر بإجماع العلماء، لأنه مفضِّل لحكم غير الله على حكم الله تعالى.

ويستوي معه في الحكم أيضاً من يرى جواز التحاكم إلى الأمرين لأنه مستحل للحكم بغير ما أنزل الله.

وكذا من جعل العقل حاكماً في جميع الشرع، وإن لم يستحل.

يقول شيخ الإسلام ـ رحمه الله ـ في وجه كفره ـ أي المحتكم إلى العقل ـ بهذه الصورة الأخيرة: ((فمن عارض كتاب الله وجادل فيه بما يسميه معقولات وبراهين وأقيسة، أو ما يسميه مكاشفات ومواجيد وأذواق، من غير أن يأتي على ما يقوله بكتاب مُنزَّل، فقد جادل في آيات الله بغير سلطان. هذه حال الكفار الذين قال فيهم: ﴿ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ﴾ [غافر: 4]. **فهذه حال من يجادل في آيات الله مطلقاً**.

ومن المعلوم أن الذي يجادل في جميع آيات الله لا يجادل بسلطان، فإن السلطان من آيات الله، وإنما الذي يجادل في آيات الله بسلطان يكون قد جادل في بعض آيات الله ببعض آيات الله....

فأما معارضة القرآن بمعقول أو قياس فهذا لم يكن يستحلّه أحد من السلف، وإنما أُبتدِع ذلك لما ظهرت الجهمية والمعتزلة ونحوهم، ممن بَنَوْا أصول دينهم على ما سَمَّوْه معقولاً وردُّوا القرآن إليه، وقالوا: إذ تعارض العقل والشرع؛ إما أن يُفَوَّض أو يُتَأَوَّل. فهؤلاء من أعظم المجادلين في آيات الله بغير سلطان أتاهم))[1]. انتهى.

وأما إن كان الحامل على هذا التحاكم التأويل والشبهة كما يذهب إليه بعض المتكلمين من أن دلالة العقل قطعية ودلالة النصوص ظنية فيحكِّمون العقل في النقل، فيصرفون النصوص عن ظواهرها بدلالات العقل ظناً منهم أنهم بذلك يوفِّقون بين الدلائل

(1) الاستقامة (22/1 ـ 23). وانظر: مجموع الفتاوى (431/11)، والصواعق المرسلة (1130/3). [الوجه الثالث بعد المائة في إبطال قاعدة تقديم العقل على النقل].

العقلية والدلائل النقلية، فهؤلاء لا يكفَّرون ابتداءً لأنهم متأولون، وإن كان صورة الفعل كفراً، ولكن يبين لهم أن الواجب المصير إلى دلالات النصوص، وأن العقل الصريح لا يعارض النقل الصحيح[1]، وأن النصوص لا تأتي بما تحيله العقول وإنما تأتي بما تحار فيه العقول[2]، وغير ذلك من مناقشات أهل السنة لهؤلاء[3]، فإن أصرُّوا بعد ذلك على تقديم العقل على النقل كَفَروا لقيام الحجة عليهم. والله تعالى أعلم.

المطلب الثاني: ترك البراءة من الطاغوت [ويشمل حبَّ الشرك وأهلِه].

ترك البراءة من مما ينافي الكفر بالطاغوت، لأن من لوازم الكفر بالطاغوت البراءة من الشرك والمشركين. وقبل الشروع في الكلام عن منافاة ترك البراءة لشرط الكفر بالطاغوت وأنواع هذه المنافاة يحسن بنا أن نبيِّن أنواع هذه البراءة.

يقسِّم أهل العلم البراءة إلى قسمين:

يقول ابن عثيمين ـ رحمه الله ـ: «**والبراءة نوعان:**

الأول: براءة من عمل.

الثاني: براءة من عامل.

فأما البراءة من العمل: فتجب من كل عمل محرم سواء كان كفراً، أم دونه فيبرأ المؤمن من الشرك، والزنى، وشرب الخمر ونحو ذلك بحيث لا يرضاه ولا يقره، ولا يعمل به، لأن الرضا بذلك، أو إقراره، أو العمل به مضادة لله تعالى: ورضاً بما لا يرضاه.

وأما البراءة من العامل: فإن كان عمله كفراً وجبت البراءة منه بكل حال من كل وجه لما سبق من الآيات الكريمة، ولأنه لم يتصف بما يقتضي ولاءه.

وإن كان عمله دون الكفر وجبت البراءة منه من وجه دون وجه فيوالى بما معه من الإيمان والعمل الصالح، ويتبرأ منه بما معه من المعاصي، لأن الفسوق لا ينافي أصل الإيمان، فقد يكون في الإنسان خصال فسوق، وخصال طاعة، وخصال إيمان، وخصال كفر كما قال الله تعالى: ﴿ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ ﮡ ﮢ ﮣ ﮤ ﮥ

---

(1) انظر: كلام ابن القيم في تقرير هذه القاعدة في الصواعق المرسلة (3/1122 ـ 1130) [الوجه الحادي، والثاني بعد المائة في إبطال قاعدة تقديم العقل على النقل].

(2) أي بما تعجز عن معرفته. انظر: درء التعارض (5/296 ـ 297).

(3) قد أبطل ابن القيم ـ رحمه الله ـ هذه القاعدة بما يزيد عن المائتين وجهاً كما في الصواعق المرسلة.

ﮬ ﮭﮮ ﮯ ﮰ ﮱ ﯓ ﯔ ﯕﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﴾ [الحجرات: 9]. فجعل الله تعالى: الطائفتين المقتتلتين إخوة للطائفة المصلحة، ووصفهم بالإيمان مع أن قتال المؤمن لأخيه من خصال الكفر لقول النبي صلى الله عليه وسلم: «سباب المسلم فسوق وقتاله كفر». ولم تكن هذه الخصلة الكفرية منافية لأصل الإيمان ولا رافعة للأخوة الإيمانية. ولا ريب أن الأخوة الإيمانية مقتضية للمحبة والولاية ويقوى مقتضاها بحسب قوة الإيمان والاستقامة. وهذا الأصل ـ أعني أنه قد يجتمع في الإنسان خصلة إيمان، وخصلة كفر ـ هو ما دل عليه الكتاب، والسنة، وكان عليه السلف والأئمة، فتكون المحبة والولاية تابعة لما معه من خصال الإيمان، والكراهة والعداوة تابعة لما عنده من خصال الكفر))[1].

ومما يدخل تحت أنواع البراءة أيضاً: البراءة من معمولٍ له، كالبراءة من الأصنام والأوثان التي يُعمل لها الشرك بصرف العبادة إليها دون الله ﷻ؛ فالبراءة منها مما تدخل أيضاً تحت البراءة اللازمة لتحقيق الكفر بالطاغوت كما في قوله تعالى حكاية عن إبراهيم ﵇ في شأن الأصنام: ﴿ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ ﯢ ﯣ ﯤ ﯥ ﯦ ﯧ ﴾ [الشعراء: 75ـ77]، وقوله: ﴿ﮉ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﮐ ﮑ ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ ﮡ ﮢ ﮣ ﮤ ﮥ ﮦ ﮧ ﮨ ﮩ ﮪ ﮫ ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ﮱ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ ﯢ ﯣ ﯤ ﴾ [الممتحنة: 4].

وأما حكم ترك البراءة فهو يختلف بحسب العمل أو العامل المتروك البراءة منه، فإن كان العمل شركاً أو العامل مشركاً فترك البراءة منه كفر أكبر يناقض أصل الكفر بالطاغوت[2]، لأن من لوازم الكفر بالطاغوت البراءة من الشرك وأهله.

يقول الشيخ عبد الرحمن بن حسن ـ رحمه الله ـ: ((أن الرجل لا يكون مسلماً إلا إذا عرف التوحيد ودان به، وعمل بموجبه، وصدق الرسول ﷺ فيما أخبر به، فمن قال: لا أعادي المشركين أو عاداهم ولم يكفرهم أو قال: لا أتعرض لأهل لا إله إلا الله ولو فعلوا الكفر والشرك، وعادوا دين الله، أو قال: لا أتعرض للقباب فهذا لا يكون مسلماً، بل هو ممن قال الله فيهم: ﴿ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈ ﮉ ﮊ ﮋ ﴾ [النساء: 150ـ151]. والله سبحانه وتعالى أوجب معاداة المشركين ومنابذتهم وتكفيرهم

(1) مجموع فتاوى ورسائل فضيلة الشيخ ابن عثيمين (4/245ـ246).

(2) المقصود بالبراءة هنا البراءة الدينية المحضة، أي أن يترك البراءة منهم لأجل محبة دينهم لدينهم. أما ترك البراءة لأجل الدنيا فقد مرَّ أنها غير مكفِّرة. انظر: صور الموالاة المكفِّرة والغير مكفِّرة (ص: 711ـ713).

فقال: ﴿ ٱ ب ب ٻ ٻ پ پ ڀ ڀ ڀ ڀ ٺ ﴾ الآية [المجادلة: 22] وقال تعالى: ﴿ٱ ب ب ٻ ٻ پ پ ڀ ڀ ڀ ڀ ٺ ٺ ٺ ٺ ٿ ٿ ٿ ٿ ٹ ٹ ﴾ [الممتحنة: 1] الآيات والله أعلم))[1].

وقال الشيخ محمد بن عبد الوهاب ـ رحمه الله ـ: ((ومعنى الكفر بالطاغوت: أن تبرأ من كل ما يعتقد فيه غير الله، من جني، أو إنسي، أو حجر، أو شجر، أو غير ذلك، وتشهد عليه بالكفر والضلال، وتبغضه ولو كان أنه أبوك وأخوك. فأما من قال: أنا لا أعبد إلا الله، وأنا لا أتعرَّض للسادة والقباب على القبور، وأمثال ذلك فهذا كاذب في قول لا إله إلا الله، ولم يؤمن بالله، ولم يكفر بالطاغوت))[2].

فالحاصل أن ترك البراءة من الشرك وأهله كفر أكبر يناقض أصلَ الكفر بالطاغوت؛ لأن ذلك لا يصدر في الواقع من قلبٍ قد كفر بالطاغوت.

ومن الجدير بالذكر هنا أن ترك البراءة من الشرك وأهله تشمل حبَّ الشرك وترك مفارقته، وتشمل محبة الصنم أو الوثن المعمول له الشرك، وتشمل محبة العامل بالشرك وموالاته القلبية.

فصورة البراءة من الشرك ـ كما تقدم ـ هي عدم محبته وترك العمل به.

وصورة البراءة من العامل بالشرك هي ترك موالاته وعدم محبته.

وأما صورة البراءة من المعمول له الشرك فهي عدم محبته والسعي في إزالته والتقبيح له ومسبته كما تقدم.

وأما إن كان العمل معصيةً دون الكفر والشرك أو كان العامل متلبساً بمعاصٍ أو معصيةٍ لا تصل إلى حدّ الكفر والشرك، فترك البراءة منه أو من عمله مما ينافي كمال شرط الكفر بالطاغوت، لأن من كمال التوحيد البراءة من المعاصي ومن أصحابها. مع الأخذ في الاعتبار ما تقدم من أن البراءة من المشرك براءة كاملة من كل وجه، وأما البراءة من العصاة فهي براءة ناقصة أي: فليست من كل وجه، لأن المؤمن يُحَب بقدر ما معه من طاعة وإيمان ويبغض بقدر ما عنده من مخالفة وعِصيان.

---

(1) مجموعة الرسائل والمسائل النجدية (1/38 ـ 39).

(2) الدرر السنية (2/121 ـ 122).

المبحث الثامن: أنواع المخالفين في شرط الكفر بالطاغوت.

وأختم هذا الفصل بأنواع المخالفين في شرط الكفر بالطاغوت. فأقول:

المخالفون في هذا الشرط ثلاثة أصنافٍ من الناس:

الصنف الأول: من وقعوا في الشرك رأساً.

الصنف الثاني: من نفوا هذا الشرط تلويحاً أو نصّاً.

الصنف الثالث: من توقفوا في رد عقائد المشركين من جهلة المسلمين.

فأما الصنف الأول فخلافهم خلاف عملي، ويدخل في هؤلاء من وقع في الشرك، أو رضيَ به أو حكَّم الطاغوت أو حَكَم به؛ كحال بعض الحكام ممن حكموا بغير الشريعة الإسلامية أو أقرُّوا وجود الصُّرُح الشركية؛ فلم يسعوا في إزالتها والقضاء عليها.

وأيضاً: من دافع عن عقائد القبورية وانتصر لها؛ كحال بعض دعاة السوء ممن يزينون الشرك للعامة بأهل القبور بدعوى محبة الأولياء والصالحين، والتوسلِ إلى الله تعالى في قضاء الحوائج بجاه المقرَّبين. فهؤلاء جميعاً مخالفون في هذا الشرط العظيم.

يقول الشيخ سليمان آل الشيخ في بيان حال هؤلاء: «وعباد القبور نطقوا بها وجهلوا معناها ـ يعني: لا إله إلا الله ـ وأبوْا عن الإتيان به، فصاروا كاليهود الذين يقولونها ولا يعرفون معناها ولا يعملون به، فتجد أحدهم يقولها، وهو يأله غير الله بالحب والإجلال، والتعظيم والخوف، والرجاء والتوكل، والدعاء عند الكرب ويقصده بأنواع العبادة الصادرة عن تأله قلبه لغير الله مما هو أعظم مما يفعله المشركون الأولون، ولهذا إذا توجهت على أحدهم اليمين بالله تعالى أعطاك ما شئت من الأيمان صادقاً أو كاذباً، ولو قيل له: احلف بحياة الشيخ فلان أو بتربته، ونحو ذلك لم يحلف إن كان كاذباً، وما ذاك إلا لأن المدفون في التراب أعظم في قلبه من رب الأرباب، وما كان الأولون هكذا بل كانوا إذا أرادوا التشديد في اليمين حلفوا بالله تعالى كما في قصة القسامة التي وقعت في الجاهلية وهي في صحيح البخاري، وكثير منهم وأكثرهم يرى أن الاستغاثة بإلهه الذي يعبده عند قبره أو غيره أنفع وأنجح من الاستغاثة بالله في المسجد ويصرحون بذلك، والحكايات عنهم بذلك فيها أطول. وهذا أمر ما بلغ إليه شرك الأولين، وكلهم إذا أصابتهم الشدائد أخلصوا للمدفونين في التراب، وهتفوا بأسمائهم، ودعوهم ليكشفوا ضر المصاب في البر والبحر والسفر والإياب، وهذا أمر ما فعله الأولون، بل هم في هذه الحال يخلصون للكبير المتعال

فاقرأ قوله تعالى: ﴿ٿ ٹ ٹ ٺ ٺ ڈ ڈ ڤ ڤ﴾ الآية [العنكبوت: 65]، وقوله: ﴿□ □﴾ [النحل: 53 ـ 54]. وكثير منهم قد عطلوا المساجد وعَمَرُوا القبور والمشاهد، فإذا قصد أحدهم القبر الذي يُعظِّمه أخذ في دعاء صاحبه باكياً خاشعاً ذليلاً خاضعاً، بحيث لا يحصل له ذلك في الجمعة والجماعات وقيام الليل وإدبار الصلوات، فيسألونهم مغفرة الذنوب وتفريج الكروب والنجاة من النار وأن يحطوا عنهم الأوزار، فكيف يظن عاقل فضلاً عن عالم أن التلفظ بلا إله إلا الله مع هذه الأمور تنفعهم، وهم إنما قالوها بألسنتهم وخالفوها باعتقادهم وأعمالهم، ولا ريب أنه لو قالها أحد من المشركين ونطق أيضا بشهادة أن محمداً رسول الله ولم يعرف معنى الإله ولا معنى الرسول، وصلى وصام وحج ولا يدري ما ذلك إلا أنه رأى الناس يفعلونه فتابعهم ولم يفعل شيئاً من الشرك، فإنه لا يشك أحد في عدم إسلامه))[1].

وأما الصنف الثاني فخلافهم علمي. فهؤلاء هم الذين سأطيل في البحث معهم، وذلك لاستطارة شررهم، وتفاقم عظيم ضررهم. فأقول:

المنكرون لهذا الشرط في الحاضر والماضي كثيرون، وهم في الواقع خصوم لهذا التوحيد، معادون لأهله، ولذا ظهر منهم الإنكار لهذا الشرط العظيم الذي فيه البراءة من كل مشرك، ومن كل معبود بالباطل وهذا مما لا يُرضي رؤساء الشرك والضلال، لأن مصلحتهم قائمة على بقاء رسوم هذا الشرك حتى تبقى مكانتهم ومنزلتهم في قلوب العامة ممن تعلَّقوا بهم، والنذور والهدايا تروح وتغدو إليهم.

وممن أنكر هذا الشرط في القديم المتكلمون الذين زعموا أنَّ معنى لا إله إلا الله لا قادر على الاختراع موجود إلاَّ الله؛ فأثبتوا لأجله بأفعالهم ما دلت على نفيه لا إله إلا الله بإشراكهم بالله، ونفوا ما دلت على إثباته من إفرادهم الرب تعالى بالإلهية والكفر بالطاغوت وإنكارهم لذلك؛ وذلك من فرط جهلهم بمعنى هذه الكلمة.

يقول صاحب كتاب "مصباح الظلام": ((شهادة أن لا إله إلا الله دلت على الكفر بما عبد من دون الله تضمناً لا التزاماً، ولم يقل أحد من المسلمين والعرب: إنها دلت على

---

(1) تيسير العزيز الحميد (ص: 59 ـ 60).

ذلك التزاماً إلا على قول طائفة ضالة من المتكلمين يزعمون أن معناها: لا قادر على الاختراع إلا الله))[1]. انتهى.

وهؤلاء المتكلمون سبق أن بينا موقفهم من توحيد الألوهية وما ترتب على هذا الموقف من مفاسد، كما أشرنا إلى بعض شبهاتهم التي تعلقوا بها، فلا داعي أن نعيد ما سبق هنا. إلا أننا نقول قولاً كليًّاً، وهو: أن تفسير توحيد الألوهية بتوحيد الربوبية مستلزم لنفي شرط الكفر بالطاغوت، لأن لا إله إلا الله متضمنةٌ لهذا الشرط العظيم ومشتملةٌ عليه على التفسير الصحيح. وأما على تفسير المتكلمين فإنها لا تدل على هذا الشرط ولا تشتمل عليه لا من بعيد ولا من قريب.

ومما يدل على عدم اعتبار المتكلمين لهذا الشرط ـ ولو على طريق اللزوم قطْ: (أي: حسب) ـ، إقرارُ الكثير منهم لعقائد القبورية والانتصار لها. بل منهم من ألف في جواز الاستغاثة والتوسل بالأموات، لأن ذلك في عقيدتهم لا ينافي التوحيد ولا يُصادم أصل الدين.

وقد سبق أن مثلنا ببعض هؤلاء المساكين.

ويدخل في هذا الصنف أيضاً: غلاة المرجئة. وقد سبق أن بينا موقفهم من شروط لا إله إلا الله عموماً[2]، فدخل في هذا العموم موقفهم من شرط الكفر بالطاغوت، لأن الكفر بالطاغوت له جانب عملي، وهم لا يجعلون ذلك من الإيمان. بل عندهم من سجد للصنم أو الوثن لا يكفر، لأن الكفر عندهم هو الجهل بالله فقط كما تقدم[3].

وأما النافون لهذا الشرط في الحاضر القريب فهم خصوم هذه الدعوة ((الشارقون بالتوحيد، الذين لا يريدون التوحيد ولا ذكر اسم التوحيد))[4].

ومن هؤلاء المعترض[1] الذي ردَّ عليه الشيخ عبد اللطيف بن عبد الرحمن في كتابه العظيم "مصباح الظلام". حيث ذهب هذا المعترض إلى نفي هذا الشرط قائلاً: ((**فصل**: وقال

---

(1) مصباح الظلام (165). وانظر: القول الفصل النفيس في الرد على المفتري بن جرجيس (ص: 246).

(2) انظر: (ص: 353 ـ 355).

(3) انظر: (ص: 351 ـ 353).

(4) اقتباس من شرح نواقض الإسلام للفوزان (ص: 57 ـ 58).

في مسائله على توحيده ـ يعني الشيخ محمد بن عبد الوهاب ـ رحمه الله ـ: في حديث طارق بن أشيم ﷺ الذي في صحيح مسلم: «من قال لا إله إلا الله وكفر بما يعبد من دون الله حرم ماله ودمه وحسابه على الله ﷻ» فقال عليه: وهذا من أعظم ما يبين لك معنى "لا إله إلا الله" فإنه لم يجعل التلفظ بها عاصماً للدم والمال، بل ولا معرفة معناها مع لفظها، بل لا يحرم دمه وماله حتى يضيف إلى ذلك الكفر بما يعبد من دون الله. هذا كلامه.

ثم قال: فيالها من مسألة ما أجلها. وياله من بيان ما أوضحه؛ وحجة ما أقطعها للمنازع. انتهى كلامه.

ثم قال المعترض: فتفكر بعقلك هذا الكلام، وتفهّم لقول رسول الله ﷺ في قوله: «من قال لا إله إلا الله» ثم أعرض عليه كلام هذا الرجل وما حكم عليه به، حتى ترى مخالفته له أوضح من الشمس حيث حمّله مالا يحتمله عقلاً ولا شرعاً ولا لغة سواء جعلناه من عطف الخاص على العام. كقوله تعالى: ﴿ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ﴾ [البقرة: 238]، وقوله: ﴿ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ ﮡ ﮢ﴾ [البقرة: 98]. أو جعلنا الواو واو الحال، أو جعلنا الواو شرطاً. فيكون تأكيداً وتحقيقاً لما[2] يلزم باللفظ بشهادة الإخلاص؛ لأنها المطلوبة بما تضمنته في جميع الأحاديث. وهي المنجية من الخلود في النار. وفي مسند البزار عن عياض الأنصاري قال: قال رسول الله ﷺ: «إن لا إله إلا الله كلمة على الله كريمة. لها عند الله مكان. وهي كلمة من قالها صادقاً أدخله الله الجنة. ومن قالها كاذباً حقنت دمه. وهو إلى الله تعالى غداً فمحاسبه»[3]، وعند البيهقي وصححه البزار والطبراني في معجميه وأبي نعيم في الحلية عن أبي هريرة ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: «من قال لا إله إلا الله نفعته يوماً من دهرٍ، يصيبه قبل ذلك ما أصابه»[4]، وعند أبي داود بسند حسن من حديث أنس ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: «ثلاث من أصل الإيمان: الكف عمن قال لا إله إلا الله، ولا نكفره بذنب، ولا نخرجه من

(1) هو صاحب كتاب كشف الغمة في تكفير الأمة، وقد نُسِب هذا الكتاب إلى عثمان بن منصور صاحب كتاب فتح الحميد، وقيل إنه من آخر كتبه، وفي هذا نظر. انظر: علماء نجد خلال ثمانية قرون للبسام (97/5).

(2) في الأصل (لم) وهو خطأ محيل للمعنى، لأن مراده أن الكفر بالطاغوت يكون لازماً بمجرد التلفظ بكلمة الإخلاص. وقد صوّب في موضع آخر كما سيأتي في (ص: 837).

(3) سبق تخريجه.

(4) سبق تخريجه.

الإسلام بعمل. والجهاد ماض منذ بعثني الله إلى أن يقاتل آخر أمتي الدجال. لا يبطله جور جائر ولا عدل عادل. والإيمان بالأقدار»[1].

فهذا قول رسول الله ﷺ. وهذا الرجل يقول لا ينفعه التلفظ بها، بل ولا معرفة معناها.. إلى آخر كلامه))[2]. أ. هـ.

فالحاصل أن المعترض أورد هذه الأحاديث محتجاً بها على دعواه أن اشتراط الكفر بما يعبد من دون الله لصحة الشهادة من زيادات الشيخ محمد بن عبد الوهاب ـ رحمه الله ـ وأنه مخالف للأحاديث التي أوردها ـ أي المعترض ـ، وأنها لا تحتمله عقلاً ولا شرعاً ولا لغة، وإنما المراد مجرد التلفظ بها للانتفاع بها، وأن من قالها فلا يجوز إخراجه من الإسلام بأي عملٍ كان. والله المستعان.

وقد ردَّ عليه الشيخ عبد اللطيف بكلام طويل لا مزيد عليه فقال ـ رحمه الله ـ بعد أن ذكر كلامه المتقدم:

((**والجواب أن يقال:**

في نسبة التوحيد أعني إلى شيخنا: ما يشعر ببراءة هذا الرجل منه، والكتاب الذي يشير إليه ليس فيه إلا كلام الله وكلام رسوله، أورده المصنف ـ رحمه الله ـ مستدلاً به على ما وضع من الأبواب والتراجم. فالبراءة منه براءة من كتاب الله وسنة نبيه ولا شك في كفر من قصد ذلك، ولا أرى لقول المعترض في عبارته: أن الشيخ ذكره في مسائله على توحيده إلا ما يشعر بهذا، والله أعلم بقصده ومراده.

وتقرير الشيخ على هذا الحديث من أحسن التقارير وأدلها وأبينها. فإنه استدل بالجملة المعطوفة الثانية على أن الكفر بالطاغوت وما عبد من دون الله شرط في تحريم الدم والمال، وأن لا عصمة بمجرد القول والمعرفة ولا بمجرد ترك عبادة ما عبد من دون الله؛ بل لا بد من الكفر بما عبد من دون الله، والكفر به وبغضه وتركه ورده والبراءة منه ومعرفة بطلانه، وهذا لا بد منه في الإسلام. قال تعالى: ﴿□ □ □ □ □ □ □ □ □ □﴾ [البقرة: 256] فجمع بين الإيمان بالله والكفر بالطاغوت في هذه الآية ولها

---

(1) سبق تخريجه وبيان أنه ضعيف. انظر: (ص: 757).

(2) نقلاً من مصباح الظلام في الرد على من كَذَب على الشيخ الإمام (ص: 159 ـ 161).

نظائر في كتاب الله. كقوله تعالى عن إبراهيم: ﴿ڇ ڍ ڍ ڌ ڌ ڎ ڎ ڈ ڈ ژ ژ ڑ ڑ ک ک ک﴾ [الزخرف: 26. 27] فدلت هذه الآية وما قبلها على أن الكفر بالطاغوت شرط لا يحصل الإسلام بدونه، وهكذا هذا الحديث مثل هذه الآيات. فإن الإيمان بالله هو شهادة أن لا إله إلا الله. ومع ذلك ذكر الكفر بالطاغوت معه في حصول الاستمساك بالعروة الوثقى.

وقد يفرد الإيمان ويخص بالذكر، فيدخل فيه الكفر بالطاغوت. كشهادة أن لا إله إلا الله، فإنها دالة على الإيمان بالله المتضمن للكفر بالطاغوت وعبادة الله وحده لا شريك له.

وقد يجمع بينهما كما في حديث طارق. فيستفاد معنىً زائد وحكم آخر، سواء كانت الجملة الثانية مؤكدة أو مؤسسة. وأيضاً فإن دلالة الألفاظ والأسماء تختلف في حال اقترانها وانفرادها، ومعلوم أن الجملة المعطوفة أفادت فائدة أخرى وحصل بها حكم لم يحصل بالجملة الأولى، على القول بأنها مؤسسة، وكذا القول بأنها مؤكدة. فإن النفي في الجملة الأولى يتضمن الكفر بما عبد من دون الله على وجه العموم المستفاد من النفي؛ وفي الجملة الأخرى خصت أحد المعاني المستفادة من الجملة الأولى، تنبيهاً على أنه أجل معانيها وأهمها، وهذا مشهور في كلام الله وكلام رسوله وكلام العرب.

وقول الشيخ: إنه لا يحرم دمه وماله حتى يضيف إلى ذلك الكفر بما عبد من دون الله: هو نص الحديث ومنطوقه وصريحه.

وهذا المفتري يقول: حمَّله ما لم يحتمل، وخالفه خلافاً أوضح من الشمس. فأي جهل وكذب ومكابرة وردٍّ للنصوص أعظم من هذا؟ فنعوذ بالله من الجهل والعمى، والضلال بعد الهدى؛ وإنكار ما قاله شيخنا مما دل عليه النص هو الباطل شرعاً وعقلاً ولغة.

ولو جعلناه من عطف المرادف أو عطف الخاص على العام فهو دال على كل تقدير على أن الكفر بالطاغوت وما عبد من دون الله لا بد منه في الإيمان والإسلام؛ ولا عصمة للدم والمال إلا بذلك، وإنكار هذا مكابرة.

فإن الكفر بما عبد من دون الله إن كان من مدلول الجملة الأولى، والثانية مؤكدة فالحكم الذي قرره الشيخ ثابت بالأُولى، مؤكد بالثانية؛ وهذا أقوى في الدلالة على ما قاله

وما قرره، وليس فيه ما يستريح به هذا المعترض. لكنه لا يتأتى على قواعد العربية، لأن الحال وصفٌ فضلة مُفهم للحالية، ويشترط في كون الجملة حالاً شروطاً لا تتأتى هنا[1].

فقوله: «أو جعلنا الواو حالاً شرطاً أو للحال» كلام جاهل بالعربية لا يدريها، فالواو لا تقع شرطاً وإنما تقع للعطف والتشريك. والجملة بعدها لا تصح أن تكون للحال. فإنها جملة فعلية ماضوية لا تُفهم حالاً. ولغير ذلك من موانع الحالية كما يعلم من باب الحال في الخلاصة وغيرها من كتب العربية.

وهذا الغمر يرمي أتباع الشيخ بعدم العلم بالعربية وهو فيها أشد لحناً وأفسد تركيباً من البربر والديلم. أين أنت ومعرفة معاني الحروف والتراكيب؟ ليس ذا عشك أدرجي.

وقوله: «لما يلزم باللفظ بشهادة الإخلاص» فيه جهل عظيم. لأن شهادة أن لا إله إلا الله دلت على الكفر بما عبد من دون الله تضمناً لا التزاماً؛ ولم يقل أحد من المسلمين والعرب: إنها دلت على ذلك التزاماً إلا على قول طائفة ضالة من المتكلمين، يزعمون أن معناها: لا قادر على الاختراع إلا الله. وأما كون شهادة الإخلاص هي المنجية من الخلود في النار فنعم، ولكن لا بد من العلم واليقين، وحصول ما دلت عليه من النفي والإثبات، وهذا لنا لا علينا؛ لهذا الحديث الذي فيه زيادة «وكفر بما يعبد من دون الله».

وقد قدمنا أن شهادة الإخلاص دالة على الكفر بالطاغوت في حال إفرادها، وكذلك في حال اقترانها بغيرها.

فهذه الأحاديث التي ساقها المعترض كلها لنا بحمد الله، دالة على ما قرره شيخنا ونص عليه في حديث طارق شاهدة له مقررة لمعناه، كحديث عياض، وحديث أبي هريرة، وكذلك حديث أنس. كل هذا يدل على أن الكفر بالطاغوت لا بد منه في عصمة المال والدم.

والمعترض أوردها محتجاً بها على دعواه أن اشتراط الكفر بما يعبد من دون الله من زيادات شيخنا، وأنه مخالف للأحاديث، وأنها لا تحتمله عقلاً ولا شرعاً ولا لغة، وإنما

---

(1) يُشترط في الجملة التي تقع حالاً ثلاثة شروط ذكرها ابن هشام في أوضح المسالك، وهي: كونها خبرية، وأن لا تكون مصدرة بدليل استقبال ـ أي: بعلامة تدل على الاستقبال، كالسين، وسوف، ولن، وأداة الشرط..إلخ، وأن تكون مرتبطة؛ إما بالوا والضمير نحو: ﴿ں ں ڻ ڻ ڐ﴾. أو بالضمير نحو: ﴿ئۇ ئۆ ئۆ ئۈئۈ﴾ أي: متعادين. أو بالواو فقط نحو: ﴿ئد ی ی ی ئج﴾. انظر: أوضح المسالك مع شرحه ضياء السالك (219/2 ـ 221).

المراد مجرد لفظها. والوعد بالجنة والانتفاع بها وعدم تكفير قائلها وإخراجه من الإسلام كل هذا عند المعترض لا يشترط فيه الكفر بما يعبد من دون الله المذكور في حديث طارق، وجعل نص الحديث ومنطوقه مما لا يدل عليه حديث طارق ولا هذه الأحاديث، فلا يشترط الكفر بالطاغوت عنده، بل هو من زيادات شيخنا ومن الخزعبلات عند هذا المعترض وعلى زعمه، والحديث مشهور عند أهل العلم فجعله من الخزعبلات مع العلم بأن الرسول قد قاله ردة صريحة عند كافة أهل الفقه والفتوى. فسبحان من طبع على قلبه بحكمته، وجعل ثيران المدار[1] أهدى منه لمعرفة ما يدل على توحيد العزيز الغفَّار.

وأما قوله في حديث أنس: «ثلاث من أصل الإيمان ـ إلى قوله ـ ولا نخرجه من الإسلام بعمل» فالصحيح وقفه، وليس من المرفوع والجملة الأخيرة وهي قوله «والجهاد ماض منذ بعثني الله» فهي تروى[2].

وأما قوله: «وهذا الرجل يقول لا ينفعه التلفظ بها ولا معرفة معناها».

فهذا كذب، لم يقل: لا ينفعه، وإنما قال شيخنا: فإنه لم يجعل التلفظ بها عاصماً للدم والمال، بل ولا معرفة معناها ـ فحرَّف هذا المفتري وبهتَ الشيخ بقول لم يصدر منه...[3] فنعوذ بالله من جهد البلاء))[4]. انتهى المراد نقله من كلامه ـ رحمه الله ..

وأما النوع الثالث من أنواع المخالفين في شرط الكفر بالطاغوت فهم الذين عناهم الشيخ محمد بن عبد الوهاب ـ رحمه الله ـ بقوله: ((فأما من قال: أنا لا أعبد إلا الله، وأنا لا أتعرَّض للسادة والقباب على القبور، وأمثال ذلك فهذا كاذب في قول لا إله إلا الله، ولم يؤمن بالله، ولم يكفر بالطاغوت))[5].

وأبان عنهم أيضاً الشيخ عبد الرحمن بن حسن ـ رحمه الله ـ في قوله: ((أن الرجل لا يكون مسلماً إلا إذا عرف التوحيد ودان به، وعمل بموجبه، وصدق الرسول ﷺ فيما أخبر به، فمن قال: لا أعادي المشركين أو عاداهم ولم يكفرهم أو قال: لا أتعرض لأهل لا إله إلا الله

---

(1) ثيران، جمع ثور، مذكر البقر، ولعله يريد بثيران المدار: الثيران التي تدور على الرحى لطحن قِشر الحبوب.

(2) سبق تخريجه. وبيان أنه ضعيف. انظر: (ص: 757).

(3) كلام غير مستقيم بمقدار أربع كلمات.

(4) مصباح الظلام (162 ـ 166).

(5) الدرر السنية (121/2 ـ 122).

ولو فعلوا الكفر والشرك، وعادوا دين الله، أو قال: لا أتعرض للقباب فهذا لا يكون مسلماً، بل هو ممن قال الله فيهم: ﴿ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈ ﮉ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ﴾ [النساء: 150. 151]. والله سبحانه وتعالى أوجب معاداة المشركين ومنابذتهم وتكفيرهم فقال: ﴿ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ﴾ الآية [المجادلة: 22] وقال تعالى: ﴿ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ ﭟ ﭠ ﭡ ﭢ﴾ الآيات والله أعلم))[1]. أ.هـ.

ويدخل في هذا النوع أيضاً من يتوقَّف في تكفير اليهود والنصارى ويدعوا إلى وحدة الأديان والتعايش معهم بحجة أن اليهود والنصارى متفقون معنا في أصل التوحيد والإيمان؛ فهم إخواننا كما يقوله بعض الجهلة من المسلمين.

فجميع هؤلاء مخالفون في هذا الشرط العظيم.

يقول الشيخ عبد الرحمن بن حسن آل الشيخ: ((لو عرف العبد معنى لا إله إلا الله، لعرف أن من شك أو تردد في كفر من أشرك مع الله غيره أنه لم يكفر بالطاغوت))[2].

ويقول القاضي عياض ـ رحمه الله ـ: ((ولهذا نكفر من دان بغير ملة المسلمين من الملل، أو توقف فيهم أو شك، أو صحح مذهبهم، وإن أظهر مع ذلك الإسلام واعتقده، واعتقد إبطال كل مذهب سواه، فهو كافر بإظهاره ما أظهر من خلاف ذلك))[3].

وذكر الشيخ محمد بن عبد الوهاب في نواقض الإسلام: ((الناقض الثالث: من لم يكفِّر المشركين، أو شك في كفرهم، أو صحح مذهبهم كفر))[4].

وإلى هنا ينتهي الكلام عن هذا الشرط، والحمد لله وحده على الكمال والتمام.

---

(1) مجموعة الرسائل والمسائل النجدية (1/38 ـ 39).

(2) الدرر السنية (11/523) بتصرف يسير.

(3) الشفا (2/1071).

(4) نواقض الإسلام للشيخ محمد بن عبد الوهاب، شرح للفوزان (ص: 79).

الباب الخامس: شرطا القبول والانقياد.

وتحته فصلان:

الفصل الأول: شرط القبول.

الفصل الثاني: شرط الانقياد بحقوقها.

الفصل الأول: شرط القبول.

وتحته أربعة مباحث:

المبحث الأول: معنى القبول ومُتعلَّقُه.

المبحث الثاني: الأدلة على أن القبول من شروط شهادة أن لا إله إلا الله.

المبحث الثالث: أقوال أهل العلم في اعتبار القبول شرطاً في شهادة أن لا إله إلا الله.

المبحث الرابع: ما ينافي شرط القبول.

الفصل الأول: شرط القبول[1].

تمهيد:

القبول لما دلّت عليه لا إله إلا الله المنافي للرّد من شروط شهادة أن لا إله إلا الله كما سيأتي في أدلة الشرع وكلام أهل العلم.

ووجه اشتراطه ـ كما قال أهل العلم ـ لأن الرجل قد يعرف معناها ولا يقبله؛ كحال مشركي العرب. فإنهم ﴿ گ گ گ گ گ گ گ گ گ گ گ ں ں ڻ ڻ ڻ ڻ ﴾ [الصافات: 35 ـ 36][2].

ولأن من قالها ولم يقبل ما دلت عليه من الإخلاص؛ كان قوله لهذه الكلمة كذباً منه، بل قد عكس مدلولها، فأثبت ما نفته من الشرك، ونفى ما أثبتته من الإخلاص[3].

ولأنه قد يقبل في الظاهر ويكون رادَّاً لها في الباطن؛ كالمنافق، ومن يُكْرَه بحق[4].

وأما الكلام على هذا الشرط فسيكون تحت المباحث التالية:

---

(1) بعض أهل العلم يعبر عنه بالرضى والتسليم. يقول المعلمي ـ رحمه الله ـ في صدد بيانه لهذه الشروط: (ومنها التسليم ويعبر عنه بالرضى). [رفع الاشتباه: (ص: 35)].

(2) انظر: الدرر السنية (256/2، 359).

(3) قرة عيون الموحدين (ص: 28).

(4) أي: المرتد. فإنه يُكره على الإسلام.

المبحث الأول: معنى القبول ومتعلَّقُه.

القَبول اسم مصدر من قَبِلَ الشيء وتقبَّله قَبولاً ـ بفتح القاف ـ، إذا أخذه عن طِيب خاطرٍ ـ وأجاز الفراء والزَّجَّاج قُبُولاً بالضم ـ.

ويأتي أيضاً ـ أي: القبول ـ على معنى المحبّة والرِّضاء بالشيء، وميل النفس إليه. ومنه الحديث: «ثم يوضع له القبول في الأرض»[1].

كما أن القبول أيضاً يتضمَّن معنى التصديق. يقال: قبل القول. إذا صدَّقه وحمَلَه على الصدق[2].

والمعنى الشرعي للقَبول لا يخرج عن هذه المعاني الثلاثة[3].

وفي سياق النصوص بيانٌ لمعناه؛ كقوله ﷺ: «من قَبِل مني الكلمة التي عرضتها على عمِّي فردَّها عليَّ، فهي له نجاة»[4]، وقوله: «ولم يقبل هدى الله الذي أرسلت به»[5]؛ فهذه الأدلة الشرعية هي التي تبين معنى القبول للا إله إلا الله.

فيكون معناه ـ على ضوئها ـ: الرِّضى والأخذ بلا إله إلا الله وما اقتضته بالقلب واللسان وسائر الجوارح، الرِّضى والأخذ المنافيان للرَّد؛ فلا يَرُدُّ هذه الكلمة أو شيئاً من مقتضياتها التي

---

(1) أخرجه البخاري في كتاب الأدب، باب: المقه من الله (جـ109/7) ح (6040)، ومسلم في كتاب البر والصلة (2030/4) ح (2637).

(2) انظر: المصباح المنير (ص: 186)، ولسان العرب (20/11 ـ 21)، والنهاية في غريب الحديث (8/4).

(3) انظر: الموسوعة الفقهية (303/32).

(4) أخرجه أحمد في المسند (6/1 ـ7)، والبخاري في تاريخه (169/1/1)، وعبد الرزاق في المصنف (286/11) برقم (20554)، وأبو يعلى في مسنده (20/1) برقم (9)، والبيهقي في الشعب (261/1) برقم (91، 92)، والبزار في مسنده (57/1)، والخطيب في تاريخ دمشق (272/1). وفي إسناده رجلٌ لم يسمه الزهري. قال: "رجل من الأنصار" إلا أن الزهري قطع بأنه ثقة حيث وصفه بأنه من أهل الفقه، وبأنه غير متهم. انظر: التاريخ الكبير للبخاري (169/1/1)، وبقية رجاله رجال الشيخين. والحديث له شاهد من رواية عمر بن الخطاب ﷺ أخرجه أحمد في المسند (319/1)، ولأجله قال شعيب الأرناؤوط صحيح بشواهده. انظر: المسند بتحقيق شعيب الأرناؤوط (207/1). فالحاصل أن الحديث حسن بالشواهد.

(5) أخرجه البخاري في كتاب العلم، باب: فضل من عَلِم وعلَّم (جـ32/1 ـ 33) ح (79)، ومسلم في كتاب الفضائل (1787/4) ح (2282).

جاء بها الحق بواسطة الرسول ﷺ بقلبه، أو ـ مختاراً ـ بلسانه أو بشيء من جوارحه[1]؛ لأن الشهادة قد يقولها من يعرف معناها لكنه لا يقبل ممن دعاه إليها بعض مقتضياتها؛ إما كبراً، أو حسداً، أو غير ذلك. فهذا لم يحقق شرط القبول لما دلت عليه. وهذا كحال اليهود والنصارى الذين عرفوا محمداً ﷺ كما يعرفون أبناءهم، ومع ذلك لم يقبلوا ما جاء به من عند الله حسداً من عند أنفسهم كما قال تعالى: ﴿ٱ ب ب ٻ ٻ پ پ پ ڀ ڀ ڀ ڀ ٺ ٺ ٺ ٺ ٿ ٿ ﴾ [البقرة:146].

وهكذا كان مشركو قريش يعرفون معنى لا إله إلا الله وصِدق محمد ﷺ، ولكنهم يستكبرون عن قبوله، كما قال تعالى: ﴿ڳ ڳ ڳ ڳ ڱ ڱ ڱ ڱ ں ں ڻ ﴾ [الصافات: 35]. وقال تعالى: ﴿ۆ ۆ ۈ ۈ ۇٴ ۋ ۋ ۅ ۅ ﴾ [الأنعام: 33][2].

وأيضاً؛ كحال عبَّاد القبور اليوم، فإنهم يقولون: "لا إله إلا الله" ولا يتركون عبادة القبور؛ فلا يكونون قابلين لمعنى لا إله إلا الله[3].

وأما متعلَّق القبول: فهو يكون في الأصل بالقلب إلا أنه لا يتحقَّق إلا بالقول وعمل الجوارح، وذلك كالإيمان فإن أصلَه في القلب إلا أنه لا يتحقق إلا بقول اللسان وعمل القلب والجوارح.

يوضحه: أن الشخص إذا قبل بقلبه ولم يصدِّق بجوارحه لا يُسمَّى قابلاً حتى يأتي بما يدل على قبوله وإذعانه. فالشخص إذا أُعطِي هديةً ـ مثلاً ـ لا يُسمَّى قابلاً للهدية إلاَّ إذا أخذها، ولو أُمِر بفعل شيء فقال: قَبِلْتُ. ثم لم يفعل لا يسمَّى قابلاً، لا لغة ولا عرفاً. ولذا كان القبول له أصل لا يصح إلا به وهو رضى القلب وسكونه وانشراحه مع عزمه على الفعل، وله علامات وأمارات لا يستحق اسم القبول إلا بها.

---

(1) وذلك كما كان يفعل بعض الكفار من استغشاء الثياب: أي جمعها على الرؤوس والتغطي بها، وجعل الأصابع في الآذان كما قال تعالى ـ حكاية عن نوح مع قومه ـ: ﴿ۅ ۅ ۉ ۉ ې ې ې ې ى ى ئا ئا ئە ئە ئو ﴾ فهذا مما يدل على عدم القبول بأفعال الجوارح. والله تعالى أعلم.

(2) انظر: الدرر السنية (253/2)، ومختصر العقيدة الإسلامية للسويدان (ص: 58)، والشهادتان معناهما وما تستلزمه كل منهما (ص: 108)، وشروط لا إله إلا الله للمعتق (ص: 45 ـ 46).

(3) عقيدة التوحيد للفوزان (ص: 55).

كما يدل عليه قوله ﷺ: «من قَبِلَ مني الكلمة التي عرضتها على عمِّي فردَّها عليَّ» فليس المراد بالقبول هنا مجرَّد علم القلب وتصديقه بمعنى هذه الكلمة وما دلّت عليه، ولكن المراد أن يقولها بلسانه ويأخذ بما دلَّت عليه بجوارحه بدليل أن أبا طالب كان عارفاً بالمعنى إلا أنه لم يذعن لذلك بجوارحه فكان راداً لمعنى هذه الكلمة غير قابلٍ لها.

وهذا كحال قريش، فإنهم علموا معناها إلا أنهم رفضوا الانقياد لمقتضاها. فقالوا . كما حكى الله عنهم ـ: ﴿ڇ ڃ ڃ ڃڃ ڃ ڄ ڄ ڄ ڃ﴾ [صٓ:5].

يقول ابن سحمان ـ رحمه الله ـ في منظومته:

وثَانِيُها: وَهْوَ القَبُولُ وضدُّه ... هو الردُّ فافهمْ ذَلَكَ القَيْدِ تُرْشَدِ

كَحَالِ قُرَيْش حِيْنَ لم يَقْبَلُوا ... وردُّوه لَمَّا أنْ عَتَوْا فِي التَّمَرُّدِ

وَقَدْ عَلِمُوا مِنْهَا المُرَادَ وأَنَّها ... تَدُلُّ عَلَى تَوحِيدِهِ والتَفَرُّدِ

فَقَالُوا كَمَا قَدْ قَالَه اللهُ عَنْهُم ... بِسُورَةِ "ص" فَاعْلَمَنْ ذَاكَ تَهْتَدِ

فَصَارَتْ بِهِ أَمْوَالُهُمْ وَدِمَاؤهُمْ ... حَلالاً وَأَغْنَامَاً لِكِلِّ مُوَحِّدِ[1]

ووجه آخر: وهو أن الرّد المنافيَ للقبول قد يكون باللسان وقد يكون بعمل الجوارح، فصح أنه محتاج إلى قول اللسان وعمل الجوارح لنفي الرّد، وحصول القبول.

توضيحه: أن العبد إذا ردَّ معنى هذه الكلمة فلا يصح قبوله حتى ينفي هذا الرد بلسانه. وإذا ردَّ ما دلت عليه بفعله فلا يكون قابلاً حتى ينفي هذا الرّدّ بفعلٍ من جنس القبول[2].

فالحاصل أن القبول تتعدد مجالاته فلا يُخصّ بعمل القلب فقط من الرِّضى والميل.

وسيأتي مزيد توضيح وبيان لذلك عند مبحث الفرق بين القبول والانقياد[3].

قلت: ومن أهل العلم من يرى أن متعلَّق القبول هو القلب واللسان كما هو حاصل صنيع حافظ الحكمي ـ رحمه الله ـ حيث يقول في صدد بيانه لهذه الشروط: ((**والثالث: القبول لما اقتضته هذه الكلمة بقلبه ولسانه..**))[4]. ولعلَّه لاحظ أصل

(1) ديوان عقود الجواهر المنضدة الحسان (ص: 357)، أو الدرر السنية (582/1).

(2) أي محصل للقبول.

(3) انظر: (ص: 906 ـ 910).

(4) معارج القبول (420/2).

القبول، فإن أصل القبول يُؤدَّى بالقلب واللسان معاً، ولكن تحقيق القبول لا يكون إلا مع عمل الجوارح كما تقدم.

ومن أهل العلم من يرى أن متعلَّق القبول هو الالتزام ـ وهو عزم القلب على الفعل ـ كما هو حاصل صنيع المعلِّمي ـ رحمه الله ـ حيث قال في سياق بيانه لهذه الشروط: ((ومنها أن يكون النطق على سبيل الالتزام، أي: التزام أن يعمل طول حياته بمضمون كلمة التوحيد ولا يخالفها))[1].

ويوضح ذلك قوله: ((فإن قيل: أفلا يكفي الإنسان أن يكون معترفاً بصدق الرسول في جميع ما جاء به، مصدقاً به، مسلماً راضياً، ملتزماً العمل بموجب ذلك عازماً عليه، فلما سمع كلمة لا إله إلا الله، وعلم أن الرسول جاء بها، اعترف وصدق وسلَّم ورضي والتزم، وعزم على العمل بموجبها..))[2] مع قوله: ((ولما جعلت الشهادة إعلاناً بقبول ما أرسل به الرسول كانت متضمنة الالتزام، الشاهد أن لا يعبد إلا الله))[3].

قلت: وذلك لا ينافي أن متعلَّق القبول يكون بالقلب والجوارح، لأن العزم الصادق يتبعه عمل ولا بد؛ فإن العزم الجازم مع القدرة يستلزم وقوع المقدور ـ أي المراد.

يقول شيخ الإسلام ـ رحمه الله ـ: ((ومنها: قصد القلب وعزمه إذا قصد الفعل وعزم عليه مع قدرته على ما قصده هل يمكن أن لا يوجد شيء مما قصده وعزم عليه؟ فيه قولان أصحهما: أنه إذا حصل القصد الجازم مع القدرة وجب وجود المقدور، وحيث لم يفعل العبد مقدوره دل على أنه ليس هناك قصد جازم... وقيل: بل قد يمكن حصول العزم التام بدون أمر ظاهر. وهذا نظير قول من قال ذلك في المعرفة والتصديق وهما من أقوال أتباع جهم الذين نصروا قوله في الإيمان كالقاضي أبى بكر وأمثاله؛ فإنهم نصروا قوله وخالفوا السلف و الأئمة و عامة طوائف المسلمين))[4]. انتهى.

---

(1) رفع الاشتباه (ص: 36).

(2) المصدر نفسه (42).

(3) المصدر نفسه (ص: 36).

(4) مجموع الفتاوى (122/14).

ومن أهل العلم من نصَّ على أن القبول هو قبول الدين كلّه. وممن نصَّ على ذلك الشيخ العلامة عبد الرزَّاق عفيفي ـ رحمه الله ـ[1]؛ ولعله لاحظ المعنى الشامل الكامل للقبول؛ فالقبول باعتبار الكمال هو: أن يأخذ العبد بجميع الدين برضىً تام لا يشوبه حرجٌ أو ضيق؛ فالقبول مراتب ودرجات وأهله يتفاضلون فيه، وذلك على أصل أهل السنة: أن أعمال القلوب والجوارح تتفاضل، وأن الإيمان يزيد وينقص تبعاً لذلك.

ومما يدل على تفاضل الناس في القبول، أن من مراتب تَقبُّل القضاء ـ الذي هو نظام التوحيد ـ مرتبة الرِّضى، وهي مرتبة أعلى من الصَّبر. فمن الناس من يتقبَّل القضاء بالصبر مع ما يجد في نفسه من الكراهة للمقدور، ومنهم من يتقبَّل القضاء بالرِّضى والانشراح المستلزم لكمال القبول. فالصابر والرَّاضي وإن اشتركا في أصل القبول إلاَّ أن مرتبة الرَّاضي فوق مرتبة الصابر، وكلاهما محمود.

وأيضاً على ما قرَّرناه من أن القبول شامل لأعمال الجوارح؛ والناس متفاضلون في هذه الأعمال تفاضلاً لا ينضبط بمقدار.

وهذا مما يبين حقيقة الإيمان عند أهل السنة، وأنَّ أهله يتفاضلون فيه بحسب قبولهم لهذا الدين، وفي ذلك ردٌّ على أهل البدع الذين جعلوا الإيمان مرتبةً واحدة لا يتفاضل أهلُه فيه، وفي ذلك إخراج لهذه المقامات العظيمة من الدين، والتي منها القبول والإذعان لهذا الدين، وتمام الرِّضى به والتسليم. أي: أن تكون من الإيمان.

وجملة القول أن شرط القبول، هو أقل ما يقع عليه اسم القبول، وذلك يتضمَّن أمرين:

الأول: أصل القبول[2] المنافي للردّ.

والثاني: أصل الانقياد المنافي للترك[3].

---

(1) فتاوى ورسائل الشيخ عبد الرزاق عفيفي (164/1).

(2) تقدم أن أصل القبول يكون في القلب وهو عزمه على الفعل بعد رضاه به، ولكن هذا الأصل لا يتم إلا بعمل الجوارح.

(3) المراد بأصل الانقياد المنافي للترك فعل الواجبات اللازمة لصحة الإسلام؛ كالصلاة لأن تركها كفر كما سيأتي تحقيقه في مطلب مستقل.

فبتحقيق هذين الأصلين يتحقق شرط القبول المنافي للردّ، وما زاد عن ذلك[1] فهو شرط كمال يختلف حكمه بحسبه، فقد يكون واجباً، وقد يكون مندوباً، وذلك بملاحظة أدلة الشرع. والله تعالى أعلم.

فإن قيل: إذا كان القبول شاملاً لشرط الانقياد، فلماذا هذا الفصل بين شرطي القبول والانقياد، ألا يكفي التنصيص على شرط القبول؟

يقال: أن ذلك راجع إلى أن القبول له أصلان: أصل ظاهر، وهو الانقياد، وأصل باطن، وهو الرضى والتسليم. ولما كان القبول الباطن لا يكفي بمفرده احتيج إلى هذا الفصل، لبيان أن قبول الظاهر لا بد منه؛ فكأنه أصل مستقل بنفسه.

أو أن ذلك من باب ذكر الخاص بعد العام، وذلك لأهمية الخاص وحتى لا يتوهم عدم دخوله في العام. ولأجل ذلك نجد أنَّ الله سبحانه وتعالى كثيراً ما يقرن العمل بالإيمان، وإن كان العمل من الإيمان ليلفت الانتباه إلى هذه الفائدة.

وأيضاً كما قرَّر شيخ الإسلام ـ رحمه الله ـ فإن العام لا يُتصور إلا بعد معرفة أفراده [2].

وسيأتي مزيد بيان لهذه المسألة عند بيان الفرق بين القبول والانقياد[3].

---

(1) المراد هنا القبول التام المستلزم لجميع أعمال الجوارح، أما القبول المنافي لترك عمل القلب من الحب والرضى، فهذا شرط صحة في الإيمان.

(2) بيان تلبيس الجهمية (472/2).

(3) انظر: (ص: 906 ـ 910).

المبحث الثاني: الأدلة على أن القبول من شروط شهادة أن لا إله إلا الله.

الأدلة على أن القبول شرط من شروط صحة شهادة أن لا إله إلا الله كثيرة متضافرة، وهي من المنقول والمعقول، ودليل الفطرة.

أولاً: الأدلة النقلية على اشتراط القبول لصحة الشهادة:

الأدلة النقلية على اشتراط قبول الشهادة لصحة الإيمان والتوحيد كثيرة، فمن هذه الأدلة ما قصَّى الله ﷻ علينا من أنباء ما قد سبق من إنجاء من قَبِلَها وانتقامه ممن ردَّها وأباها كما في قوله: ﴿ ٱ ب ب ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ ﭟ ﭠ ﭡ ﭢ ﭣ ﭤ ﭥ ﭦ ﭧ ﭨ ﭩ ﭪ ﭫ ﭬ ﭭ ﭮ ﭯ ﭰ ﭱ ﭲ ﭳ ﭴ ﭵ ﭶ ﭷ ﭸ ﭹ ﭺ ﭻ ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﴾ [الزخرف: 23 ـ 25]، وقوله: ﴿ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈ ﮉ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﴾ [يونس:103]، وقوله: ﴿ ﮐ ﮑ ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ ﮡ ﮢ ﮣ ﮤ ﮥ ﮦ ﮧ ﴾ [الروم: 47].

وكذلك أخبرنا بما وعد به القابلين لها من الثواب، وما أعدَّه لمن ردَّها من العذاب كما في قوله: ﴿ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ ﯢ ﯣ ﯤ ﯥ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ ﴾ إلى قوله: ﴿ﮐ ﮑ ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ ﮡ ﮢ ﮣ ﴾ [الصافات: 22ـ36].

فجعل الله تعالى علَّة تعذيبهم وسببه هو استكبارهم عن قول لا إله إلاَّ الله وتكذيبها، وتكذيبهم من جاء بها فلم ينفوا ما نفته ولم يثبتوا ما أثبتته، بل قالوا إنكاراً واستكباراً: ﴿ﭺ ﭻ ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈ ﮉ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﮐ ﮑ ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﴾ [ص: 5 ـ 7] ويقولون: ﴿ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﴾ [الصافات: 36]. فكذبهم الله ﷻ وردَّ ذلك عليهم وعن رسوله ﷺ فقال: ﴿ﮟ ﮠ ﮡ ﮢ ﮣ ﮤ ﴾ [الصافات:37] إلى آخر الآيات[1].

ثم قال ـ في شأن من قَبِلَها ـ: ﴿ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ ﯢ ﯣ ﯤ ﴾ [الصافات: 40 ـ 43] إلى آخر الآيات.

---

(1) فهذه الآيات وإن كانت هي في شأن الكفار الأصليين إلا أنها مما يصلح دليلاً على القبول المنافي للرد في حق من قالها ثم ردها، وذلك لأنها ليست وصفاً مختصاً بالكفار الأصليين بل هي سبب ينسحب على كل من كفر بالرد المنافي للقبول سواء لم يقبل الشهادة مطلقاً أو قبلها ثم ردها وجحدها.

وقال تعالى: ﴿ٱ ب ب ٻ ٻ پ پ ڀ ڀ ٺ ٺ﴾ [النمل: 89].

والمراد بالحسنة هنا شهادة أن لا إله إلا الله. أي: جاء قابلاً لها قولاً وعملاً واعتقاداً[1].

ومن أدلة القرآن أيضاً: الآية الفاذَّة الجامعة في وجوب تحكيم الرسول ﷺ في كلّ أمر من الأمور، وأن ينتفي مع ذلك الحرج والضيق حتى يتحقق الإيمان. وهي قوله تعالى: ﴿ۋ ۇ ۆ ۆ ۈ ۈ ۅ ۅ ۉ ۉ ې ې ى ى د د ئا ئا ئە ئە ئو ئو﴾ [النساء: 65].

ففي هذه الآية قَسمٌ عظيم باسمه الرب أو بذاته المقدسة على نفي الإيمان عمَّن لم يحكِّم النبي ﷺ ويرضى بحكمه منشرح الصدر له، ويسلِّم له تسليماً مطلقاً قلبياً وعملياً. ففيها ثلاثة شروط عظيمة لتحقيق الإيمان أقسم عليها وأقسم على نفي الإيمان عمن لم يتحقق بها.

يقول ابن القيم ـ رحمه الله ـ في تفسيرها:

«أقسم سبحانه بنفسه المقدسة، قسماً مؤكداً بالنفي قبله، على عدم إيمان الخلق، حتى يحكِّموا رسوله في كل ما شجر بينهم، من الأصول والفروع، وأحكام الشرع، وأحكام المعاد، وسائر الصفات وغيرها.

ولم يُثبِت لهم الإيمان بمجرَّد هذا التحكيم، حتى ينتفي عنهم الحرج، وهو: ضيق الصدر، وتنشرح صدورهم لحكمه كل الانشراح، وتنفسح له كل الانفساح، وتقبله كل القبول.

ولم يُثبِت لهم الإيمان بذلك أيضاً، حتى ينضاف إليه مقابلة حكمه بالرِّضى والتسليم، وعدم المنازعة، وانتفاء المعارضة والاعتراض»[2]. انتهى.

وأوضح ذلك في موضعٍ آخر، فقال:

«وهو أنه مع التصديق الجازم[3] يمتنع وقوع المعارضة والممانعة، وحيث وجد ذلك فهو ملزوم لانتفاء التصديق، ووجود الملزوم بدون لازمه محال»[4].

وقال الجصاص: «وفي هذه الآية دلالة على أن من ردَّ شيئاً من أوامر الله تعالى أو أوامر رسوله ﷺ فهو خارج من الإسلام، سواء ردَّه من جهة الشك فيه، أو من جهة ترك

---

(1) معارج القبول (420/2ـ421) بتصرّف.

(2) التبيان في أقسام القرآن (318/2ـ319). وانظر: تفسير ابن كثير (493/1)، وأضواء البيان (245/1ـ246).

(3) التصديق الجازم داخل في معنى القبول كما تقدم.

(4) الصواعق المرسلة (1535/4).

القبول، والامتناع من التسليم. وذلك يوجب صحة ما ذهب إليه الصحابة في حكمهم بارتداد من امتنع من أداء الزكاة وقتلهم وسبي ذراريهم، لأن الله تعالى حكم بأن من لم يسلم للنبي ﷺ قضاءه وحكمه، فليس من أهل الإيمان))[1].

وقال الشيخ السعدي ـ رحمه الله ـ في تفسيره لهذه الآية: ((فالتحكيم في مقام الإسلام، وانتفاء الحرج في مقام الإيمان، والتسليم في مقام الإحسان؛ فمن استكمل هذه المراتب وكملها فقد استكمل مراتب الدين كلها. **ومن ترك هذا التحكيم المذكور غير ملتزم له فهو كافر**، ومن تركه ـ مع التزامه[2] ـ فله حكم أمثاله من العاصين))[3].

والمراد بالتسليم في الآية ترك المعارضة والممانعة للحكم الديني الشرعي والحكم القدري الكوني.

يقول ابن القيم ـ رحمه الله ـ: ((وأما الاستسلام للحكم فيجوز أن يريد به الحكم الديني الشرعي، فيكون معناه عدم معارضته برأي أو شهوة، ويجوز أن يريد به الاستسلام للحكم القدري، وهو عدم تلقيه بالتسخط والكراهة والاعتراض))[4] انتهى.

وهذه الآية سيأتي أنها من أدلة شرط الانقياد أيضاً، وذلك لشمول القبول للانقياد كما سيأتي في تحقيق الفرق بين الانقياد والقبول[5].

ومن أدلة القرآن أيضاً الدالة على اشتراط القبول لصحة الشهادة قوله تعالى: ﴿ﭙﭚ﴾ أي: لا أحد أظلم لنفسه. ﴿ﭛﭜﭝ﴾ أي: بحججه وعلاماته الدالة على توحيده وإفراده بالعبادة. ﴿ﭞ ﭟﭠ﴾ بترك القبول ﴿ ﭡ ﭢ ﭣ ﭤ ﴾ لتكذيبهم وإعراضهم[6].

ووجه الاستشهاد ظاهر بها، وهو أنه رتب انتقامه منهم على إعراضهم بترك القبول، فدلت بمفهومها على اشتراط القبول للنجاة من العذاب.

---

(1) أحكام القرآن للجصاص (181/3).

(2) أي قبوله له.

(3) تيسير الكريم المنان (ص: 185).

(4) مدارج السالكين (522/1).

(5) انظر: (ص: 915 ـ 919).

(6) انظر: تفسير القرطبي (108/7).

فالحاصل أن هذه الآيات دالّة على شرط القبول لصحة الشهادة، إما دلالة مطابقة أو دلالة التزام، لأنّ منها ما يفيد نفع الإيمان بحصول القبول، ومنها ما يفيد انتفاء الإيمان بحصول الردّ المستلزم لنفي القبول.

وأما أدلة السنة على اشتراط القبول لصحة الشهادة فهي كثيرة لا تحصى:

منها ما جاء في الصحيح عن أبي موسى ﷺ عن النبي ﷺ أنه قال: «مثل ما بعثني الله به من الهدى والعلم كمثل الغيث الكثير أصاب أرضاً، فكانت منها نقيَّة[1] قبلت الماء، فأنبتت الكلأ والعشب الكثير، وكانت منها أجادب أمسكت الماء فنفع الله بها الناس فشربوا وسقوا وزرعوا، وأصاب منها طائفة أخرى إنما هي قيعان لا تمسُك ماءً ولا تنبت كلأً، فذلك مَثَلُ من فقه في دين الله، ونفعه ما بعثني الله به فَعَلِم وعَلَّم، ومَثَلُ من لم يرفع بذلك رأساً ولم يقبل هدى الله الذي أرسلت به»[2][3].

ووجه الاستشهاد ظاهر به، وهو أنه ﷺ مثَّل لقبول ما جاء به من الهُدى بالأرض الطيبة التي تقبل الماء فتنبت الكلأ والعشب الكثير، وأن من لم يقبل هداه بالأرض القيعان التي لا تُمسِك الماء، وجعل هذا الصنف الأخير ممن لم يقبل هدى الله ولم يرفع به رأساً، فعري عن العلم والعمل، ولذا كان بأحطِّ المنازل؛ وهُدَى الله الذي جاء به محمد ﷺ هو معنى الشهادتين ومقتضاهما[4].

قال الإمام النووي ـ رحمه الله ـ:

((أما معاني الحديث ومقصوده فهو تمثيل الهدى الذي جاء به ﷺ بالغيث ومعناه أن الأرض ثلاثة أنواع، وكذلك الناس:

فالنوع الأول: من الأرض ينتفع بالمطر، فيحيى بعد أن كان ميتاً، وينبت الكلأ، فتنتفع بها الناس والدواب والزرع وغيرها.

وكذا النوع الأول من الناس يبلغه الهدى والعلم فيحفظه، فيحيا قلبه ويعمل به، ويعلمه غيره فينتفع وينفع.

---

(1) في صحيح مسلم (طيبة) بدل (نقية) والمعنى واحد. انظر: صحيح مسلم (جـ48/15).

(2) مضى تخريجه.

(3) انظر: أعلام السنة المنشورة للحكمي (ص: 39).

(4) انظر: كلام ابن القيم ـ رحمه الله ـ في حكمه على هذه الطبقة في الوابل الصيب (ص: 131 ـ 132).

والنوع الثاني: من الأرض مالا تقبل الانتفاع في نفسها، لكن فيها فائدة، وهي إمساك الماء لغيرها فينتفع بها الناس والدواب.

وكذا النوع الثاني من الناس لهم قلوب حافظة لكن ليست لهم أفهام ثاقبة، ولا رسوخ لهم في العقل يستنبطون به المعاني والأحكام، وليس عندهم اجتهاد في الطاعة والعمل به فهم يحفظونه حتى يأتي طالب محتاج متعطش لما عندهم من العلم أهل للنفع والانتفاع فيأخذه منهم فينتفع به، فهؤلاء نفعوا بما بلغهم.

والنوع الثالث: من الأرض السباخ التي لا تنبت ونحوها، فهي لا تنتفع بالماء ولا تمسكه لينتفع بها غيرها.

وكذا النوع الثالث من الناس ليست لهم قلوب حافظة ولا أفهام واعية، فإذا سمعوا العلم لا ينتفعون به ولا يحفظونه لنفع غيرهم. والله أعلم.

وفي هذا الحديث أنواع من العلم منها ضرب الأمثال، ومنها فضل العلم والتعليم، وشدة الحث عليهما، وذم الإعراض عن العلم والله أعلم))[1].

قلت: وأصرَّح من هذا الحديث في اشتراط القبول لصحة الشهادة قوله ﷺ ـ فيما يرويه عنه خليفته أبو بكر الصديق ﷺ ـ: «من قَبِلَ مني الكلمة التي عرضتها على عمِّي فردَّها عليَّ، فهي له نجاة»[2].

ووجه الاستشهاد ظاهر به أيضاً، وهو: أنه ﷺ علَّق النجاة بقبول هذه الكلمة، فدلَّ على أنَّ لا إله إلا الله لا تنفع قائلها إلا مع القبول لما دلَّت عليه من التوحيد والإخلاص. وذلك وجه الشرطية.

ومن أدلة السنة أيضاً في اشتراط القبول لصحة الشهادة: ما جاء في حديث جابر ﷺ أنه قال: «جاءت ملائكة إلى النبي ﷺ وهو نائم...إلى أن قال: فقالوا: مَثَلُه كمثل رجل بنى داراً وجعل فيها مأدبة، وبعث داعياً، فمن أجاب الداعي دخل الدار وأكل من المأدبة. ومن لم يجب الداعي لم يدخل الدار ولم يأكل من المأدبة. فقالوا: أوِّلُوها له يفقهها. فقال بعضهم: إنه نائم. وقال بعضهم: إن العين نائمة والقلب يقظان. فقالوا: فالدار

---

(1) شرح صحيح مسلم (جـ47/15 ـ 48).

(2) سبق تخريجه.

الجنة، والداعي محمد ﷺ، فمن أطاع محمداً ﷺ فقد أطاع الله، ومن عصى محمداً ﷺ فقد عصى الله، ومحمد ﷺ فرَّق بين الناس»[1].

وجه الاستشهاد به أن دخول الجنة منوط بإجابة دعوة الداعي، وهو النبي ﷺ، وذلك لا يكون إلا باتباعه ﷺ كما يدل عليه آخر الحديث «فمن أطاع محمداً ﷺ فقد أطاع الله».

ومن الأدلة أيضاً على اشتراط القبول لصحة الشهادة: قوله ﷺ: «ذاق طعم الإيمان من رضي بالله رباً وبالإسلام ديناً وبمحمدٍ ﷺ رسولاً»[2].

قال المناوي في شرحه:

((«ذاق طعم الإيمان من رضي بالله رباً» أي: قنع بالله رباً واكتفى به ولم يطلب غيره. «وبالإسلام ديناً» بأن لم يَسْعَ في غير طريقه. قال الطيبي: ولا يخلو: إما أن يراد بالإسلام الانقياد كما في حديث جبريل، أو مجموع ما يعبَّر بالدين عنه كما في خبر: «بُني الإسلام على خمس». ويؤيد الثاني اقترانه بالدين، لأن الدين جامع بالاتفاق. وعلى التقديرين: هو عطف على قوله: «بالله رباً» عطف عام على خاص، وكذا قوله: «وبمحمد ﷺ رسولاً» بأن لم يسلك إلا ما يوافق شرعه. ومن كان هذا نعته فقد وصلت حلاوة الإيمان إلى قلبه وذاق طعمَه. شبَّه الأمر الحاصل الوجداني من الرِّضا بالأمور المذكورة بمطعوم يستلذ به، ثم ذكر المشبَّه به وأراد المشبَّه، ورشح بقوله: «ذاق»))[3].

وقال القاضي عياض:

((معنى الحديث: صح إيمانه واطمأنت به نفسه وخامر باطنه، لأن رضاه بالمذكورات دليل لثبوت معرفته ونفاذ بصيرته ومخالطة بشاشته قَلْبَه، لأن من رضي أمراً سهُل عليه، فكذا المؤمن إذا دخل قلبه الإيمان سهلت عليه الطاعة، ولذَّ له الإيمان))[4]. انتهى.

فالحاصل أن هذا الحديث قد تضمَّن لوازم القبول ومقتضياته الثلاثة، وهي:

---

(1) أخرجه البخاري في كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب الاقتداء بسنن النبي ﷺ (ج177/8 ـ 178) ح (7281).

(2) سبق تخريجه.

(3) فيض القدير (557/3 ـ 558).

(4) الديباج على مسلم (51/1).

أولاً: الرِّضى بالله ـ تعالى ـ ربَّاً ومعبوداً.

ثانياً: الرِّضى بمحمدٍ ﷺ نبياً ورسولاً.

ثالثاً: الرِّضى بالإسلام ديناً.

فهذه الثلاث تُمثِّل مقامات الدين وأركان القبول، فلا يصح القبول إلا بها.

يقول ابن القيم ـ رحمه الله ـ في بيانه لها:

((واحتج من جعله من جملة المقامات ـ يعني الرِّضي المطابق لمعنى القبول ـ بأن الله مدح أهلَه وأثنى عليهم وندبهم إليه فدلَّ ذلك على أنه مقدور لهم. وقال النبي ﷺ: «ذاق طعم الإيمان من رضي بالله رباً وبالإسلام ديناً وبمحمدٍ ﷺ رسولاً». وقال: «من قال حين يسمع النداء: رضيتُ بالله رباً، وبالإسلام ديناً، وبمحمدٍ رسولاً غفرت له ذنوبه»[1]. وهذان الحديثان عليهما مدار مقامات الدين وإليهما ينتهي. وقد تضمَّنا الرِّضى بربوبيته سبحانه وألوهيته، والرِّضى برسوله والانقياد له، والرِّضى بدينه والتسليم له. ومن اجتمعت له هذه الأربعة فهو الصديق حقاً، وهي سهلة بالدعوى واللسان، وهي من أصعب الأمور عند الحقيقة والامتحان، ولا سيما إذا جاء ما يخالف هوى النفس ومرادها من ذلك تبين أن الرِّضى كان لسانه به ناطقاً فهو على لسانه لا على حاله.

فالرِّضى بإلهيته: يتضمَّن الرضى بمحبته وحده وخوفه ورجائه والإنابة إليه والتبتل إليه وانجذاب قوى الإرادة والحب كلها إليه، فعل الراضي بمحبوبه كل الرِّضى، وذلك يتضمن عبادته والإخلاص له.

والرِّضى بربوبيته: يتضمن الرضى بتدبيره لعبده، ويتضمن إفراده بالتوكل عليه، والاستعانة به، والثقة به، والاعتماد عليه، وأن يكون راضياً بكل ما يفعل به. فالأول: يتضمن رضاه بما يؤمر به، والثاني: يتضمن رضاه بما يقدر عليه.

وأما الرِّضى بنبيه رسولاً: فيتضمن كمال الانقياد له والتسليم المطلق إليه، بحيث يكون أولى به من نفسه، فلا يتلقى الهدى إلا من مواقع كلماته، ولا يُحاكِم إلا إليه، ولا يحكم عليه غيره، ولا يرضى بحكم غيره ألبتة، لا في شيء من أسماء الرب وصفاته وأفعاله، ولا في شيء من أذواق حقائق الإيمان ومقاماته، ولا في شيء من أحكام ظاهره وباطنه، لا

(1) أخرجه مسلم في كتاب الصلاة (290/1).

يرضى في ذلك بحكم غيره، ولا يرضى إلا بحكمه، فإن عجز عنه كان تحكيمه غيره من باب غذاء المضطر إذا لم يجد ما يقيته إلا من الميتة والدم، وأحسن أحواله: أن يكون من باب التراب الذي إنما يتيمم به عند العجز عن استعمال الماء الطهور.

وأما الرِّضى بدينه: فإذا قال، أو حكم، أو أمر، أو نهى رضي كل الرضى، ولم يبق في قلبه حرج من حكمه، وسلَّم له تسليماً ـ ولو كان مخالفاً لمراد نفسه أو هواها، أو قول مقلَّده وشيخه وطائفته ـ وههنا يوحشك الناس كلهم إلا الغرباء في العالم، فإياك أن تستوحش من الاغتراب والتفرُّد، فإنه ـ والله ـ عين العزَّة والصحبة مع الله ورسوله ﷺ وروح الأنس به، والرضى به رباً، وبمحمدٍ ﷺ رسولاً وبالإسلام ديناً))[1].

وأما وجه الاستشهاد فظاهر به على اشتراط القبول، وهو أن الحديث قد دلَّ بمفهومه على أنَّ من لم يرضَ بهذه الأمور لم يذق طعم الإيمان، والمراد بالإيمان هنا أصله، لأن من لم يرضَ بشيءٍ من هذه الأمور كفر لا محالة، لأن الرِّضى بها من لوازم الإيمان، والرِّضى مما يدخل في معنى القبول، فدل على اشتراط القبول لصحة الإيمان.

وأيضاً: فإن هذه الأمور الثلاثة هي التي يُسأل عنها العبد في قبره كما في حديث البراء بن عازب رضي الله عنه؛ وفيه: أن الكافر أو المنافق يقول: ها ها لا أدري سمعت الناس يقول شيئاً فقلته[2]. فالحاصل أن من حقق هذه الثلاث اجتاز الفتنة، وكان من أهل الجنة قطعاً، ومن لم يحققها في الدنيا لم يجتز الفتنة، وكان من أهل النار قطعاً.

ثانياً: الأدلة العقلية على اشتراط القبول لصحة الشهادة:

دلَّ العقل على اشتراط القبول، وذلك من وجهين:

الأول: أن المظهرين العمل بالدين هم أحد ثلاثة: إما مؤمناً موحّداً، وإما منافقاً خائفاً، وإما كافراً مُكْرَهاً. والذي يميِّز بين هؤلاء هو القبول التام[3]، فالمؤمن قابل لهذه

---

(1) مدارج السالكين (172/2 ـ 173). وانظر: جامع العلوم والحكم (ص: 69).

(2) أخرجه البخاري في كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب: الاقتداء بسنن رسول الله ﷺ، وقول الله تعالى: ﴿ ے ے ئ ﴾ (جـ179/8 ـ 180) ح (7287).

(3) أي: القبول ظاهراً وباطناً كما تقدم في بيان حد القبول.

الكلمة ظاهراً وباطناً، والمنافق قابل لها ظاهراً رادٌّ لها باطناً، وكذا المُكرَه بحق[1]، فصح أنه محتاج للقبول للفارق بين المؤمن وغير المؤمن.

الثاني: أن من أنواع الكفر كفر الجحود المستلزم لعدم القبول، فصح أنه محتاج لهذا الشرط لنفي هذا الكفر . إن وجد ..

أو بعبارة أخرى: أن الكفر لما كان يحصل بالجحود والردّ، وذلك لا ينتفي إلا بالقبول؛ فصح أنه محتاج إليه لنفي الكفر بالجحود والرد . إن وجد .؛ فوجب أن لا يثبت الإيمان إلا مع القبول.

ثالثاً: دليل الفطرة:

دلت الفطرة[2] على اشتراط القبول لصحة الشهادة. ووجه ذلك: أن قبول الحق هو فطرة الله التي فطر الناس عليها، وهذا القبول ملازمٌ للخِلْقَة لا ينفك عنها إلا لطارئٍ من خارجها. وهكذا الشرط فإنه يكون ملازماً للمشروط، إذ لو انفك عنه انتفى المشروط. وكذا القبول، فإذا انتفى عن النفس انتفى عنها موجبُه الذي هو الإيمان والإسلام.

وهذا ما يُعرف بدليل الفطرة.

يقول ابن القيم . رحمه الله . في تقريره لهذا الدليل: ((وهذا القبول لازم لخلقتهم، وبه أقرّوا بصانعهم وفاطرهم))[3].

وقال أيضاً في مقامٍ مشابه: ((فنفس الفطرة تستلزم الإقرار بخالقه ومحبته وإخلاص الدين له. وموجبات الفطرة ومقتضياتها تحصل شيئاً بعد شيء بحسب كمال الفطرة إذا سلمت من المعارض))[4]. انتهى.

وبهذا يتبيَّن أهمية شرط القبول ولزوميته، وأنَّ الأدلة بمجموعها النقلي والعقلي والفطري قد دلت على اشتراطه.

---

(1) تقدم أنه المرتد، فإنه يكره بحق على الإسلام.

(2) تقدم أن معنى الفطرة هو الإسلام، وذلك إنما يكون بالسلامة من الاعتقادات الباطلة، والقبول للعقائد الصحيحة.

(3) شفاء العليل (430).

(4) نفس المصدر (478).

المبحث الثالث: أقوال أهل العلم في اعتبار القبول شرطاً في شهادة أن لا إله إلا الله.

تضمنت أقوال أهل العلم وتقريراتهم لمعنى الشهادة ما تضمنته النصوص من الكتاب والسنة من اشتراط القبول لتحقيق مقتضاها الذي هو شرط نفعها في الدار الآخرة.

ومن أقوالهم في ذلك:

قال الفضيل بن عياض ـ رحمه الله ـ:

«الإيمان عندنا داخله وخارجه الإقرار باللسان والقبول بالقلب والعمل»[1].

فجعل ـ رحمه الله ـ القبول من حقائق الإيمان، وما الإيمان إلا الشهادتان ومقتضاهما.

وقال الإمام الشافعي ـ رحمه الله ـ: ((فأما ما فرض الله على القلب من الإيمان فالإقرار والمعرفة والعقد، والرضا والتسليم بأن الله لا إله إلا هو وحده لا شريك له لم يتخذ صاحبة ولا ولداً، وأن محمداً ﷺ عبده ورسوله، والإقرار بما جاء من عند الله من نبي أو كتاب، فذلك ما فرض الله على القلب وهو عمله))[2].

فجعل ـ رحمه الله ـ الرضا والتسليم المتضمِّن للقبول من عمل القلب، وعمل القلب شرط لصحة الإيمان باتفاق أهل العلم.

وقال الإمام البربهاري ـ رحمه الله ـ: «وكذلك لا يقبل الله شيئاً من السنة في ترك بعضٍ، ومن خالف وردَّ من السنة شيئاً، فقد ردَّ السنة كلها، فعليك بالقبول»[3].

وهذا الإطلاق منه ـ رحمه الله ـ فيه تفصيل؛ فإن كان ردَّ شيئاً من السنة لتأويلٍ أو ردَّ شيئاً شك في ثبوته، فهذا لا يكفر، وإنما يكفر من ردَّ شيئاً مجمعاً عليه من السنة بغير تأويل[4].

وأما الشاهد من كلامه ـ رحمه الله ـ على اشتراط القبول فهو ما يُحمل منه على الرد المنافي للقبول في أمر مجمعٍ عليه من السنة من غير تأويل، فمن ردَّ شيئاً مجمعاً عليه من السنة

---

(1) أخرجه عبد الله في السنة عن الإمام أحمد (315/1 ـ 316)، واللالكائي في شرح اعتقاد أهل السنة (961/5).

(2) أورده البيهقي في مناقب الشافعي (387/1).

(3) شرح السنة للبربهاري المطبوع ضمن شرحه إرشاد الساري (ص: 190).

(4) انظر: إرشاد الساري في شرح السنة للبربهاري للنجمي (ص: 192)، وشرح نواقض الإسلام للفوزان (ص: 124).

بغير تأويل فقد رد السنة كلها، لقوله تعالى: ﴿ چجـ چچ چچ چ چ ڇ ڇ ڍ ڍ ڌ ڌ ڎ ڎ ڈڈ ژ ژ ڑ ڑ ک ککک ککگ گگ گ گگ گ ﴾ [البقرة: 85].

وقد ذكر العلماء في باب الرِّدة: أن من ردَّ شيئاً مما جاء به الرسول بعد معرفته أنه كافر[1].

وعقد أبو الفتح نصر بن إبراهيم المقدسي[2] باباً في كون قبول السنة والتسليم لها شرطاً في صحة الإيمان.

ثم دلّل عليه بحديث أم سلمة رضي الله عنها أن الزبير بن العوام خاصم رجلاً إلى النبي ﷺ فقضى للنبي ﷺ للزبير. فقال الرجل: إنما قضى له لأنه ابن عمته فأنزل الله سبحانه وتعالى: ﴿ۇٴ ۇ ۆ ۆ ۈ ۈ ۋ ۋ ې ې ى ى ا ا ئا ئا ئە ئە ئو ئو ﴾ [النساء: 65]))[3]. أ.هـ.

وقال ابن القيم في تفسيره لهذه الآية:

((أقسم سبحانه بنفسه المقدسة، قسماً مؤكداً بالنفي قبله، على عدم إيمان الخلق حتى يحكِّموا رسوله في كل ما شجر بينهم، من الأصول والفروع، وأحكام الشرع، وأحكام المعاد، وسائر الصفات وغيرها.

ولم يُثبِت لهم الإيمان بمجرَّد هذا التحكيم، حتى ينتفي عنهم الحرج، وهو: ضيق الصدر، وتنشرح صدورهم لحكمه كل الانشراح، وتنفسح له كل الانفساح، وتقبله كل القبول.

---

(1) مؤلفات الشيخ محمد بن عبد الوهاب في العقيدة (ص: 26). وانظر: الإبانة الصغرى لابن بطة (ص: 201، 211).

(2) هو: نصر بن إبراهيم بن نصر بن إبراهيم بن داود النابلسي المقدسي الفقيه الشافعي صاحب التصانيف والأمالي، ارتحل إلى دمشق قبل الثلاثين فسمع الحديث من أبي الحسن بن السمسار صاحب الفقيه أبي زيد المروزي، وعبد الرحمن بن الطبيز، وغيرهما، وتفقه على الدارمي. من تصانيفه: ((الحجة على تارك المحجة)). [سير أعلام النبلاء (19/136 ـ 138)].

(3) مختصر الحجة على تارك المحجة (1/30). والحديث أخرجه البخاري في صحيحه (جـ3/106): كتاب المساقاة، باب سكر الأنهار ح (2359)، ومسلم في كتاب الفضائل (4/1829).

ولم يُثبِت لهم الإيمان بذلك أيضاً، حتى ينضاف إليه مقابلة حكمه بالرِّضى والتسليم، وعدم المنازعة، وانتفاء المعارضة والاعتراض))[1]. انتهى.

ثم أبان عن ذلك في موضع آخر فقال:

((وهو أنه مع التصديق الجازم[2] يمتنع وقوع المعارضة والممانعة، وحيث وجد ذلك فهو ملزوم لانتفاء التصديق، ووجود الملزوم بدون لازمه محال))[3]. انتهى.

فبيَّن ـ رحمه الله ـ أنَّ الإيمان لا يثبت إلا مع القبول المنافي للرَّد والممانعة، ومتى وُجِدا أي: الرد والممانعة انتفى الإيمان، مما يدل على أنه يرى القبول شرطاً لصحة الإيمان وتحقيق الإسلام.

وذكر أبو السعود في تفسيره[4] أن فرعون ـ عليه لعنة الله ـ حرص على القبول المفضي إلى النجاة، ولذا قال ـ كما حكى الله عنه ـ: ﴿ڤ ڦ ڦ ڦ ڦ ڄ ڄ ڄ ڄ ڃ ڃ ڃ ڃ چ﴾ [يونس: 90]؛ فكرر المعنى الواحد بثلاث عبارات. ولكن هيهات هيهات بعد ما فات ما فات وأتى ما هو آت وقوله ﷻ: ﴿چ چ چ ڇ ڇ ڇ ڇ ڍ﴾ [يونس: 91].

والشاهد من كلامه ـ رحمه الله ـ ظاهر على اشتراطه القبول لصحة الشهادة، وهو أنه جعل القبول هو المفضي للنجاة، فلو حصل ذلك من فرعون قبل معاينته العذاب لنفعه عند الله تعالى؛ وذلك مما يبيِّن أن القبول شرط للانتفاع بقول لا إله إلا الله إذا صدر في وقته.

قال ابن برجان[5] في تفسيره[6]:

((لو كانت شهادته تلك في وقتها على حقيقة المحبة وحسن النية وصحيح التوبة من قرار نفسه لأنجاه هو وأتباعه من عذابه. ولما كانت في غير وقتها، وعلى عِلاتها نجاه

---

(1) التبيان في أقسام القرآن (2/318 ـ 319).

(2) التصديق الجازم داخل في معنى القبول كما تقدم.

(3) الصواعق المرسلة (4/1535).

(4) (جـ4/173).

(5) هو: أبو الحكم عبد السلام بن عبد الرحمن المعروف بابن برجان اللَّخمي الإشبيلي، المتوفى سنة سبع وعشرين وستمائة. انظر: كشف الظنون (1/69).

(6) هو: تفسيره المسمَّى «الإرشاد في تفسير القرآن» وهو تفسير كبير في مجلدات. انظر: كشف الظنون (1/69).

ببدنه فقط ليجعله لمن خلفه آية، على أن الشهادة بهذه الكلمة المباركة عنده في غاية القبول.

فانظر إليها لما كانت شهادته ميتة نجَّاه الله تعالى بها ميتاً، ولو كانت حية لنجاه بها حياً)). انتهى[1].

قلت: ومن أهل العلم من ذكر هذا الشرط تنصيصاً. ومن هؤلاء: الشيخ عبد الرحمن ابن حسن آل الشيخ[2]، والشيخ عبد اللطيف بن عبد الرحمن آل الشيخ[3]، والشيخ سليمان بن سحمان[4]، والشيخ حافظ حكمي[5]، والعلامة ابن باز ـ رحمه الله ـ[6]، والشيخ ابن جبرين[7]، والشيخ صالح الفوزان[8].

فهذا قيض من فيض من أقوال أهل العلم في تقرير شرط القبول لصحة شهادة أن لا إله إلا الله، ويصعب الاستقصاء لكلامهم في مثل ذلك، والمراد فقط التقرير لا الإحاطة والتكرير.

واشتهار اشتراط القبول بين أهل العلم وطلابه شاهد على ما ذكرنا.

---

(1) نقلاً عن نعمة الذريعة في نصرة الشريعة (ص: 209).

(2) كما في فتح المجيد (ص: 114)

(3) كما في الدرر السنية (3/296 ـ 297).

(4) كما في الدرر السنية (1/582).

(5) كما في معارج القبول (2/418، 420).

(6) كما في مجموع فتاويه (3/49 ـ 50).

(7) كما في الشهادتان وما يلزمهما (ص: 108).

(8) كما في معنى لا إله إلا الله ومقتضاها (ص: 19)، وعقيدة التوحيد (ص: 53، 55).

المبحث الرابع: ما ينافي شرط القبول.

وتحته أربعة مطالب:

المطلب الأول: ردّ ما دلت عليه لا إله إلا الله من إخلاص التوحيد لله تعالى.

مما ينافي شرط القبول ويزايله بالكلية أنْ يَرُدَّ ما دلَّت عليه شهادة أن لا إله إلا الله من إخلاص التوحيد لله المجيد؛ فمن ردَّ شيئاً من أفراد التوحيد فقد ردَّ شهادة أن لا إله إلا الله، ولم يقبل ما دلَّت عليه.

وهذا الرّد قد يكون جَحْداً واستكباراً بعد فهم المعنى، وهذا ما يعرف بكفر الجحود وسيأتي الكلام عليه في المطلب الثاني.

وقد يكون إعراضاً، وهو ما يعرف بكفر الإعراض. وحقيقته: التولِّي عن الشيء، والصدود عنه، وعدم المبالاة به؛ فلا يسمع الحجة، ولا يبحث عنها، ولا يفكِّر فيها[1]؛ وشرطه العلم، فلا يُسمَّى مُعرِضاً إلا بعد علمه بما أعرض عنه[2].

ويشمل ذلك:

((أن يُعرض بسمعه وقلبه عن الرسول، لا يصدقه ولا يكذبه، ولا يواليه ولا يعاديه، ولا يصغي إلى ما جاء به البتة. بل هو معرض عن متابعته ومعاداته. كما قال أحد بني عبد ياليل للنبي ﷺ: «والله أقول لك كلمة: إن كنت صادقاً فأنت أجل في عيني من أن أردّ عليك، وإن كنت كاذباً فأنت أحقر من أن أكلمك»))[3].

ويشمل أيضاً: ترك الانقياد لما دلت عليه لا إله إلا الله بعد استماعه لها ومعرفتها، وهذا كحال الكفار الذين دعاهم الأنبياء وغيرهم من الدعاة إلى التوحيد، أو عرفوا ذلك

---

(1) انظر: تهذيب تسهيل العقيدة الإسلامية (ص: 97، 153)، ونواقض الإيمان الاعتقادية (جـ128/2).

(2) ويخرج بهذا القيد من لم تبلغه الدعوة، فلا يسمى معرضاً بل جاهلاً. يقول ابن القيم في طريق الهجرتين (ص: 611): ((أن العذاب يستحق بسببين، أحدهما: الإعراض عن الحجة وعدم إرادتها والعمل بها وبموجبها. الثاني: العناد لها بعد قيامها، وترك إرادة موجبها؛ فالأول كفر إعراض، والثاني كفر عناد. وأما كفر الجهل مع عدم قيام الحجة، وعدم التمكن من معرفتها، فهذا الذي نفى الله التعذيب عنه حتى تقوم حجة الرسل)).

(3) مدارج السالكين (338/1). وانظر: مفتاح دار السعادة (94/1)، والفوائد (121/1)، ومجموع الفتاوى (766/10).

بأنفسهم، فلم ينقادوا، وبقوا على كفرهم، قال الله تعالى: ﴿ۀ ہ ہ ہ ھ ﴾ [الأحقاف: 3].

ومن أنواعه أيضاً: الإعراض عن العمل بحقوق هذه الكلمة، بأن لا يعمل بأحكام الإسلام وفرائضه بعد إقراره بقلبه بأركان الإيمان ونطقه بالشهادتين، فمن ترك العمل بأحكام الإسلام، فلم يفعل شيئاً من الواجبات، لا صلاة ولا صياماً ولا زكاةً ولا حجاً ولا غيرها، فهو كافر كفراً أكبر بإجماع السلف، لقوله تعالى: ﴿ﭹ ﭺ ﭻ ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ﴾ [آل عمران: 32]، ولقوله تعالى: ﴿ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ ﭟ ﭠ ﭡ ﭢ ﭣ ﭤ ﭥ﴾ [السجدة:22]، ولآيات أخرى كثيرة تدل على كفر عموم المعرضين، ولأن تركه لجميع الأعمال الظاهرة دليل على خلو باطنه من الإيمان والتصديق الجازم[1].

وسيأتي تحقيق هذه المسألة عند الكلام على مسألة ترك العمل في شرط الانقياد.

ومرجع هذه الأقسام للإعراض هو: أن الإعراض عن التوحيد يكون في العلم والعمل، فالذي يرفض تعلم التوحيد رغبة عنه يكون كافراً، والذي يرفض العمل بموجبه يكون كافراً أيضاً؛ فالنوع الأول إعراض في العلم والعمل، والثاني والثالث إعراض في العمل. وبما أن العمل يتفاوت تفاوتت مراتب الإعراض في العمل.

ولهذا، فإن الشيخ محمد بن عبد الوهاب ـ رحمه الله ـ لما ذكر ناقض الإعراض قال: ((الإعراض عن دين الله لا يتعلمه ولا يعمل به، والدليل قوله تعالى: ﴿ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ ﭟ ﭠ ﭡ ﭢ ﭣ ﭤ ﭥ﴾ [السجدة:22]))[2] ليبين أن كفر الإعراض يكون بالإعراض عن العلم وحده، وبالإعراض عن العمل وحده، وبالإعراض عنهما جميعاً.

وبهذا يتبين ضلال من يترك العلم ويشتغل بالعمل فقط، ((كحال النصارى، ومن وافقهم من المتعبدة والمتصوفة الذين يعبدون الله على جهلٍ وضلالة ولا يعبدون الله على علم، ويقولون: تعلم العلم يعوق عن العمل، أو يقولون: إذا عملت فإن العلم يأتيك تلقائياً بلا تعلم، بأن يفتح على قلبك ويأتيك العلم دون أن تتعلم على العلماء. فهذا هو

---

(1) انظر: تهذيب تسهيل العقيدة (ص: 98).

(2) نواقض الإسلام ضمن مجموع مؤلفات الشيخ الإمام محمد بن عبد الوهاب، القسم الأول، العقيدة والآداب الإسلامية، (ص: 387).

قول الصوفية قديماً وحديثاً. يزهدون في تعلم العلم والجلوس عند العلماء. ويقولون: المطلوب العمل، وإذا عملت وعبدت الله فتح الله عليك العلمَ بدون أن تتعلم. وهذا ضلال والعياذ بالله.

فالذي يرفض تعلم العلم رغبة عنه يكون كافراً، والذي يرفض العمل بالعلم نهائياً يكون كافراً أيضاً))(1).

وقد بيَّن العلماء أن هذا الإعراض الكفري عن العلم والعمل سببه في الغالب الحَمَيَّة والمحافظة على دين الآباء والأجداد:

يقول ابن القيم ـ رحمه الله ـ في سياق بيانه لأنواع التقليد: ((فأما النوع الأول، فهو ثلاثة أنواع؛ أحدها: الإعراض عما أنزل الله وعدم الالتفات إليه، اكتفاءً بتقليد الآباء))(2).

وأوضح ذلك الشيخ صالح الفوزان ـ حفظه الله ـ بكلام نفيس فقال: ((ومن الناس من يرفض الدليل وقبول الحق إذا بُيِّن له محافظة على دين آبائه وأجداده حمية ولا يقبل الحق ويبقى على ما هو عليه وما أدرك عليه آباءه وأجداده كما كان عليه المشركون، فالذين يعبدون القبور لا يقبلون حقاً ولا يقبلون جدالاً، فهم مقتنعون بما هم عليه تماماً، ولا يقبلون توجيهاً أو إرشاداً، يغلقون أسماعهم عن قبول الحق، ويصرون على ما هم عليه، بل ربما يقاتلون دونه، ويبذلون أنفسهم دون هذه العقائد الباطلة ولا يقبلون الحق مهما يسمعون من القرآن والسنة، ويسمعون النهي عن الشرك والأمر بالتوحيد، ولا يلتفتون إلى ما في القرآن بل هم معرضون عنه، وهذا من الإعراض عن الدين الصحيح والرضا بالدين الباطل، وهذا كثير في الناس اليوم، قال الله تعالى: ﴿ئۇ ئۇ ئۆ ئۆ ئۈ ئې ئې ئى ئد ى﴾ [العنكبوت: 52]. فهؤلاء يؤمنون بالباطل ويكفرون بالله، ويعبدون غيره، ويستغيثون بغيره، ويؤمنون بعبادة غير الله ويكفرون بالله علناً وجهاراً، هذا هو الإعراض الكفري ـ والعياذ بالله ـ حميةً وأنفةً.

(1) شرح نواقض الإسلام للفوزان (ص: 191).

(2) إعلام الموقعين (187/2). وانظر: اجتماع الجيوش الإسلامية (ص: 17).

ولما حضرت أبا طالب الوفاة.. جاءه النبي ﷺ إشفاقاً عليه وهو في الاحتضار فقال له: «يا عم، قل لا إله إلا الله كلمة أحاج لك بها عند الله»، وكان عنده أناس من المشركين فقالوا له: أترغب عن ملة عبد المطلب؟ ـ عرفوا أنه إذا قال: لا إله إلا الله فقد ترك ملة عبد المطلب وهي عبادة الأصنام ـ، فأعاد عليه النبي ﷺ، فأعادوا عليه وقالوا: أترغب عن ملة عبد المطلب؟ فقال: هو على ملة عبد المطلب، فأبى أن يقول لا إله إلا الله ومات على ذلك حمية لدين عبد المطلب ودين الشرك، فأعرض عن قبول التوحيد فصار في النار والعياذ بالله...

وهناك أناس من دعاة السوء يقولون: لا تعلموا الناس التوحيد والعقيدة، لا تعلموا شباب وأولاد المسلمين العقيدة، لأنهم مسلمون ولا يحتاجون لأن يتعلموا التوحيد.

أليس هذا هو الإعراض عن تعلم الدين؟

هذا هو الإعراض عن تعلم الدين، لأن الدين لا يؤخذ بالوراثة والبيئة، الدين يؤخذ بالعلم والتعلم، فلا بد من تعلم الدين وتعليمه والعمل به، فالذي لا يتعلم الدين رغبة عنه ولا يعمل به إذا تعلمه وإن كان يقول لا إله: لا إله إلا الله فهو مرتد مرتكب لناقض من نواقض الإسلام، فهذا الأمر خطير.

والإعراض إذا كان عن تعلم أصول الدين والعقيدة وعدم رغبة فيها فهذا ناقض من نواقض الإسلام، وأما إذا كان الإعراض عن تعلم تفاصيل الدين وتفاصيل الأحكام بسبب الكسل، أو عدم التفرغ لذلك، فهذا معصية ولا يعد ناقضاً من نواقض الإسلام، وأما أصول الدين والتي لا يستقيم دين العبد إلا بها، فمن أعرض عن تعلمها زهداً فيها، فإنه ينتقض إسلامه»[1]. انتهى محل الغرض من كلامه ـ حفظه الله.

وقد أشار في كلامه بعد أن بيَّن سبب الإعراض: إلى أن الإعراض ينافي أصل القبول إذا كان إعراضاً عن تعلُّم أصل الدين أو عن العمل به. وينافي الكمالَ الواجبَ إذا كان إعراضاً عن تعلُّم تفاصيل الدين مما لا يُكفَّر بتركه.

---

(1) شرح نواقض الإسلام (ص: 193 ـ 195).

وبهذا يتبين أن الإعراض منه ما هو كفر إذا كان إعراضاً عن تعلُّم التوحيد أو العمل به، ومنه ما هو معصية إذا كان إعراضاً عن تعلم مكمِّلات التوحيد أو العمل بهن. وهي كلّ ذنبٍ دون الشرك.

وأما وجه منافاته لشرط القبول فلما فيه من معنى الرَّد وعدم إرادة الحق المنافيان للقبول.

قلت: ومن أهل العلم من يجعل الإعراض نوعين بالنظر إلى العجز وعدمه[1]. إعراضاً مخرجاً من الملة، وهو الإعراض الذي يكون الحامل عليه مجرَّد الهوى أو العصبية، وهو الذي جاء في كلام شيخ الإسلام محمد بن عبد الوهاب ـ رحمه الله ـ في نواقض الإسلام: ((الإعراض عن دين الله لا يتعلمه ولا يعمل به))[2].

وإعراضاً غير مخرج من الملة، وهو الإعراض الذي يكون بسبب العجز وعدم القدرة على العلم مع إرادة الهدى ومحبته. وهذا النوع ذكره ابن القيم ـ رحمه الله ـ في الطبقة السابعة عشرة من طبقات المكلفين، فقال: ((وأما العاجز عن السؤال والعلم الذي لا يتمكن من العلم بوجه فهم قسمان أيضاً: أحدهما مريد للهدى مؤثر له محب له غير قادر عليه ولا على طلبه لعدم من يرشده فهذا حكمه حكم أرباب الفترات ومن لم تبلغه الدعوة. الثاني معرض لا إرادة له ولا يحدث نفسه بغير ما هو عليه، فالأول يقول يا رب لو أعلم لك ديناً خيراً مما أنا عليه لدنت به وتركت ما أنا عليه ولكن لا أعرف سوى ما أنا عليه ولا أقدر على غيره فهو غاية جهدي ونهاية معرفتي، والثاني راض بما هو عليه لا يؤثر غيره عليه ولا تطلب نفسه سواه. ولا فرق عنده بين حال عجزه وقدرته، وكلاهما عاجز، وهذا لا يجب أن يلحق بالأول لما بينهما من الفرق؛ فالأول كمن طلب الدين في الفترة ولم يظفر به فعدل عنه بعد استفراغ الوسع في طلبه عجزاً وجهلاً، والثاني كمن لم

(1) هذا التقسيم للإعراض ذكره العلامة ابن سحمان في كشف غياهب الظلام (ص: 316). ط: أضواء السلف (1426) هـ.

(2) نواقض الإسلام ضمن مجموع مؤلفات الشيخ الإمام محمد بن عبد الوهاب، القسم الأول، العقيدة والآداب الإسلامية، (ص: 387).

يطلبه بل مات على شركه، وإن كان لو طلبه لعجز عنه، ففرق بين عجز الطالب وعجز المعرض))[1].

قلت: ولا تعارض بين التقسيمين، لأن التقسيم الأول هو داخل تحت القسم الأول من التقسيم الثاني؛ إذ هو أنواع له. وأما القسم الثاني من التقسيم الأخير فهو لا يتعلَّق بما نحن بصدده، لأنه فيمن قام به مانعٌ من موانع التكفير، وهو الجهل مع إرادة الهدى وطلبه، ونحن نتكلم فيمن أعرض غير مريدٍ للحق ولا طالبٍ له.

المطلب الثاني: كفر الجحود.

تقدم في المطلب السابق أن الرّد المنافي لقبول هذه الكلمة وما دلَّت عليه قد يكون بالجحود. وأرجأنا الحديث عنه، لأن كفر الجحود أعم من ردّ ما دلَّت عليه لا إله إلا الله من التوحيد والإخلاص، فالجاحد يكفر ولو رَدَّ أمراً مستحباً يعلم أن النبي ﷺ قد أرشد إليه. ولذا ذكر العلماء في باب الرِّدّة أن من جحد أصلاً من أصول الدين أو فرعاً مجمعاً عليه، أو أنكر حرفاً مما جاء به الرسول ﷺ كفر، جلَّ ذلك أو صغر[2].

وهذا أوان الشروع في الكلام عليه.

ففي معنى الجحود قال الراغب: ((هو نفي ما في القلب إثباته، وإثبات ما في القلب نفيه. يقال: جحد جحوداً، وجَحْدَاً. قال ﷻ: ﴿ﭐ ﭑ ﭒ ﭓ﴾ [النمل: 14]. وقال ﷻ: ﴿ □ □ □ ﴾ [الأعراف: 51]))[3].

وأما كفر الجحود فقد قال البغوي في تعريفه: ((هو: أن يعرف الله تعالى بقلبه ولا يقر بلسانه))[4]، وكذا جاء عن ابن الأثير في تعريفه[5].

وقال الحكمي في حدّه: ((كتم الحقّ مع العلم بصدقه))[6].

---

(1) طريق الهجرتين (ص: 609 ـ 610). وانظر: كشف غياهب الظلام (ص: 316). ط: أضواء السلف (1426) هـ.

(2) مراتب الإجماع (ص: 177)، والإحكام لابن حزم (49/1)، ومختصر الصواعق المرسلة (1589/4)، ورسالة تحكيم القوانين (ص: 6).

(3) المفردات (ص: 187).

(4) تفسير البغوي (64/1).

(5) النهاية (186/4).

(6) معارج القبول (593/2).

وهو مثل كفر فرعون وقومه[1]؛ فإنهم نفوا ما في قرارة نفوسهم من المعرفة بالله ووجوب توحيده.

قال تعالى: ﴿ٱ ٻ ٻ ٻ ٻ پپ﴾، [النمل: 14].

ومثل كفر اليهود[2]؛ فإنهم نفوا ما في قلوبهم من المعرفة بصدق النبي ﷺ. قال تعالى: ﴿ڎ ڎ ڎ ڎ ڎ ڈڈ ڈ ڈ ژ ژ ڑ ڑ﴾، [البقرة: 89].

وعدّ البغوي وابن الأثير كفر إبليس من هذا النوع[3]. وفيه نظر؛ فإن إبليس أقرّ بلسانه: ﴿ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ﴾، [سورة الحجر: 36]. وهذا اعتراف منه بالربوبية، وبتوفي الله للأنفس، وبالبعث، ويوم القيامة، فدلّ على أن كفر إبليس ليس عن جحود؛ لأن الجاحد مكذّب بلسانه؛ وإنما كفره ناتج عن إباء واستكبار، ولذا عدّه ابن القيم من هذا النوع[4]، كما سيأتي[5].

فالحاصل أن **كفر الجحود** هو ترك القبول باللسان لمعنى لا إله إلا الله أو لشيء من مقتضياتها.

وكفر الجحود نوعان:

كفر مطلق عام؛ وهو: أن يجحد الربوبية أو معنى لا إله إلا الله، أو جملة ما أنْزل الله، أو إرسال الرسول.

وكفر مقيّد خاص؛ وهو: أن يجحد فرضاً من فروض الإسلام، أو تحريم محرَّم، أو خبراً أخبر الله به، أو رسولُه ﷺ[6].

والفرق بين رد الجحود ورد الإعراض: أن ردَّ الجحود ينافي القبول باللسان ـ دون القلب ـ، وأما رد الإعراض فهو ينافي القبول بالقلب والجوارح.

---

(1) انظر: معارج القبول للحكمي (593/2).

(2) انظر: تفسير البغوي (64/1). ومعارج القبول للحكمي (593/2 ـ 594).

(3) انظر: تفسير البغوي (64/1)، والنهاية (186/4).

(4) انظر: مدارج السالكين (337/1). وسيأتي نقل كلامه في (ص: 880).

(5) انظر: التكفير وضوابطه (ص: 99).

(6) انظر: مدارج السالكين (338/1).

وفرق آخر: وهو أن ردَّ الجحود يسمَّى ردَّاً، وإن وُجِد العمل[1]. بخلاف رد الإعراض فشرطه ترك العمل، إذ لو عمل لخرج عن كونه إعراضاً إلى كونه نفاقاً[2].

المطلب الثالث: كفر العناد.

مما ينافي شرط القبول أيضاً كفر العناد. وفي معنى العناد قال الأزهري ناقلاً عن الليث: ((عَنِد الرجل يَعْنِد عنوداً، وَعَاند معانَدةً، وهو: أن يعرف الشيء ويأبى أن يقبله؛ ككفر أبي طالب، كان كفره معاندةً؛ لأنه عرف وأقرّ وأنف أن يقال: تبع ابن أخيه فصار بذلك كافراً))[3].

وكفر العناد عرَّفه البغوي فقال: ((وكفر العناد هو: أن يعرف الله بقلبه، ويعترف بلسانه، ولا يدين به ككفر أبي طالب حيث يقول:

وَلَقَدْ علمتُ بَأَنَّ دِينَ مُحَمَّدٍ ... مِنْ خَيْرِ أَدْيَانِ البَرِيَّةِ دِينَاً

لَولاَ المَلاَمَةُ أو حِذارُ مسبَّةٍ ... لَوَجَدْتَنِي سَمْحاً بذاك مُبِيْنَاً))[4].

وقال ابن الأثير في حدِّه: ((وهو: أن يعترف بقلبه، ويعترف بلسانه، ولا يدين به حسدّاً وبغياً، ككفر أبي جهل وأضرابه))[5].

وقال حافظ حكمي في حده: ((هو ما كان بعد الانقياد للحق مع الإقرار به))[6].

قلت: ومن أسباب كفر العناد الاستكبار وغيره؛ فكفر العناد يكون بالاستكبار، ويكون بالعصبية للقبيلة أو الجنس؛ ككفر أتباع مسيلمة حيث قالوا: «كاذب مضر . يعنون مسيلمة . خير من صادق ربيعة . يعنون النبي ﷺ». كما يقع أيضاً بسبب الملامة وحذارِ المسبة كما تقدم في كفر أبي طالب.

وأما الاستكبار، فككفر أبي جهل، وإبليس.

---

(1) لأن من جحد شيئاً يُسمَّى جاحداً، ولو عمل به.

(2) انظر: معارج القبول (594/2).

(3) تهذيب اللغة (222/2).

(4) تفسير البغوي (64/1).

(5) النهاية (186/4).

(6) أعلام السنة المنشورة (ص: 178).

يقول ابن القيّم: ((وأما كفر الإباء والاستكبار: فنحو كفر إبليس؛ فإنه لم يجحد أمر الله ولا قابله بالإنكار، وإنما تلقاه بالإباء والاستكبار[1]، ومن هذا كفر من عرف صدق الرسول، وأنه جاء بالحق من عند الله، ولم يَنْقَد له إباء واستكباراً، وهو الغالب على كفر أعداء الرسل))[2].

قلت: ولعل الشيخ حافظ حكمي ـ رحمه الله ـ لاحظ هذا المعنى فجمع بين اللفظين، فقال: ((وإن انتفى عمل القلب وعمل الجوارح مع المعرفة بالقلب والاعتراف باللسان فكفر عناد واستكبار، ككفر إبليس وكفر غالب اليهود الذين شهدوا أن الرسول حقّ ولم يتبعوه))[3]. فجعل كفر العناد والاستكبار شيئاً واحداً[4].

وبهذا يظهر منافاة كفر الجحود وكفر العناد وكفر ((الإباء والاستكبار)) لشرط القبول لما في هذه الأنواع من معنى الامتناع والرّد المنافيين للقبول.

وتشترك هذه الأنواع الثلاثة في استلزام العلم. وبذلك يتبين الفرق بين الرّد بالإعراض والرّد بهذه الأنواع، وهو أن هذه الأنواع يلزم منها العلم والمعرفة بالتوحيد، ولا يلزم ذلك في رد الإعراض. فيكفي في كفر الإعراض أن يسمع بدعوة النبي ﷺ ثم لا يتبعه ولو لم يعلم بحقيقة ما يدعو إليه.

يقول شيخ الإسلام ـ رحمه الله ـ: ((والكفر أعم من التكذيب، فكلُّ من كذَّب الرسول كافر، وليس كل كافر مكذباً، بل من يعلم صدقة ويقرُّ به، وهو مع ذلك يبغضه أو يعاديه كافر، أو من أعرض فلم يعتقد لا صدقة ولا كذبه كافر، وليس بمكذب))[5].

المطلب الرابع: عدم التسليم لأمر الله ورسوله ﷺ ورفض التحاكم إليهما.

---

(1) كما قال تعالى: ﴿ه ہ ۃ ۃ ھ ھ ھ ے ے ۓ ۓ ڭ ڭ﴾ [البقرة: 34] فهو لم يمكنه جحود أمر الله بالسجود ولا إنكاره، وإنما اعترض عليه وطعن في حِكمة الآمر وعدله، وقال: ﴿ک ک ک ک گ﴾ [الإسراء: 61]، وقال: ﴿ٻ ٻ ٻ ٺ ٺ ٿ ٿ ٿ ٿ ٹ﴾ [الحجر: 33]، وقال: ﴿ٻ ٻ ٻ ٻ ٺ ٺ ٿ ٿ ٿ﴾ [الأعراف: 12]. انظر: أعلام السنة المنشورة (ص: 178)، وعقيدة التوحيد (ص: 101).

(2) مدارج السالكين (337/1).

(3) معارج القبول (594/2). وتوجيه كلام حافظ حكمي من كتاب التكفير وضوابطه (ص: 100).

(4) وانظر: أعلام السنة المنشورة (ص: 178).

(5) الفتاوى الكبرى (5/199 ـ 200).

حكم الله ورسوله حقه أن يُتلَقَّى بالمسالمة والتسليم وترك المنازعة بل بالانقياد المحض والتسليم الكامل، وذلك حقيقة العبودية المحضة؛ فلا يُعارَض بذوقٍ، ولا وجْدٍ، ولا سياسةٍ، ولا قياسٍ، ولا تقليد، ولا يُرى إلى خلافه سبيلاً البتة؛ وإنما هو الانقياد المحض والتسليم والإذعان والقبول، كما قال تعالى: ﴿ۋ ۇ ۆ ۆ ۈ ۈ ۇٴ ۋ ې ې ې ى ى ئا ئا ئە ئە ئو ئو﴾ [النساء: 65][1].

يقول ابن القيم ـ رحمه الله ـ في حقيقة هذا التسليم:

((اعلم أن التسليم هو الخلاص من شبهةٍ تعارض الخبر، أو شهوةٍ تُعارض الأمر، أو إرادةٍ تُعارض الإخلاص، أو اعتراضٍ يُعارض القدر والشرع.

وصاحب هذا التخلُّص: هو صاحب القلب السليم الذي لا ينجو يوم القيامة إلا من أتى اللهَ به))[2].

ثم بين ـ رحمه الله ـ وجوه المنازعة لحكم الله ورسوله بهذه الأمور وكيفية الخلاص من ذلك فقال: ((فإن التسليم ضد المنازعة؛ والمنازعة إما بشبهة فاسدة، تعارض الإيمان بالخبر عما وصف الله به نفسه من صفاته وأفعاله، وما أخبر به عن اليوم الآخر، وغير ذلك؛ فالتسليم له: ترك منازعته بشبهات المتكلمين الباطلة.

وإما بشهوة تعارض أمر الله عز وجل؛ فالتسليم للأمر: بالتخلص منها.

أو إرادة تعارض مراد الله من عبده، فتعارضه إرادة تتعلق بمراد العبد من الرب؛ فالتسليم: بالتخلص منها.

أو اعتراض يعارض حكمته في خلقه وأمره، بأن يظن أن مقتضى الحكمة خلاف ما شرع، وخلاف ما قضى وقدر؛ فالتسليم: التخلص من هذه المنازعات كلها.

وبهذا يتبين أنه ـ يعني التسليم ـ من أجلِّ مقامات الإيمان، وأعلى طرق الخاصة، وأن «التسليم» هو محض الصديقية، التي هي بعد درجة النبوة، وأن أكمل الناس تسليماً: أكملهم صديقية))[3].

---

(1) طريق الهجرتين (ص: 66) بتصرُّف.

(2) مدارج السالكين (147/2).

(3) المصدر نفسه (147/2 ـ 148). وانظر: نفس المصدر (522/1).

وقال الشيخ عبد الرحمن بن حسن آل الشيخ ـ رابطاً بين شهادة أن لا إله إلا الله والتسليم لحكم الله ورسوله ـ: «فإنَّ من عرف أنْ لا إله إلا الله فلا بد من الانقياد لحكم الله والتسليم لأمره الذي جاء من عنده على يد رسوله محمد ﷺ؛ فمن شهد أن لا إله إلا الله ثم عدل إلى تحكيم غير الرسول ﷺ في موارد النزاع فقد كذب في شهادته»[1]. انتهى.

فإذا ثبت هذا، فإن ترك التسليم لأمر الله ورسوله برفض التحاكم إليهما في موارد النزاع مما ينافي تمام القبول لشهادة أن لا إله إلا الله وشهادة أن محمداً رسول الله ﷺ. ويظهر ذلك في صورٍ؛ منها:

1 ـ ترك التحاكم إلى الشرع في الأمور الخاصة أو الأمور الكلية العامة. وقد تقدم الكلام على ذلك في شرط الكفر بالطاغوت بما لا حاجة إلى إعادته هنا.

2 ـ ترك حكم الله ﷻ وحكم رسوله ﷺ والتحاكم إلى الذوق والوجد ومقالات أهل الفلسفة، وقد تقدم الكلام على ذلك بما أغنى عن إعادته هنا.

3 ـ ترك متابعة النبي ﷺ والاكتفاء بالقرآن، وقد تقدم ذلك في شرط المحبة.

4 ـ ترك التحاكم إلى أخبار الآحاد وعدم الأخذ بها في مسائل العقيدة: لكونه ينافي قبول حكم النبي ﷺ في تلك المسائل الثابتة بأخبار آحادية، وذلك من أعظم الضلال والرد لأحكام الشريعة الإسلامية؛ إذ لا وجه لهذا التفريق، فهذه الأخبار كالأخبار المتواترة توجب الأخذَ بها في الاعتقاد والعمل وعلى ذلك مشى السلف.

ولا وجه لقول من يقول أنها توجب العمل ولا توجب الاعتقاد، فهذا من التفريق الساقط الذي جاء به المتكلِّمون لإنكار حقائق هذه الأخبار في باب الغيبيات من الصفات ونحوها. لأن معظم مسائل الاعتقاد جاءت من طريق الآحاد.

وليس لهؤلاء شبهة إلا قولهم: أن أخبار الآحاد تفيد الظن، والمطلوب في هذه المسائل ـ يعنون مسائل الاعتقاد ـ اليقين والجزم. وقد يستدلون بقوله تعالى في المشركين: ﴿ئو ئو ئۇ ئۇ ئۆ ئۆ ئۈ﴾ [النجم: 23]، وبقوله سبحانه: ﴿ژ ڑ ک

(1) تيسير العزيز الحميد (ص: 492).

ﮚ ﮛ ﮜ ﮝﮞ [يونس: 36]. ونحو ذلك من الآيات التي يذم الله تعالى فيها المشركين على اتباعهم الظن[1].

وقد أجاب أهل العلم في الرد على هذه الشبهة من وجهين[2]:

الأول: بيان أنَّ أخبار الآحاد كالأخبار المتواترة تفيد العلم، وأنه لا وجه لهذا التفريق، وفي ذلك يقول العلامة الألباني ـ رحمه الله ـ:

((لقد عرضت لهم شبهة ثم صارت لديهم عقيدة، وهي أن حديث الآحاد لا يفيد إلا الظن ويعنون به الظن الراجح طبعاً، والظن الراجح يجب العمل به في الأحكام اتفاقاً، ولا يجوز الأخذ به عندهم في الأخبار الغيبية والمسائل العلمية، وهي المراد بالعقيدة. ونحن لو سلمنا لهم جدلا بقولهم: «إن حديث الآحاد لا يفيد إلا الظن» على إطلاقه، فإنا نسألهم: من أين لكم هذا التفريق؟ وما الدليل على أنه لا يجوز الأخذ بحديث الآحاد في العقيدة؟ لقد رأينا بعض المعاصرين يستدلون على ذلك بقوله تعالى في المشركين: ﮋﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙﮊ [النجم: 23]، وبقوله سبحانه: ﮋﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝﮞ [يونس: 36]. ونحو ذلك من الآيات التي يذم الله تعالى فيها المشركين على اتباعهم الظن. وفات هؤلاء المستدلين أن الظن المذكور في هذه الآيات ليس المراد به الظن الغالب الذي يفيده خبر الآحاد والواجب الأخذ به اتفاقاً. وإنما هو الشك الذي هو الخرص فقد جاء في "النهاية"[3] و"اللسان[4]" وغيرها من كتب اللغة: «الظن: الشك يعرض لك في الشيء فتحققه وتحكم به»[5]. فهذا هو الظن الذي نعاه

---

(1) انظر: أساس التقديس أساس التقديس في علم الكلام (ص: 127)، والحديث حجة بنفسه (ص: 52).

(2) للعلامة الألباني ـ رحمه الله ـ بحث قيِّم حول هذه المسألة بعنوان: ((وجوب الأخذ بحديث الآحاد في العقيدة والرد على شبه المخالفين))، وقد أبطل فيه هذا القول من عشرين وجهاً يحسن الرجوع إليه، لأنه وافٍ في هذا الموضوع الخطير.

(3) (162/3 ـ 163).

(4) (271/8). مادة (ظنن).

(5) قلت: بل جاء في تفسيرها عند الطبري وغيره: ﮋﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝﮞ يقول: إن الشك لا يُغني من اليقين شيئاً، ولا يقوم في شيء مقامَه، ولا يُنتفع به حيث يحتاج إلى اليقين. [تفسير ابن جرير (181/12)].

الله تعالى على المشركين ومما يؤيد ذلك قوله تعالى فيهم: ﴿ک گ گ گ ڳ ڳ ڳ ڱ ڱ﴾ [يونس: 66](1). فجعل الظن هو الخرص الذي هو مجرد الحزر والتخمين. ولو كان الظن المنعي على المشركين في هذه الآيات هو الظن الغالب ـ كما زعم أولئك المستدلون ـ لم يجز الأخذ به في الأحكام أيضاً. وذلك لسببين اثنين:

الأول: أن الله أنكره عليهم إنكاراً مطلقاً ولم يخصه بالعقيدة دون الأحكام.

والآخر: أنه تعالى صرح في بعض الآيات أن الظن الذي أنكره على المشركين يشمل القول به في الأحكام أيضاً. فاسمع إلى قوله تعالى الصريح في ذلك: ﴿ٹ ٹ ٹ ٹ ٹ ٹ ٹ ٹ ٹ ڈ﴾ ((فهذه عقيدة)) ﴿ڈ ڤ ڤ ڤ﴾ ((وهذا حكم)) ﴿ڤ ڤ ڤ ڤ ڄ ڄ ڄ ڄ ڄ ڄ ڃ ڃ ڃ ڃ ڃ ڃ چ چ چ ڇ ڇ ڇ ڍ ڍ ڌ ڌ ڌ ڎ﴾ [الأنعام:148]. ويفسِّرها قوله تعالى: ﴿چ چ ڇ ڇ ڇ ڍ ڍ ڌ ڌ ڎ ڎ ڈ ڈ ژ ژ ڑ ڑ ک ک ک ک گ گ گ گ ڳ ڳ ڳ ڱ ڱ ڱ ڱ ڱ ڱ﴾ [لأعراف: 33].

فثبت مما تقدم أن الظن الذي لا يجوز الأخذ به إنما هو الظن اللغوي المرادف للخرص والتخمين والقول بغير علم، وأنه يحرم الحكم به في الأحكام كما يحرم الأخذ به في العقائد ولا فرق.

وإذ كان الأمر كذلك فقد سلم لنا القول المتقدم: إن كل الآيات والأحاديث المتقدمة الدالة على وجوب الأخذ بحديث الآحاد في الأحكام تدل أيضاً بعمومها وشمولها على وجوب الأخذ به في العقائد أيضاً(2).

والحق أن التفريق بين العقيدة والأحكام في وجوب الأخذ فيها بحديث الآحاد فلسفة دخيلة في الإسلام لا يعرفها السلف الصالح، ولا الأئمة الأربعة الذين يقلدهم جماهير المسلمين في كل العصر الحاضر))(3).

---

(1) يقول ابن جرير في تفسيرها: (﴿ک گ گ گ ڳ﴾ يقول: ما يتبعون في قيلهم ذلك ودعواهم إلا الظن. يقول: إلا الشك لا اليقين). [تفسير ابن جرير (277/12)].

(2) ستأتي في الوجه الثاني من وجوه الرد.

(3) الحديث حجة بنفسه (52 ـ 54).

ثم كشف ـ رحمه الله ـ عن سببٍ آخر أوقع هؤلاء النافون للأخذ بأخبار الآحاد في العقيدة، وهو بناؤهم عقيدة ((عدم الأخذ بحديث الآحاد)) على الوهم والخيال؛ مما يدل على تناقضهم. فقال ـ رحمه الله ـ:

((وإن من أعجب ما يسمعه المسلم العاقل اليوم هو هذه الكلمة التي يرددها كثير من الخطباء والكتاب كلما ضعف إيمانهم عن التصديق بحديث حتى ولو كان متواتراً عند أهل العلم بالحديث كحديث نزول عيسى عليه السلام في آخر الزمان فإنهم يتسترون بقولهم: «حديث الآحاد لا تثبت به عقيدة». وموضع العجب أن قولهم هذا هو نفسه عقيدة كما قلت مرة لبعض من ناظرتهم في هذه المسألة. وبناء على ذلك فعليهم أن يأتوا بالدليل القاطع على صحة هذا القول، وإلا فهم متناقضون فيه. وهيهات هيهات فإنهم لا دليل لهم إلا مجرد الدعوى ومثل ذلك مردود في الأحكام فكيف في العقيدة؟ وبعبارة أخرى: لقد فروا من القول بالظن الراجح في العقيدة فوقعوا فيما هو أسوأ منه، وهو قولهم بالظن المرجوح فيها. فاعتبروا يا أولى الأبصار!! وما ذلك إلا بسبب البعد عن التفقه بالكتاب والسنة والاهتداء بنورهما مباشرة والانشغال عنه بآراء الرجال))(1). انتهى.

الوجه الثاني: تقرير وجوب العمل بهذه الأحاديث بدلالة النصوص وعمل السلف.

فأما دلالة النصوص على وجوب الأخذ بأحاديث الآحاد في العقيدة فمنها:

أولاً: ما يشمله قوله ﴿ٻ﴾ في آية ﴿ٱ ٻ ٻ ٻ ٻ پ پ پ پ ڀ ڀ ڀ ڀ ٺ ٺ ٺ﴾ [الأحزاب:36].

وهكذا أمره تعالى بإطاعة نبيه ﷺ والنهي عن عصيانه والتحذير من مخالفته، وثناؤه على المؤمنين الذين يقولون عندما يُدْعَون للتحاكم إلى الله ورسوله: ﴿ ے ے ۓ ﴾ كل ذاك يدل على وجوب طاعته واتباعه ﷺ في العقائد والأحكام.

وأيضاً قوله تعالى: ﴿ڻ ڻ ۀ ۀ﴾ [الحشر: 7] فإن ((ما)) من ألفاظ العموم والشمول كما هو معلوم. وأنت لو سألت هؤلاء القائلين بوجوب الأخذ بحديث الآحاد

---

(1) المصدر نفسه (54 ـ 55).

في الأحكام عن الدليل عليه لاحتجوا بهذه الآيات السابقة وغيرها مما لم نذكره اختصاراً[1].

ومن ذلك أيضاً قوله تعالى: ﴿ﯻ ﯼ ﯽ ﯾ ﯿ ﰀ ﰁ ﰂ ﰃ ﰄ ﰅ ﰆ ﰇ ﰈ ﰉ ﰊ ﰋ ﰌ ﰍ ﰎ ﰏ ﰐ ﰑ ﰒ ﰓ ﰔ ﰕ ﰖ ﰗ ﰘ﴾ [التوبة:122].

ووجه الاستشهاد بها: أن الله تبارك وتعالى حض المؤمنين على أن ينفر طائفة منهم إلى النبي ﷺ ليتعلموا منه دينهم ويتفقهوا فيه. ولا شك أن ذلك ليس خاصاً بما يسمى بالفروع والأحكام بل هو أعم. بل المقطوع به أن يبدأ المعلم بما هو الأهم تعليماً وتعلماً. ومما لا ريب فيه أن العقائد أهم من الأحكام. و((الطائفة)) في لغة العرب تقع على الواحد فما فوق. فلولا أن الحجة تقوم بحديث الآحاد عقيدة وحكماً لما حض الله تعالى الطائفة على التبليغ حضاً عاماً معللا ذلك بقوله: ﴿ﰕ ﰖ﴾ الصريح في أن العلم يحصل بإنذار الطائفة؛ فالآية نص في أن خبر الآحاد حجة في التبليغ عقيدة وأحكاماً.

ومنها كذلك قوله تعالى: ﴿ﯰ ﯱ ﯲ ﯳ ﯴ ﯵ ﯶ﴾ [الإسراء:36] أي: لا تتبعه ولا تعمل به. ومن المعلوم أن المسلمين لم يزالوا من عهد الصحابة يقفون أخبار الآحاد ويعملون بها ويثبتون بها الأمور الغيبية والحقائق الاعتقادية مثل بدء الخلق وأشراط الساعة بل ويثبتون بها لله تعالى الصفات، فلو كانت لا تفيد علماً ولا تثبت عقيدة لكان الصحابة والتابعون وتابعوهم وأئمة الإسلام كلهم قد قفوا ما ليس لهم به علم كما قال ابن القيم رحمه الله تعالى في ((مختصر الصواعق))[2]. وهذا مما لا يقوله مسلم.

وأيضاً: فإن السنة قد دلت على الأخذ بخبر الآحاد في العقائد.

بيانه: أن السنة العملية التي جرى عليها النبي ﷺ وأصحابه في حياته وبعد وفاته تدل أيضاً دلالة قاطعة على عدم التفريق بين حديث الآحاد في العقيدة والأحكام وأنه حجة قائمة في كل ذلك والأحاديث في ذلك كثيرة، منها ما ذكره الإمام البخاري في صحيحه تحت باب ما جاء في إجازة خبر الواحد الصدوق في الأذان والصلاة والصوم والفرائض والأحكام وقول الله تعالى: وقول الله تعالى: ﴿ﯻ ﯼ ﯽ ﯾ ﯿ ﰀ ﰁ ﰂ

---

(1) الحديث حجة بنفسه (ص: 51 ـ 52) بتصرف يسير.

(2) (1538/4).

ئو ئۇ ئۇ ئۆ ئۆ ئۈ ئۈ ئې ئې ئې ئى ئى ئد ى ى ې ﴾ [التوبة:122].

ويسمى الرجل طائفة لقوله تعالى: ﴿ڳ ڳ ڳ ڳ ڳ﴾ [الحجرات:9] فلو اقتتل رجلان دخلا في معنى الآية. وقوله تعالى: ﴿ٹ ٹ ٹ ٹ ٹ﴾ [الحجرات: 6] وكيف بعث النبي ﷺ أمراءه واحداً بعد واحد، فإن سها أحد منهم رُدَّ إلى السنة.

ثم ساق الإمام البخاري أحاديث مستدلاً بها على ما ذكر من إجازة خبر الواحد، والمراد بها جواز العمل والقول بأنه حجة فأسوق بعضاً منها:

الأول: عن مالك بن الحويرث قال: أتينا النبي ﷺ ونحن شببة متقاربون، فأقمنا عنده نحوا من عشرين ليلةً، وكان رسول الله ﷺ رفيقاً، فلما ظن أنا قد اشتهينا أهلنا أو قد اشتقنا سألنا عمَّن تركنا بعدنا، فأخبرناه قال: «ارجعوا إلى أهليكم فأقيموا فيهم، وعلموهم ومروهم. وصلوا كما رأيتموني أصلي». الحديث[1].

فقد أمر ﷺ كل واحد من هؤلاء الشببة[2] أن يعلم كل واحد منهم أهله والتعليم يعم العقيدة بل هي أول ما يدخل في العموم فلو لم يكن خبر الآحاد تقوم به الحجة لم يكن لهذا الأمر معنى.

الثاني: عن أنس بن مالك: أن أهل اليمن قدموا على رسول الله ﷺ فقالوا: ابعث معنا رجلاً يعلمنا السنة والإسلام. قال: فأخذ بيد أبي عبيدة فقال: «هذا أمين هذه الأمة»[3].

قلت[4]: فلو لم تقم الحجة بخبر الواحد لم يبعث إليهم أبا عبيدة وحده وكذلك يقال في بعثه صلى الله عليه وسلم إليهم في نوبات مختلفة أو إلى بلاد منها متفرقة غيره من الصحابة رضي الله عنهم كعلي بن أبي طالب ومعاذ بن جبل وأبي موسى الأشعري وأحاديثهم في " الصحيحين " وغيرهما ومما لا ريب فيه أن هؤلاء كانوا يعلمون الذين أرسلوا إليهم العقائد في جملة ما يعلمونهم فلو لم تكن الحجة قائمة بهم عليهم لم يبعثهم رسول الله ﷺ أفردا لأنه عبث يتنزه عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم وهذا

---

(1) صحيح البخاري، كتاب الآحاد، باب: ما جاء إجازة خبر الواحد الصدوق في الأذان والصلاة والصوم والفرائض والأحكام (جـ169/8) ح (7246).

(2) الشببة جمع شاب. ينظر الفائق للزمخشري (323/3).

(3) أخرجه مسلم في كتاب فضائل الصحابة (1881/4). ورواه البخاري مختصراً. حديث رقم (7255).

(4) لازال الكلام موصولاً عن العلامة الألباني . رحمه الله ..

معنى قول الإمام الشافعي رحمه الله تعالى في "الرسالة[1]": ((وقد كان قادراً على أن يبعث إليهم فيشافههم أو يبعث إليهم عدداً فبعث واحدا يعرفونه بالصدق، وهو لا يبعث بأمره إلا والحجة للمبعوث إليهم وعليهم قائمة بقبول خبره عن رسول الله. فإذا كان هكذا مع ما وصفت من مقدرة النبي على بعثه جماعة إليهم كان ذلك إن شاء الله فيمن بعده ممن لا يمكنه ما أمكنهم وأمكن فيهم أولى أن يثبت به خبر الصادق))[2]. انتهى.

وأما عمل السلف بخبر الواحد في العقائد فيشهد له رجوع التابعين إلى آحاد الصحابة في كثير من مسائل العقيدة التي قد أشكلت عليهم.

ومن الأمثلة على ذلك:

1 ـ رجوع يحيى بن يعمر[3] وحُمَيد بن عبد الرحمن الحميري[4] إلى عبد الله بن عمر ـ رضي الله عنهما ـ لما ظهرت بدعة القدرية[5] بالبصرة، وهو في صحيح مسلم[6].

2 ـ ما جاء عن مجاهد بن جبر ـ رحمه الله ـ أنه قال: لقد عرضت القرآن على ابن عباس ثلاث عرضات أقف عند كل آية أسأله فيم أنزلت؟ وفيم كانت؟[7] وذلك يشمل العقائد بلا شك.

---

(1) (ص: 412 ـ 413).

(2) الحديث حجة بنفسه (ص: 55 ـ 59) مع الاختصار. وانظر: لمزيد من الأدلة مختصر الصواعق المرسلة (1534/4 ـ 1569).

(3) يحيى بن يَعمَر ـ بفتح التحتانية والميم بينهما مهملة ساكنة ـ البصري، نزيل مرو وقاضيها، ثقة فصيح، وكان يرسل من الثالثة، مات قبل المائة وقيل بعدها. [تقريب التهذيب (ص: 1070)].

(4) ثقة فقيه، من الثالثة، روى عن أبي هريرة وأبي بكرة. قال ابن سيرين: هو أفقه أهل البصرة. انظر: الكاشف (353/1)، وتقريب التهذيب (ص: 275).

(5) هم: القدرية الغلاة، نفاة العلم السابق القائلين: أن الأمر أنف أي: مستأنف لم يسبق به سابق قدر ولا علم من الله تبارك وتعالى. وأول من أظهر هذا القول معبد الجهني، وذلك في أواخر عهد الصحابة، وقد نص الأئمة كمالك وأحمد والشافعي على تكفيرهم. انظر: صيانة صحيح مسلم (ص: 133)، ورسالة في تحقيق مسألة علم الله لابن تيمية (ص: 178).

(6) (37/1).

(7) أخرجه الدارمي في سننه (273/1)، وابن أبي شيبة في مصنفه (154/6)، وابن جرير الطبري في تفسيره (755/3).

3 . إرسال علي بن أبي طالب ﷺ عبدَ الله بن عباس . رضي الله عنهما . لمناظرة الخوارج، ورجوع الكثير منهم إلى قوله[1].

كما أن القول بقبول خبر الواحد في العقائد أمر مجمع عليه بين السلف في روايتهم لأحاديث الصفات ومسائل القدر، وأصول الإيمان، والشفاعة والحوض، والجنة والنار، والوعد والوعيد، وفضائل النبي ﷺ ومناقب أصحابه، وأخبار الأنبياء المتقدمين، وغير ذلك مما يكثر ذكره. فإذا قلنا خبر الواحد لا يجوز أن يوجب العمل حملنا أمر الأمة في نقل هذه الأخبار على الخطأ، وجعلناهم لاغين هاذين، مشتغلين بما لا يفيد أحداً شيئاً ولا ينفعه، ويصير كأنهم قد دونوا في أمور الدين ما لا يجوز الرجوع إليه والاعتماد عليه[2].

ثم إن هذا القول في الأصل منبني على أساس أن العقيدة لا يقترن معها عمل، والأحكام العملية لا يقترن معها عقيدة، وكلا الأمرين باطل.

قال ابن الموصلي ناقلاً عن بعض أهل التحقيق: «الفرعيات: هي المسائل العملية والمطلوب منها أمران: العلم والعمل. والمطلوب من العلميات العلم والعمل أيضاً، وهو حب القلب وبغضه وحبه للحق الذي دلت عليه وتضمنته، وبغضه للباطل الذي يخالفها، فليس العمل مقصوراً على عمل الجوارح، بل أعمال القلوب أصل لعمل الجوارح، وأعمال الجوارح تبع، فكل مسألة علمية فإنه يتبعها إيمان القلب وتصديقه وحبه، وذلك عمل، بل هو أصل العمل، وهذا مما غفل عنه كثير من المتكلمين في مسائل الإيمان حيث ظنوا أنه مجرد التصديق دون الأعمال، وهذا من أقبح الغلط وأعظمه، فإن كثيراً من الكفار كانوا جازمين بصدق النبي ﷺ غير شاكين فيه، غير أنه لم يقترن بذلك التصديق عمل القلب من حبّ ما جاء به والرضا به وإرادته والموالاة والمعاداة عليه.

فلا تهمل هذا الموضع فإنه مهم جداً به تعرف حقيقة الإيمان.

---

(1) انظر: فتح الباري (284/12).

(2) مختصر الصواعق (1559/4 . 1560). مع الاختصار.

فالمسائل العلمية عملية، والمسائل العملية علمية؛ فإن الشارع لم يكتف من المكلفين في العمليات بمجرَّد العمل دون العلم، ولا في العلميات بمجرَّد العلم دون العمل))[1]. انتهى.

وأوضح ذلك العلامة الألباني ـ رحمه الله ـ فقال: ((ومما يوضح لك أنه لا بد من اقتران العقيدة في العمليات أيضاً أو الأحكام: أنه لو افترض أن رجلاً يغتسل أو يتوضأ للنظافة، أو يصلِّي تريُّضاً، أو يصوم تطبباً، أو يحج سياحة، لا يفعل ذلك إلا معتقداً أن الله تبارك وتعالى أوجبه عليه وتعبده به لما أفاده شيئاً، كما لا تفيده معرفة القلب إذا لم تقترن بعمل القلب الذي هو التصديق كما تقدم[2].

فإذن كل حكم شرعي عملي يقترن به عقيدة ـ ولا بد ـ ترجع إلى الإيمان بأمر غيبي لا يعلمه إلا الله تعالى، ولولا أنه أخبرنا به في سنة نبيه ﷺ لما وجب التصديق به والعمل به. ولذلك لم يجز لأحدٍ أن يحرِّم أو يحلِّل بدون حجة من كتاب أو سنة. قال الله تعالى: ﴿ه ه ه ے ے ۓ ۓ ڭ ڭ ڭ ڭ ۇ ۇ ۆ ۆ ۈ ۈ ۇٴ ۋ ۋ ۅ ۅ ۉ ۉ ﴾ [النحل:116]. فأفادت هذه الآية الكريمة أن التحريم والتحليل بدون إذن منه كذب على الله تعالى وافتراء عليه، فإذا كنا متفقين على جواز التحليل والتحريم بحديث الآحاد، وأننا به ننجو من التقوَّل على الله، فكذلك يجوز إيجاب العقيدة بحديث الآحاد ولا فرق، ومن ادعى الفرق فعليه البرهان من كتاب الله وسنة رسوله ﷺ، ودون ذلك خرط القتات!))[3]. انتهى.

ثم إن القول بعدم الأخذ بخبر الواحد تلزم منه لوازم كفرية باطلة، منها:

1 ـ رفع الثقة بالشريعة كلها، لأن تسعة أعشار الشريعة آحاد، فالمتواتر قليل. وأوصله بعضهم إلى ثلاثمائة حديث.

2 ـ وإذا رفعت الثقة بالشريعة بطل العمل بها.

---

(1) مختصر الصواعق المرسلة (1587/4 ـ 1588). وانظر: مجموع الفتاوى (336/11).

(2) في هذا التقرير نظر. وقد تقدم أنه لا فرق بين معرفة القلب وتصديقه الخالي من الانقياد؛ فالإيمان لا يصح إلا مع انقياد الجوارح.

(3) وجوب الأخذ بحديث الآحاد في العقيدة (ص: 27 ـ 28).

3 . أن هذا القول يلزم منه القدح في الرب سبحانه وتعالى، لأنه أرسل آحاداً، وكتباً لا تَبْلُغ للناس بطريق يثبت عند هؤلاء. فتكون الشريعة عبث. أو أنها وقتية تقوم بها الحجة على من عاصر الرسول ﷺ فقط.

والجدير بالذكر هنا أن عدم الأخذ بخبر الواحد من الأسباب التي أدَّت إلى الإعراض عن السنة دراسةً واتباعاً.

وهناك أصول وقواعد أخرى أقامها الخلف أدَّت أيضاً إلى الإعراض عن دراسة السنة واتباعها[1] ذكرها أهل العلم تجدر الإشارة إليها هنا؛ هي:

أ . تقديم القياس على خبر الآحاد[2].

ب . رد خبر الآحاد إذا خالف الأصول[3].

ج . رد الحديث المتضمِّن حكماً زائداً على نص القرآن بدعوى أن ذلك نسخ له والسنة لا تنسخ القرآن[4].

د . عدم جواز تخصيص عموم القرآن بخبر الواحد[5].

هـ . تقديم عمل أهل المدينة على الحديث الصحيح[6].

ي . القول بانقطاع الاجتهاد في هذه الأعصار وتحريم أخذ الأحكام من أدلتها الشرعية، والاكتفاء بالتقليد.

5 . المنازعة لأقدار الله تعالى بالتسخط منها:

التسليم لقضاء الله وقدره بقبوله بالرِّضى وترك المنازعة من مقتضيات التوحيد، لأن مفهوم التوحيد عام يشمل أَمْرَ الرب وفِعلَه بالعبد، والقدر هو فعل الرب؛ فالواجب التسليم له كما يُسلِّم للأمر، وذلك بترك التسخط والتردد. فعدم التسليم لفعل الرب ينافي كمال القبول لشهادة أن لا إله إلا الله.

---

(1) المصدر السابق (ص: 40).

(2) انظر: إعلام الموقعين (269/1). والحديث حجة بنفسه للألباني (ص: 40).

(3) انظر: إعلام الموقعين (270/1). والحديث حجة بنفسه (ص: 40).

(4) الحديث حجة بنفسه (ص: 40). وانظر: الأحكام للآمدي (212/2)

(5)الحديث حجة بنفسه (ص: 40). وانظر: إرشاد الفحول (561/1).

(6) الحديث حجة بنفسه (ص: 40).

ووجه ذلك أن من مقتضيات القبول لشهادة أن لا إله إلا الله الرِّضى بربوبية الله تعالى، وذلك ـ كما تقدم ـ «يتضمَّن الرِّضى بتدبيره لعبده، ويتضمن إفراده بالتوكل عليه، والاستعانة به، والثقة به، والاعتماد عليه، وأن يكون راضياً بكل ما يَفعل به؛ فالأول: يتضمَّن رضاه بما يؤمر به، والثاني: يتضمَّن رضاه بما يُقَدّر عليه»[1]، وترك التسليم لقضاء الله ينافي هذا الرِّضى.

وبذلك يتبين علاقة القدر بربوبية الله تعالى، وأنه من مقتضيات الربوبية، فالواجب مقابلة ما يقدِّره الله على العبد من المصائب والمحن بالرضى والقبول وترك المنازعة والتسخط.

وقد اختلف العلماء في الرِّضى بالمقدور هل هو واجب أو مستحب؟ على قولين مشهورين عند أهل السنة؛ والصحيح أنه مستحب[2].

وأما الرِّضى بالقدر الذي هو وصف الرب سبحانه وتقديره وفعله وحكمته فذلك واجب باتفاق أهل السنة.

يقول ابن القيم: «وأما القضاء الذي هو وصفه سبحانه وفعله؛ كعلمه وكتابته وتقديره ومشيئته فالرِّضا به من تمام الرِّضا بالله رباً وإلهاً ومالكاً ومدبِّراً»[3].

وبعض أهل العلم ذكر تفصيلاً حسناً في هذه المسألة حيث بيَّن أن القضاء الذي هو فعل الرب أنواع يختلف الحكم فيها بحسب هذه الأنواع[4]:

أحدها: قضاء دينيٌّ وحُكْمٌ شرعيٌّ، فهذا الرِّضى به واجب، من أفرض الفروض، بل لا يتم الإيمان إلا به قال تعالى: ﴿ٱ ٻ ٻ ٻ ٻ پ پ پ پ ڀ ڀ ڀ ڀ ٺ ٺ﴾ [الأحزاب: 36]، ﴿ۇ ۆ ۆ ۈ ۈ ۇٴ ۋ ۋ ۅ﴾ إلى آخر الآية [النساء: 65]، فيجب على كل مؤمن أن يرضى بأحكام الله الشرعية ويتلقاها بالقبول والسمع والطاعة، ولهذا قال المؤمنون ملتزمين لها: سمعنا وأطعنا.

---

(1) تقدم أنه من كلام ابن القيم. انظر: (ص: 856).

(2) انظر: شفاء العليل (ص: 460)، ومجموع الفتاوى (260/11).

(3) شفاء العليل (ص: 461).

(4) المراد بالحكم هنا بالنسبة للمقدور لا لذات القدر الذي هو وصف الله وفعله؛ فلينتبه.

الثاني: قضاؤه على عبده فيما يحب للعبد من صحة بدنه وسعة رزقه وحصول منافعه واندفاع مضاره، فهذا لا بد له فيه من الرضى طبعاً لأنه من مطالب النفوس، ولكن يجب في هذا النوع الشكر لله والثناء عليه بما أولى، والحذر من الأشر والبطر والعصيان.

الثالث: قضاؤه على عبده المكاره والمصائب فبعض العلماء يرى وجوب الرّضى بها، وأكثر العلماء ـ وهو الصحيح ـ أن الرّضى مستحب. والرضى فيها غير الصبر فإن الصبر واجب بالاتفاق، فالصبر أن لا يتسخطها بقلبه ولا بلسانه ولا بجوارحه، فإذا صبَّر نفسه عن هذا السخط فهو صابر، ولو كان قلبه يحب أن لا يكون المصيبة، وأما الرضى فهو على ذلك قلبه راضي وبما قسم الله غير مختار على ربه، وهذا أعلى؛ لأنه متضمن الصبر وزيادة طمأنينة القلب، وأن لا يكون له إرادة تخالف ما قضاه الله عليه.

الرابع: قضاؤه على عبده الطاعات والمعاصي؛ فيجب الرضاء بالطاعات الواقعة منه ومن غيره ومحبتها، وكراهة المعاصي الواقعة منه ومن غيره. فالرضى والكراعة في هذين النوعين يرجعان إلى فعل العبد، وذلك راجع إلى موافقة الرب في محبته للطاعات وكراهته للمعاصي، وحكمه بالتفريق بينهما في أحكام الدنيا والآخرة؛ فعلينا أن نوافق الله في ذلك، وأما من جهة تقدير الله وفعل الرب التي نشأت عنه؛ فعلينا أن نرضى بها من هذه الجهة موافقين لربّنا في ذلك، فإنه قضى الخير والشر، وأحب الخير وكره الشر الواقع بالعباد، فهذا التفصيل يزول الإشكال في هذه المسألة العظيمة التي تحتاج إلى فرقان عملي، ومن لم يفرّق هذا التفريق وقع في أنواع من الخطأ والجهالات، والله أعلم[1].

6 ـ الاعتراض على حكمة الله في خلقه وأمره بأن يظن بأن مقتضى الحكمة خلاف ما شرع وخلاف ما قضى وقدَّر[2]: فهذا من الرّد المنافي للقبول. فالتسليم التخلّص من ذلك: بأن يُظَنّ بالله تعالى كمال الحكمة في خلقه وأمره، كما قال تعالى عن نفسه: ﴿ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ﴾ [النمل:6]، وقال: ﴿ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ﴾ [فصلت: 42]. هذا في شأن الأمر. وأما في شأن الخلق فقال عن نفسه: ﴿ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ﴾ [الأنبياء: 16][3].

(1) مجموع الفوائد واقتناص الأوابد، للسعدي (ص: 41 ـ 42).

(2)طريق الهجرتين (ص: 66) بتصرُّف.

(3) انظر: تفصيل ذلك في شفاء العليل (ص: 347 ـ 448) مبحث الجواب على شبه النافين للحكمة والتعليل.

ومن الفِرَق المخالفة في ذلك أدعياء الحكمة والتعليل من المعتزلة حيث يعترضون على كثيرٍ من أحكام الله تعالى بحجة أنها تنافي الحكمة وتعارض الأصلح في حق الله تعالى. ولذا جعلوا من أصولهم وجوب مراعاة الأصلح على الله تعالى، وذلك بمقتضى العقل لا بمقتضى الشرع، ولذا جعلوا الحَسَنَ في حق الله تعالى ما استحسنه العقل وقَبِلَه لذاته، والقبيح ما استقبحه العقل ورَدَّه لذاته[1].

وأما أهل السنة والجماعة فإنهم توسّطوا بين الفرق، فلم ينكروا الحكمة والتعليل في أفعال الله كما تفعله الجبرية ولم يغلوا في هذا الباب كما تفعله المعتزلة بل قالوا إن الله يفعل لحكمة، وهذه الحكمة قد تظهر لنا وقد لا تظهر، وأنَّ الواجب التسليم لحكم الله تعالى ظهرت حكمته أو لم تظهر.

وهذا بإزاء المعتزلة، فإنهم لا يُسلِّمون إلا لحُكْمٍ تظهر حكمته بمحض العقل ـ عندهم ـ لا الشرع[2].

---

(1) انظر: شفاء العليل (ص: 440)، ومجموع الفتاوى (8/90 ـ 91). وانظر: لتقرير مذهبهم المعتمد لأبي الحسين البصري (2/705).

(2) وقد أبطل أهل السنة هذا المذهب بما يأتي:

أنه لو حسَّن العقل أو قبَّح لذاته، لما اختلف الفعل الواحد حُسْناً وقُبحاً، لكنه اختلف، فلا يكون كل منهما ذاتياً، لأن ما بالذات لا يختلف، وإلا لزم اجتماع النقيضين.

بيان الملازمة: هو أن الذاتي للشيء لا ينفك عنه، فيستلزم ذلك أن لا يختلف، لأنه يؤدي إلى الانفكاك.

بيان دفع التالي هو: أن الفعل الواحد يحسن تارةً، ويقبح أخرى؛ فالقتل يحسن حدَّاً، ويقبح ظلماً، والكذب يحسن انقاذاً لنبي أو مظلوم، ويقبح إهلاكاً لنبي أو مظلوم. فلو كان قبحهما ذاتياً لهما لكانا قبيحيْن أين وُجدا. وكذلك ما نُسِخ من الشريعة، لو كان حسنه لذاته، لم يَستَحِل قبيحاً، ولو كان قبحه لذاته، لم يَستَحِل حسناً بالنسخ.

وأيضاً: لو كان الفعل حسناً لذاته لامتنع الشارع من نسخه قبل إيقاع المكلَّف له وقبل تمكنه منه، لأنه إذا كان حسناً لذاته فهو مُنشأٌ للمصلحة الراجحة، فكيف يُنسخ ولم تحصل منه تلك المصلحة؟ وأجاب المعتزلة عن هذا بالتزامه ومنعوا النسخ قبل وقت الفعل. ونازعهم جمهور هذه الأمة في هذا الأصل وجوّزوا وقوع النسخ قبل حضور وقت الفعل، واستدلوا عليه بالوقوع.

انظر: مفتاح دار السعادة (2/40،27)، والمعتمد (1/406 ـ407)، وروضة الناظر (1/204)، والوصف المناسب (ص: 44).

وهذا عين المحادة والمنازعة لأمر الله تعالى؛ فبعقل مَنْ يُوزن حكم الله ورسوله؟!!

وقد بيَّن ابن القيم ـ رحمه الله ـ خطورة هذا المسلك وما يؤدي إليه من ضعف القبول والانقياد أو تركه بالكلية فقال ـ رحمه الله ـ: ((ومن العلل التي توهن الانقياد: أن يُعلَّل الحكم بعلة ضعيفة، لم تكن هي الباعثة عليه في نفس الأمر. فيضعف انقياد العبد إذا قام عنده أن هذه هي علة الحكم. ولهذا كانت طريقة القوم عدم التعرُّض لعلل التكاليف خشية هذا المحذور.

وفي بعض الآثار القديمة: «يا بني إسرائيل لا تقولوا: لِمَ أَمَر ربُّنا؟ ولكن قولوا: بِمَ أَمَر ربُّنا؟».

وأيضاً: فإنه إذا لم يُمتَثَل الأمر حتى تظهر له علّتُه، لم يكن منقاداً للأمر. وأقل درجاته: أن يضعف انقياده له.

وأيضاً: فإنه إذا نظر إلى حِكَم العبادات والتكاليف ـ مثلاً ـ وجعل العلَّة فيها هي: جمعية القلب، والإقبال به على الله. فقال: أنا أشتغل بالمقصود عن الوسيلة. فاشتغل بجمعيته وخلوته عن أوراد العبادات فعطلها، وترك الانقياد بحمله الأمر على العلة التي أذهبت انقياده.

وكل هذا من ترك تعظُّم[1] الأمر والنهي. وقد دخل من هذا الفساد على كثير من الطوائف ما لا يعلمه إلا الله، فما يُدرى ما أوهنت العلل الفاسدة من الانقياد لله؛ فكم عطلت لله من أمر. وأباحت من نهي. وحرَّمت من مباح؟ وهي التي اتفقت كلمة السلف على ذمِّها))[2]. انتهى.

فهذه بعض الصور المنافية لشرط القبول ووجوه منافاتها. وبها نختم الكلام على شرط القبول، وهناك مباحث أخرى متعلِّقة بهذا الشرط ستأتي في شرط الانقياد، وذلك لشمول القبول للانقياد كما تقدم، وكما سيأتي.

---

(1) كذا في الأصل.

(2) مدارج السالكين (2/497 ـ 498).

الفصل الثاني: شرط الانقياد بحقوقها.

وتحته تمهيد، وثمانية مباحث:

المبحث الأول: معنى الانقياد وحدُّه الذي يشترط في شهادة أن لا إله إلا الله.

المبحث الثاني: أنواع الانقياد.

المبحث الثالث: الفرق بين الانقياد والقبول.

المبحث الرابع: الأدلة على كون الانقياد بحقوق لا إله إلا الله شرطاً في شهادة أن لا إله إلا الله.

المبحث الخامس: أقوال أهل العلم في اعتبار الانقياد بحقوق لا إله إلا الله شرطاً في شهادة أن لا إله إلا الله.

المبحث السادس: الموافاة على شهادة أن لا إله إلا الله وارتباطها بشرط الانقياد.

المبحث السابع: ما ينافي شرط الانقياد بحقوق هذه الكلمة.

المبحث الثامن: المخالفون في شرط الانقياد.

الفصل الثاني: شرط الانقياد بحقوق لا إله إلا الله:

تمهيد:

الانقياد من شروط شهادة أن لا إله إلا الله[1]. ووجه اشتراطه أن الإيمان عند أهل السنة قول باللسان واعتقاد بالجنان وعمل بالجوارح والأركان، فالإيمان الصحيح المعتبر ما جمع هذه الأمور الثلاثة: قولَ اللسان، واعتقادَ الجنان، وعمل الجوارح. وشرط الانقياد يحقق عمل الجوارح، إذ هو المقصود كما سيأتي في حدّ الانقياد.

قال شيخ الإسلام ـ رحمه الله ـ ناقلاً عن أبي طالب المكي[2] في وجه اشتراطه: ((لا إيمان لمن لا إسلام له، ولا إسلام لمن لا إيمان له، إذ لا يخلو المسلم من إيمان به يصح إسلامه، ولا يخلو المؤمن من إسلام به يحقق إيمانه من حيث اشترط الله للأعمال الصالحة الإيمان، واشترط للإيمان الأعمال الصالحة فقال في تحقيق ذلك: ﴿ ڤ ڤ ڦ ڦ ج ج چ چ ﴾ [الأنبياء: 94]. وقال في تحقيق الإيمان بالعمل: ﴿□ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □﴾ [طه:75].

فمن كان ظاهره أعمال الإسلام ولا يرجع إلى عقود الإيمان بالغيب فهو منافق نفاقاً ينقل عن الملة.

ومن كان عقده الإيمان بالغيب ولا يعمل بأحكام الإيمان وشرائع الإسلام فهو كافر كفراً لا يثبت معه توحيد. ومن كان مؤمناً بالغيب مما أخبرت به الرسل عن الله عاملاً بما أمر الله فهو مؤمن مسلم، ولولا أنه كذلك لكان المؤمن يجوز أن لا يسمى مسلماً، ولجاز أن المسلم لا يسمَّى مؤمناً بالله. وقد أجمع أهل القبلة على أن كل مؤمن مسلم وكل مسلم مؤمن بالله وملائكته وكتبه.

قال: ومثل الإيمان في الأعمال كمثل القلب في الجسم لا ينفك أحدهما عن الآخر

---

(1) بعض أهل العلم يعبر عنه بشرط الالتزام. يقول المعلمي ـ رحمه الله ـ في صدد بيانه لهذه الشروط: ((ومنها أن يكون النطق على سبيل الالتزام)). [رفع الاشتباه (ص: 36)].

(2) هو: محمد بن علي بن عطية، أبو طالب المكي، الزاهد الواعظ، صاحب «قوت القلوب»، نشأ بمكة، حدَّث عن علي بن أحمد المصيصي والمفيد، وكان مجتهداً في العبادة. حدَّث عنه عبد العزيز الأزجي وغيره. وله في قوت القلوب أقوال منكرة في الصفات. مات سنة ست وثمانين وثلاثمئة. انظر: ميزان الاعتدال (6:266 ـ 267)، ولسان الميزان (300/5).

لا يكون ذو جسم حي لا قلب له ولا ذو قلب بغير))[1].

ومن وجوه اشتراطه أيضاً: أن الانقياد معناه الاستسلام والإذعان، وعدم التعقيب لشيءٍ من أحكام الله، ومنه سُمِّي المسلم، لأنه منقاد مستسلمُ الوجه لله؛ فهو أصل الإسلام وسبب اسمه.

قال شيخ المفسرين ابن جرير الطبري ـ رحمه الله ـ في تفسيره لقوله تعالى: ﴿ی ی ی □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □﴾ [البقرة:112]: ((وأصل الإسلام الاستسلام، لأنه من استسلمت له. وهو الخضوع لأمره. وإنما سمِّيَ المسلم مسلماً لخضوع جوارحه لطاعة ربِّه))[2]. انتهى.

ومن الوجوه الدالة على اشتراطه أيضاً: أن من أعمال الجوارح ـ التي تحقق معنى الانقياد ـ ما يكون تركه كفراً؛ كالصَّلاة، كما سيأتي تحقيقه في مسألة ترك العمل المنافي لشرط الانقياد.

ومن هذه الوجوه أيضاً الدالة على اشتراطه: أن شهادة أن لا إله إلا الله لازمة لشهادة أن محمداً رسول الله؛ وهي تقتضي طاعة النبي ﷺ فيما أمر والانتهاء عن ما عنه نهى وزجر، وذلك هو حقيقة الانقياد كما سيأتي.

يقول ابن القيم ـ رحمه الله ـ: ((**وأما الرِّضى بنبيه رسولاً**: فيتضمَّن كمال الانقياد له والتسليم المطلق إليه)).

وقال في مقام مشابه: ((إن أول مراتب تعظيم الحق ﷻ: تعظيم أمره ونهيه، وذلك المؤمن يعرف ربه ﷻ برسالته التي أرسل بها رسول الله ﷺ إلى كافة الناس، ومقتضاها الانقياد لأمره ونهيه))[3].

ومن الوجوه أيضاً: أن الانقياد الصادق به تمام القبول، لأن من قَبِلَ انقاد، ومن لم ينقدْ كان ذلك طعناً في قبوله؛ والطعن في القبول قدح في الإيمان، لأن القبول شرط في صحة الإيمان كما تقدم.

---

(1) مجموع الفتاوى (333/7).

(2) تفسير ابن جرير الطبري (432/3). وانظر: الشهادتان معناهما وما تستلزمه كل منهما (ص: 109).

(3) الوابل الصيب (ص: 26).

ومن وجوه اشتراط الانقياد أيضاً: أن جانب الالتزام[1] هو المغلَّب في شهادة أن لا إله إلا الله، بدلالة الاكتفاء بها من المشرك المحارِب، وإن لم يسمع شيئاً من البراهين المبطلة للشرك. ففي الحديث أن أم سليم؛ وهي أم أنس بن مالك، بعد تأيُّمِها[2] من أبيه، جاء أبو طلحة يخطبها وهو مشرك، فأبت عليه إلا أن يُسْلِمَ، فذهب إلى النبي صلى الله عليه وآله وسلم ليُسْلِم، فلما رآه النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال: «جاء أبو طلحة غرة الإسلام بين عينيه»[3].

بل قال تبارك وتعالى: ﴿ ژ ک ک ک ک گ گ گ گ گ گ گ ڳ ڳ ڳ گ گ گ ڱ ڱ ں ں ڻ ڻ ڻ ڻ ۀ ۀ ہ ہ ہ ھ ھ ﴾ [الحجرات: 14].

فهؤلاء شهدوا أن لا إله إلا الله على سبيل الالتزام، وقبلت منهم، مع شهادة أن لا إله إلا الله تعالى عليهم بأنه لم يدخل الإيمان في قلوبهم، وبذلك انتفى صدق الاعتراف، وانتفى التصديق، وانتفى الرضا الحقيقي، فلم يبق إلا الالتزام؛ فتدبر.

وقد قال العلماء أن ((لمَّا)) النافية تُشعر بأن المنفي سيقع بعد ذلك[4].

ومن الأوجه أيضاً التي ذكرها أهل العلم في اشتراط الانقياد أن من مراتب الشهادة ـ كما تقدم ـ الإعلام والإخبار، وهو نوعان: إعلام بالقول، وإعلام بالفعل، وهذا شأن كل مُعْلِم لغيره بأمر، تارة يُعْلِم به بقولٍ، وتارة يُعْلِم به بِفِعْل، ولهذا كان من جعل داره مسجداً وأبرزها وفتح طريقها وأذن للناس بالدخول والصلاة فيها مُعْلِماً أنها وقف وإن لم يتلفظ.

ومما يدل على أن الشهادة تكون بالفعل قوله تعالى: ﴿ ڎ ڎ ڎ ڈ ڈ ژ ژ ڑ ڑ ک ک ک ﴾ [التوبة: 17] فهذه شهادة منهم على أنفسهم بما يفعلونه، وكذا القائل لهذه الكلمة فلا بد أن يشهد بعمله على صدق شهادته، ولا يكون ذلك إلا بانقيادٍ في الظاهر[5].

---

(1) الالتزام تقدم أنه العزم الصادق المثمر للعمل مع القدرة.

(2) أي انقضت عدتها فصارت أيِّماً لا زوج لها. انظر: النهاية (85/1).

(3) أخرجه الطيالسي في مسنده (ص: 273) رقم (2056)، والبيهقي في سننه (65/4)، وابن عساكر في تاريخه (402/19).

(4) رفع الاشتباه (ص: 37 ـ 38).

(5) انظر: الكواشف الجلية (ص: 39 ـ 40).

هذه بعض الأوجه الدالة على اشتراط الانقياد لصحة الشهادة، وسيأتي من نصوص الكتاب والسنة وأقوال سلف الأمة ما يدل على صحة هذا الاشتراط في المباحث المعنونة لذلك.

والحديث عن شرط الانقياد سيكون تحت المباحث التالية:

المبحث الأول: معنى الانقياد وحدُّه الذي يشترط في شهادة أن لا إله إلا الله.

الانقياد معناه في اللغة: مأخوذ من أصلٍ ثلاثيٍ صحيح، هو: ((قَوَد))[1].

وهذا الأصل يدور في اللغة على معانٍ عدَّة، والذي يهمنا هنا معنيان:

الأول: ما كان نقيض السَّوْق؛ فالقَوْدُ من أمام والسَّوْق من خلف. يقال: قاد البعير إذا جرَّه خلفه[2].

وعلى هذا المعنى يكون الانقياد السير إثرَ الغير. أي: إتباعه.

الثاني: الخضوع[3]. يقال: قُدْتُه فانقاد لي، إذا أعطاك مقادته وخضع لك[4].

وعلى هذا، فيكون الانقياد خضوعاً وإذعاناً للغير.

وأما الانقياد في الاصطلاح فقد اختلفت فيه عبارات أهل العلم والمؤدَّى واحد. فمما قيل في تعريفه:

قال ابن عقيل: ((والطاعة والانقياد والإتباع نظائر، فإنها الاستجابة بسهولة))[5].

وعرَّفه شيخ الإسلام فقال: ((وهذا الانقياد والاستسلام هو نوع من الإرادة والعمل))[6].

وقال الطوفي: ((الانقياد هو المتابعة مع المطاوعة))[7].

وقال ابن جبرين: ((الانقياد: هو الاستسلام والإذعان، وعدم التعقيب لشيء من أحكام الله تعالى))[8].

هذه بعض أقوال أهل العلم في حدِّه وكلها يدور حول الاستسلام والطاعة، والإتباع وسرعة الاستجابة.

---

(1) مقاييس اللغة (38/5).

(2) لسان العرب (341/11).

(3) الخضوع هو التطامن والتواضع. يقال: خضع يخضع بفتح الضاد. انظر: مختار الصحاح (ص: 65)، وشرح مختصر منهاج القاصدين (73/1).

(4) انظر: الصحاح (528/2).

(5) الواضح في أصول الفقه (133/1).

(6) الصارم المسلول (967/3 ـ 968).

(7) شرح مختصر الروضة (73/1).

(8) الشهادتان معناهما وما تستلزمه كل منهما (ص: 109).

والانقياد الشرعي يحصل بالعمل والإذعان لما فرضه الله وترك ما حرَّمه والتزام ذلك. لأن الإسلام حقيقة: أن يُسلم العبد بقلبه وجوارحه لله، وينقاد له بالتوحيد والطاعة، ولنبيه بصدق المتابعة[1].

وبذلك يتبين تقارب المعنى اللغوي والمعنى الاصطلاحي الشرعي للانقياد، وأن المعنى الشرعي للانقياد مستمد من المعنى اللغوي.

كما يظهر من هذا التعريف أيضاً أن الانقياد نوعان: انقياد التألُّه وإقامة الوجه، وهذا لله وحده. وانقياد التشريع وطاعة الأمر والنهي، وهذا للنبي وحده.

وأما المراد بشرط الانقياد فهو: أقل ما يقع عليه اسم الانقياد المنافي للترك، وهو الانقياد لأصل مقتضاها العملي[2]، وذلك إنما يحصل بأدنى العمل الظاهر اللازم لصحة الإيمان المتحقق به. وسيأتي بيان هذا القدر من العمل الظاهر الذي يتحقق به شرط الانقياد عند الكلام على مراتب الأعمال في مبحث ما ينافي شرط الانقياد، لأنه الألصق مقاماً به.

والانقياد كما أنه يكون بالظاهر، فإنَّ له أصلاً في الباطن، وتفصيل ذلك في المبحث التالي:

---

(1) انظر: الدرر السنية (254/2)، ومختصر العقيدة الإسلامية (ص: 58).

(2) انظر: منهاج التأسيس والتقديس (ص: 77).

المبحث الثاني: أنواع الانقياد.

وتحته ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: الانقياد القلبي.

انقياد القلب المراد به محض عمل القلب وإذعانه، وذلك يشمل اعتقاد القلب وما يتبعه من الحبّ والبغض والإرادة، ويدخل في ذلك اعتقاد التحريم لما حرَّم الله واعتقاد الحِلّ لما أحلَّه الله.

ويتحقق ذلك بأن يَعقِد قلبه عقداً جازماً محُكَماً على إقامة دين الله تعالى، مع المحبة لما فرضه الله والبغض لما حرَّمه الله[1]؛ فينقاد القلب انقياداً جازماً لطاعة الله وطاعة رسوله، فيقصد ويريد فعل ما يَقْدِر عليه من محبوبات الله من واجب ومستحب قصداً جازماً يترتب عليه وجود ما قصده وأراده، ويقصد اجتناب ما نهى الله عنه ونهى عنه رسولُه قصداً جازماً يقترن به الترك، وهذا هو معنى قوله: ﴿ۆ ۆ ۈ ۈ ۇٴ ۋ ۋ ۅ ۅ ۋۋ ﴾ [آل عمران: 193]، وقول المؤمنين: ﴿ ے ے﴾ [البقرة: 285]، ومنة الله عليهم بقوله: ﴿ ڃ ڃ ڃ ڃ ڍ ڍ ڌ ڌ ڎ ڎ ڈ ڈ ژژ﴾[2].

وهذا القصد والاعتقاد هو صلاح القلب الموجب لصلاح الظاهر. فقد أخرج البخاري في صحيحه[3] من طريق النُّعمان بن بشير ـ رضي الله عنهما ـ قوله ﷺ: «ألا وإنَّ في الجسد مضغةً، إذا صلحت صلح الجسد كلُّه، وإذا فسدت فسد الجسد كلُّه، ألا وهي القلب».

والذي يحقق هذا الاعتقاد ـ كما تقدم ـ أعمال القلوب اللازمة لأصل الإيمان، وهي كثيرة؛ ومنها: الصدق، والمحبة، والإخلاص، والخوف، والخشية، والرجاء، والرغبة،

---

(1) انظر: مختصر الصواعق المرسلة (1587/4)، ومجموع الفتاوى (336/11)، والصارم المسلول (967/3 ـ 968)، وإغاثة اللهفان (8/1).

(2) مجموع الفوائد واقتناص الأوابد للسعدي (ص: 49 ـ 50).

(3) (جـ22/1 ـ 23) كتاب الإيمان، باب: فضل من استبرأ لدينه ح (52). وأخرجه مسلم كتاب المساقاة (1219/3 ـ 1220) ح (1599).

والرهبة، والمراقبة، والتوكل، والرِّضى، وتعظيم الله سبحانه وتعالى[1].

وهذه الأعمال تضمَّنتها شروط كلمة التوحيد ـ كما تقدم ـ إما بالمطابقة، أو بالتضمُّن، أو بالاستلزام[2].

وبهذا يتبين أهمية الانقياد القلبي وعلاقته بشروط كلمة التوحيد.

إلا أن هذا الانقياد يتفاوت نظراً لتفاوت هذه الأعمال، فما في القلوب من أعمال وإيمان يتفاوت الناس فيه تفاوتاً عظيماً لا ينضبط بمقدار.

وفي ذلك يقول شيخ الإسلام ـ رحمه الله ـ: ((وما في القلوب، يتفاضل لا يعرف مقادير ما في القلوب من الإيمان إلا الله))[3]. انتهى.

ودليل هذا التفاضل:

أولاً: النصوص الدالة على زيادة الإيمان ونقصانه، وهي كثيرة في الكتاب والسنة، ومنها قوله تعالى: ﴿ ٹ ڈ ڈ ڤ ڤ ڤ ڤ ڤ ڦ ڦ ڦ ڦ ڄ ڄ ڄ ڃ ڃ ڃ ﴾ إلى قوله: ﴿ چ چ ڍ ڍ ﴾ [الأنفال: 2 ـ 4]. وقوله: ﴿ ٹ ٹ ٹ ٹ ٹ ڈ ڈ ڤ ڤ ڤ ڤ ڤ ڦ ڦ ڄ ڄ ڄ ڃ ڃ ﴾ [التوبة: 124]، وقوله: ﴿ ئۇ ئۆ ئۆ ئۈ ئۈ ئې ئې ﴾ [محمد: 17]. ومن السنة قوله ﷺ: «أكمل المؤمنين إيماناً أحسنهم خلقاً»[4]، وقوله: «مَنْ أحبَّ لله، وأبغض لله، وأعطى لله، ومنع لله فقد استكمل الإيمان»[5]، وقوله

---

(1) المراد بتعظيم الله ﷻ تعظيم أمره ونهيه، فيكون تعظيم المؤمن لأمر الله تعالى ونهيه دالاً على تعظيمه لصاحب الأمر والنهي. يقول ابن القيم ـ رحمه الله ـ في الوابل الصيب (ص: 26): (فبحسب هذا التعظيم يكون من الأبرار المشهود لهم بالإيمان والتصديق، وصحة العقيدة والبراءة من النفاق الأكبر). [وانظر: لما قبله نفس المصدر (ص: 26)].

(2) انظر: (ص: 135).

(3) منهاج السنة (222/6)، ومجموع الفتاوى (479/6).

(4) أخرجه أبو داود في كتاب السنة من سننه، باب: الدليل على زيادة الإيمان ونقصانه (220/4) ح (4682)، والترمذي في كتاب الرضاع، باب: ما جاء في حق المرأة على زوجها (466/3) ح (1162)، والبيهقي في السنن (192/10)، والحاكم في المستدرك (34/1). وقال: صحيح على شرط مسلم. وحكم الألباني ـ رحمه الله ـ بأنه صحيح في مواضع من كتبه منها: صحيح سنن أبي داود (220/4)، وصحيح الجامع (4682).

(5) أخرجه أبو داود في كتاب السنة من سننه، باب: الدليل على زيادة الإيمان ونقصانه (220/4) ح (4681)، وابن أبي شيبة في المصنف (171/6)، والحاكم في المستدرك (178/2) وقال: صحيح على شرط الشيخين

=

ﷺ: «لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن»[1]، وقوله: «يخُرج من النار من كان في قلبه مثقالُ حبة من خردلٍ من إيمان»[2].

ووجه الاستدلال بها: أن هذه الأعمال هي حقائق الإيمان الذي في القلب، فزيادة الإيمان يقتضي تفاضلها في أنفسها وإلا إذا تماثل الناس فيها لما كان لزيادة الإيمان معنىً.

ثانياً: بما عُلِمَ بالضرورة التي يجدها العبد من نفسه من تفاضل هذه الأعمال في القلوب، والتفاوت في تحقيقها[3].

ثالثاً: التلازم بين الظاهر والباطن؛ فإن هذه الأعمال موجبة ومقتضية لأعمال الظاهر .كما سيأتي توضيحه.، ونجد في الشاهد أن هذه الأعمال متفاضلة، فتفاضل معلول هذه الأعمال يقتضي تفاضلها في أنفسها، وإلاَّ فإذا تماثلت الأسباب الموجبة لزم تماثل موجبها ومقتضاها؛ فتفاضل الناس في الأعمال الظاهرة يقتضي تفاضلهم في موجب ذلك ومقتضيه[4].

وهذا التفاضل في أعمال القلوب يدل على تفاضل الناس في الإيمان، وأنهم ليسوا على درجةٍ واحدةٍ فيه، وهو مما يشهد لأصل أهل السنة: أن الإيمان يزيد وينقص وأهلَه يتفاضلون فيه كما أشرنا لذلك مراراً.

المطلب الثاني: انقياد الجوارح.

المراد بانقياد الجوارح قيام هذه الجوارح بما شرع الله لها من أعمال الإيمان الظاهرة، وهي كثيرة. فمراتب الأعمال متعددة، منها ما لا يصح الإيمان إلا به، ومنها ما هو شرط للكمال الواجب إذ ينتفي كمال الإيمان بانتفائه، ومنها ما يكون شرطاً للكمال المستحب. وسيأتي بيان ذلك عند الكلام على مراتب هذه الشعب عند بيان ما ينافي

= ولم يخرخاه. والحديث حكم عليه الألباني بأنه صحيح في مواضع من كتبه؛ منها: السلسلة الصحيحة (380)، وصحيح الترغيب والترهيب (3029).

(1) أخرجه البخاري في كتاب المظالم، باب النهبى بغير إذن صاحبه (جـ3/146) ح (2474)، ومسلم في كتاب الإيمان (76/1). وبوَّب عليه النووي: باب بيان نقصان الإيمان بالمعاصي ونفيه عن المتلبس بالمعصية على إرادة نفي كماله.

(2) أخرجه البخاري في كتاب الإيمان (جـ1/13)، باب: تفاضل أهل الإيمان في الأعمال ح (22).

(3) انظر: مجموع الفتاوى (564/7).

(4) مجموع الفتاوى (563/7).

شرط الانقياد، لأنه الألصق مقاماً به كما تقدم.

المطلب الثالث: العلاقة بين انقياد القلب وانقياد الجوارح.

هذه العلاقة بين انقياد القلب وانقياد الجوارح هي علاقة استلزام لا ينفك ـ أبداً ـ في عرف الشرع؛ حيث يلزم من انقياد القلب انقياد الجوارح كما يلزم من عدم انقياد الجوارح عدم إيمان القلب التام.

وقد تقدم الحديث الدالّ على ذلك، وهو قوله ﷺ: «ألا، وإن في الجسد مضغةً إذا صلحت صلح الجسد كلُّه، وإذا فسدت فسد الجسد كلُّه، ألا، وهي القلب»[1]، فهو نص صريح في بيان هذه الملازمة بين أعمال القلوب وأعمال الجوارح، وأن إيمان الباطن مستلزم لإيمان الظاهر، وفساد الظاهر دالٌ على فساد الباطن[2].

وقد لا يلزم العكس. فلا يلزم من إيمان الظاهر إيمان الباطن، وذلك لاحتمال النفاق؛ فإن المنافق يعمل في الظاهر وهو غير منقادٍ في الباطن.

ومما يبين هذا التلازم ما قرَّره أهل العلم من أن القصد التام مع القدرة يستلزم وجود المراد ـ ولا بد ـ؛ ((فمن الممتنع أن يكون قد حصل له الإقرار والحب والانقياد باطناً، ولا يحصل ذلك في الظاهر مع القدرة عليه، كما يمتنع وجود الإرادة الجازمة مع القدرة بدون وجود المراد.

وبهذا يُعلَم أن من آمن قلبه إيماناً جازماً، امتنع أن لا يتكلم بالشهادتين مع القدرة، فعدم التكلُّم بالشهادتين مع القدرة مستلزم لانتفاء الإيمان القلبي التام.

وبذلك يظهر خطأ جهم ومن اتبعه، في زعمهم أن مجرد إيمان القلب بدون الإيمان الظاهر ينفع في الآخرة، فإن هذا ممتنع؛ إذ لا يحصل الإيمان التام في القلب إلا ويحصل في الظاهر موجبه بحسب القدرة؛ فإن من الممتنع أن يحب الإنسان غيره حباً جازماً، وهو قادر على مواصلته، ولا يحصل منه حركة ظاهرة إلى ذلك))[3].

وأيضاً: فإن صلاح الباطن يَبعث على الأعمال الظاهرة، وذلك بما يقع في القلب من

---

(1) مضى تخريجه.

(2) انظر: مجموع الفتاوى (121/14).

(3) شرح حديث جبريل عليه السلام (ص: 444 ـ 445) بتصرف يسير جداً. وانظر: مجموع الفتاوى (575/7)، والأصفهانية (ص: 581 ـ 583) بتحقيق السعوي.

عظمة الله تعالى وخشيته ومراقبته[1].

فهذان وجهان من كلام أهل العلم في بيان هذا التلازم والترابط وشدّة الصّلة بين أعمال القلوب وأعمال الجوارح.

وهناك وجه آخر ذكره شيخ الإسلام ابن تيمية ـ رحمه الله ـ ملخصه:

((أن الإنسان إما أن يقول في أعمال الجوارح: إنها من الإيمان وأنها لا تنفك عما في القلب، بحيث إذا وُجِد الإيمان في القلب وجدت، وإذا زالت زال ما في القلب.

أو يقول: إنها لازمة لإيمان القلب لا تنفك عنه مرتبطة به، توجد بوجوده، ويعدم الإيمان بعدمها.

فهذا الخلاف خلاف لفظي.

قال شيخ الإسلام:

((فإذا قال إنها من لوازمه، وأن الإيمان الباطن يستلزم عملاً صالحاً ظاهراً كان بعد ذلك قوله: إن تلك الأعمال لازمة لمسمى الإيمان أو جزءاً منه نزاعا لفظياً))[2].

أو يقول: إنها ليست لازمة لإيمان القلب بحيث يوجد الإيمان في القلب ولا توجد فيلزمه قول جهم بن صفوان الذي هو أفسد قول قيل في الإيمان وفساده معلوم بالضرورة من الدين))[3].

وأما نصوص أهل العلم في بيان هذا التلازم فهي كثيرة لا يحيط بها إحصاء؛ ومن تلك النصوص ما يلي:

قال الحسن البصري: ليس الإيمان بالتمني ولا بالتحلي، ولكن ما وقر في القلب وصدقته الأعمال[4].

---

(1) انظر: شرح النووي على صحيح مسلم (جـ121/16)، وجامع العلوم والحكم (ص: 63).

(2) مجموع الفتاوى (584/7).

(3) ذكره ملخصاً الدكتور صالح العقيل في كتابه منزلة الإيمان عند أهل السنة والجماعة (ص: 14). وانظر: أصله في مجموع الفتاوى (581/7 ـ 584).

(4) رواه ابن أبي شيبة في الإيمان رقم (93)، وابن بطة في الإبانة (805/2)، والبيهقي في شعب الإيمان (80/1)، وأورده الحكيم الترمذي في نوادر الأصول (16/3)، وأورده شيخ الإسلام ابن تيمية في مجموع الفتاوى (293/7 ـ 294). ثم قال: وهذا مشهور عن الحسن يروى عنه من غير وجه. انتهى.

فجعل ـ رحمه الله ـ مصداقَ إيمان القلب ودليلَه العملَ الظاهر، فإذا انتفى العمل الظاهر كان ذلك دليلاً على انتفاء العمل الباطن[1].

وقريب من قول الحسن ـ رحمه الله ـ ما جاء عن مطرف بن عبد الله بن الشخير ـ رحمه الله ـ: ((صلاح القلب بصلاح العمل، وصلاح العمل بصلاح النية))[2]، حيث أناط صلاح القلب بصلاح العمل، وصلاح العمل بصلاح القلب.

وقال محمد بن نصر المروزي: ((فأصل الإيمان هو التصديق بالله وما جاء من عنده،... وعنه يكون الخضوع لله لأنه إذا صدَّق بالله خضع له وإذا خضع أطاع... ومعنى التصديق هو المعرفة بالله والاعتراف له بالربوبية بوعده ووعيده وواجب حقه وتحقيق ما صدق به من القول والعمل... فمن التصديق بالله يكون الخضوع لله، وعن الخضوع تكون الطاعات، فأول ما يكون عن خضوع القلب لله الذي أوجبه التصديق من عمل الجوارح الإقرار باللسان))[3].

وقال أيضاً: ((أصل الإيمان هو التصديق، وعنه يكون الخضوع؛ فلا يكون مصدِّقاً إلا خاضعاً ولا خاضعاً إلا مصدِّقاً، وعنهما تكون الأعمال))[4].

فنص ـ رحمه الله ـ على أن تصديق الباطن يوجب عمل الظاهر، مما يبين حقيقة هذا التلازم بين الظاهر والباطن، وأنه متى سلم الباطن سلم الظاهر؛ ففساد الظاهر دليل على فساد الباطن.

وقال الآجُرِّي ـ رحمه الله ـ مقرراً ذلك: ((فالأعمال ـ رحمكم الله ـ بالجوارح تصديق عن الإيمان بالقلب واللسان، فمن لم يصدِّق الإيمان بعمله بجوارحه؛ مثل الطهارة والزكاة والصيام والحج والجهاد وأشباه لهذه، ورضي من نفسه بالمعرفة والقول لم يكن مؤمناً، ولم تنفعه المعرفة والقول. وكان تركه للعمل تكذيباً لإيمانه، وكان العمل بما ذكرناه تصديقاً منه لإيمانه))[5].

---

(1) انظر: مجموع الفتاوى (294/7).

(2) أخرجه أحمد في الزهد (1325)، وأبو نعيم في الحلية (199/2).

(3) تعظيم قدر الصلاة (669/2 ـ 696).

(4) المصدر نفسه (715/2 ـ 716).

(5) الشريعة (614/2).

فجعل ـ رحمه الله ـ أعمال الجوارح دليلاً لتحقق إيمان الباطن وتَرْكَ هذه الأعمال تكذيباً لهذا الإيمان، مما يدل على هذا التلازم بين الظاهر والباطن؛ فيلزم من إيمان الباطن إيمان الظاهر.

وقال أبو طالب المكي: ((من كان عقده الإيمان بالغيب ولا يعمل بأحكام الإيمان وشرائع الإسلام فهو كافر كفراً لا يثبت معه توحيد))[1].

ففي كلام أبي طالب المكي ـ رحمه الله ـ ما يشير إلى هذا التلازم، وهو أنه صرَّح بأن التوحيد لا يثبت مع ترك العمل بجميع شرائع الإسلام؛ فلا إيمان صحيح إلا مع عمل، ولا عمل صحيح إلا مع إيمان.

وقال شيخ الإسلام ـ رحمه الله ـ في بيان هذا التلازم: ((ثم القلب هو الأصل، فإذا كان فيه معرفة وإرادة سرى ذلك إلى البدن بالضرورة، لا يمكن أن يتخلف البدن عما يريده القلب، ولهذا قال النبي ﷺ في الحديث الصحيح: «ألا وإن في الجسد مضغة إذا صلحت صلح لها سائر الجسد، وإذا فسدت فسد لها سائر الجسد، ألا وهى القلب»... فإذا كان القلب صالحاً بما فيه من الإيمان علماً وعملاً قلبياً لزم ضرورة صلاح الجسد بالقول الظاهر، والعمل؛ فالإيمان[2] المطلق كما قال أئمة أهل الحديث قول وعمل، قول باطن وظاهر، وعمل باطن وظاهر، والظاهر تابع للباطن لازم له، متى صلح الباطن صلح الظاهر، وإذا فسد فسد ولهذا. قال من قال من الصحابة عن المصلى العابث: لو خشع قلب هذا لخشعت جوارحه))[3].

وقال في نص آخر: ((ثم الحب التام مع القدرة، يستلزم حركة البدن بالقول الظاهر والعمل الظاهر ضرورة....

وإذا قام بالقلب التصديق به والمحبة له، لزم ضرورة أن يتحرك البدن بموجب ذلك من الأقوال الظاهرة، والأعمال الظاهرة، فما يظهر على البدن من الأقوال والأعمال هو موجب ما في القلب ولازمه، ودليله ومعلوله، كما أن ما يقوم بالبدن من الأقوال والأعمال له أيضاً

---

(1) نقله شيخ الإسلام في المجموع (333/7).

(2) في الأصل: (بالإيمان) والمثبت هو الصواب كما في طبعة أبو ناجي الشيباني لكتاب الإيمان (ص: 211).

(3) مجموع الفتاوى (187/7).

تأثير فيما في القلب، فكل منهما يؤثر في الآخر، لكن القلب هو الأصل والبدن فرع له، والفرع يستمد من أصله، والأصل يثبت ويقوى بفرعه، كما في الشجرة التي يضرب المثل لكلمة الإيمان بها))[1].

ويقول في نص آخر أيضاً: ((أن الإيمان الذي في القلب من التصديق والحب وغير ذلك يستلزم الأمور الظاهرة من الأقوال الظاهرة والأعمال الظاهرة، كما أن القصد التام مع القدرة يستلزم وجود المراد، وأنه يمتنع مقام الإيمان الواجب في القلب من غير ظهور موجب ذلك ومقتضاه))[2].

بل قال ـ رحمه الله ـ: ((وقد تبين أن الدين لابد فيه من قول وعمل، وأنه يمتنع أن يكون الرجل مؤمناً بالله ورسوله، بقلبه أو بقلبه ولسانه، ولم يؤد واجباً ظاهراً لا صلاة، ولا زكاة، ولا صياماً، ولا غير ذلك من الواجبات))[3].

ويقول ابن القيم ـ رحمه الله ـ في بيان هذه الملازمة: ((فإنه يستحيل في العادة والطبيعة أن يكون الرجل مصدقاً تصديقاً جازماً أن الله فرض عليه كل يوم وليلية خمس صلوات، وأنه يعاقبه على تركها أشدَّ العقاب، وهو مع ذلك مصر على تركها. هذا من المستحيل قطعاً، فلا يحافظ على تركها مصدِّق بفرضها أبداً؛ فإن الإيمان يأمر صاحبه بها، فحيث لم يكن في قلبه ما يأمر بها، فليس في قلبه شيء من الإيمان.

ولا تُصغِ إلى كلام من ليس له خبرة ولا علم بأحكام القلوب وأعمالها، وتأمَّل في الطبيعة بأن يقوم بقلب العبد إيمان بالوعد والوعيد، والجنة والنار، وأن الله فرض عليه الصلاة، وأن الله يعاقبه معاقبةً على تركها، وهو محافظ على الترك في صحته، وعافيته، وعدم الموانع المانعة له من الفعل! وهذا القدر هو الذي خفي على من جعل الإيمان مجرَّد التصديق، وإن لم يقارنه فعل واجب ولا ترك محرم.

وهذا من أمحل المحال أن يقوم بقلب العبد إيمان جازم لا يتقاضاه فعل طاعة ولا ترك

---

(1) شرح حديث جبريل عليه السلام (ص: 427 ـ 428).

(2) المصدر نفسه (ص: 481). وانظر: المصدر نفسه (ص: 492)، ومجموع الفتاوى (294/7).

(3) شرح حديث جبريل عليه السلام (ص: 577). وانظر: المصدر نفسه (ص: 556 ـ 557، 566 ـ 567)، ومجموع الفتاوى (204/7).

معصية))[1].

وقال أيضاً في نص آخر: ((فإنه يلزمه من عدم طاعة القلب عدم طاعة الجوارح، إذ لو أطاع القلب وانقاد أطاعت الجوارح وانقادت، ويلزم من عدم طاعته وانقياده عدم التصديق المستلزم للطاعة، وهو حقيقة الإيمان))[2].

وقال الحافظ ابن رجب ـ رحمه الله ـ في تفسير قوله ﷺ: «لا يستقيم إيمان عبد حتى يستقيم قلبه»[3]: ((والمراد باستقامة إيمانه: استقامة أعمال جوارحه، فإن أعمال جوارحه لا تستقيم إلا باستقامة القلب، ومعني استقامة القلب أن يكون ممتلئاً من محبة الله، ومحبة طاعته، وكراهة معصيته))[4] انتهى.

وقال حافظ بن أحمد حكمي ـ رحمه الله ـ في بيان هذا التلازم: ((ومحال أن ينتفي انقياد الجوارح بالأعمال الظاهرة مع ثبوت عمل القلب، قال النبي ﷺ: «إن في الجسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد كله، وإذا فسدت فسد الجسد كله، ألا وهي القلب».

ومن هنا يتبين لك أن من قال من أهل السنة في الإيمان هو التصديق على ظاهر اللغة، أنهم إنما عنوا التصديق الإذعاني المستلزم للانقياد ظاهراً وباطناً بلا شك، لم يعنوا مجرَّد التصديق))[5].

هذه بعض أقوال أهل العلم في بيان هذه الملازمة وبها يتبين مدى العلاقة بين إيمان الظاهر وإيمان الباطن، وأن صلاح الباطن هو ملزوم لصلاح الظاهر؛ فلا يُتصوّر إيمان صحيح مع عدم عملٍ ظاهر، وهذا يدل على منزلة الانقياد من الإيمان، وأنه شرط لصحته.

ومن المعلوم أن المراد بالانقياد هنا: القدر اللازم لصحة الإيمان. وهو كما سيأتي فعل الصلاة.

وفي ذلك رد على مختلف طوائف المرجئة حيث يخرجون الأعمال من مسمى

---

(1) كتاب الصلاة (ص: 31). وانظر: شرح حديث جبريل عليه السلام (ص: 556).

(2) كتاب الصلاة (ص: 39).

(3) أخرجه أحمد في المسند (198/3)، وابن أبي الدنيا في كتاب الصمت (9)، وأورده الهيثمي في مجمع الزوائد (53/1) وقال: رواه أحمد وفي إسناده علي بن مسعدة وثقه جماعة وضعفه آخرون.

(4) جامع العلوم والحكم (ص: 144).

(5) معارج القبول (594/2).

الإيمان[1]. وقد تقدم الرد عليهم مفصَّلاً في شرط العلم.

والجدير بالذكر هنا أن مراد السلف بنفي الإيمان عند انتفاء العمل الظاهر، هو انتفاء الإيمان القلبي التام الذي قوامه حبُّ الله ورسوله وخشية الله والخوف منه، ولا يستلزم ذلك أن لا يكون في القلب شيء من التصديق.

ولذا نجد شيخ الإسلام ـ رحمه الله ـ كثيراً ما يعبِّر بنفي الإيمان الواجب، أو القلبي التام[2].

بل صرَّح ـ رحمه الله ـ بأن ذلك هو مقصود السلف حيث قال: ((فالسلف يقولون: ترك الواجبات الظاهرة دليل على انتفاء الإيمان الواجب من القلب، لكن قد يكون ذلك بزوال عمل القلب الذي هو حبّ الله ورسوله وخشية الله ونحو ذلك، لا يستلزم أن لا يكون في القلب من التصديق شيء))[3]. انتهى.

فمراد شيخ الإسلام بإيمان القلب التام أصل الإيمان بدليل أنه ينفي أصل الإيمان عمَّن لم يقم بأعمال الجوارح كما في قوله: ((ومن الممتنع أن يكون الرجل مؤمناً إيماناً ثابتاً في قلبه، بأن الله فرض عليه الصلوات والزكاة والصيام والحج، ويعيش دهره لا يسجد لله سجدة، ولا يصوم يوماً من رمضان، ولا يؤدي لله زكاة، ولا يحج إلى بيته، فهذا ممتنع، ولا يصدر هذا إلا مع نفاق في القلب وزندقة، لا مع إيمان صحيح))[4]

ونكتة أخرى: وهي أن شيخ الإسلام ـ رحمه الله ـ قد عبَّر بنفي الإيمان الواجب أو القلبي التام عمَّن ترك التلفظ بالشهادتين[5] مع أن ترك التلفظ بهما كفر باتفاق المسلمين

---

(1) هذه النصوص المتقدمة هي تسري على جميع طوائف المرجئة بما فيهم مرجئة الفقهاء، ولا يصح قصرها على غلاة المرجئة ممن لا يشترطون التكلم بالشهادتين لصحة الإيمان لأن هذه النصوص تشمل من ترك التكلم بالشهادتين ودون ذلك من الأعمال الظاهرة التي لا يصح الإيمان إلا بها؛ كترك الصلاة. ومما يبين ذلك أن شيخ الإسلام ابن تيمية – رحمه الله – قد استشهد بهذا التلازم في بطلان مذهب مرجئة الفقهاء ممن يشترطون الشهادتين لصحة الإيمان، ويخرجون العمل الظاهر دونها من الإيمان. انظر: على سبيل المثال لا الحصر كلامه في مجموع الفتاوى (194/7)، و(556/7).

(2) انظر: مجموع الفتاوى (204/7، 240، 575، 579، 616).

(3) مجموع الفتاوى (148/7).

(4) شرح حديث جبريل عليه السلام (ص: 556 ـ 557).

(5) انظر: مجموع الفتاوى (188/7)، و(553/7).

كما تقدم[1].

فالحاصل أن الإيمان القلبي التام في كلام شيخ الإسلام هو الإيمان الصحيح الذي به يتحقق أصل الإيمان، ولا يكون ذلك إلا مع عمل الجوارح. ولذا فإن نفي الإيمان التام هنا ليس المراد به نفي الكمال، لأن نفي الكمال يصح معه الإيمان، وأما نفي التمام فلا يصح معه الإيمان.

ولهذا جرى التنبيه حتى لا يُظن بأن مراد شيخ الإسلام بنفي الإيمان التام كمال الإيمان لا أصله، فيكون مدخلاً لأهل الإرجاء.

وأيضاً حتى لا يُنسب التناقض في كلام شيخ الإسلام ـ رحمه الله ..

كما أن شيخ الإسلام ـ رحمه الله ـ يتنزَّل ـ أحياناً ـ مع خصمه، فيستخدم عباراته؛ ولذا فإن الجهمية لما زعموا حصول الإيمان التام في القلب مع عدم عمل الجوارح ذكر ـ رحمه الله ـ أن الإيمان التام لا يكون في القلب مع عدم عمل الجوارح[2]. ومراد الجهمية بالإيمان التام كما هو معلوم أصل الإيمان لأن الإيمان عندهم شيء واحد والناس في أصله سواء لا يزيد ولا ينقص.

---

(1) انظر: (ص: 182).

(2) انظر: مجموع الفتاوى (204/7، 240، 579، 616).

المبحث الثالث: الفرق بين الانقياد والقبول.

بعد أن ذكرنا معنى القبول والانقياد وعرفنا ما بينهما من تلازمٍ وتداخل، ناسب أن نبيِّن الفرق بينهما، وذلك حتى لا يُظنّ أنهما بمرتبةٍ واحدة، فيُستشكل الفصل بينهما في الشروط.

فالذي يبدو أن القبول مرتبةٌ أعلى من مجرَّد الانقياد، فهو تحقيق الانقياد بالقلب والجوارح. ووجهه: أن الإنسان قد ينقاد في الظاهر ولا ينقاد في الباطن، كالمنافق ينقاد في الظاهر، ولا ينقاد في الباطن، وكالمُكرَه بحق[1] يعمل في الظاهر، وهو كاره في الباطن؛ فالقبول أعمّ من جهة نفسه وأخص من جهة أصحابه من الانقياد؛ فكل قابلٍ منقاد وليس كلُّ منقادٍ قابلاً.

يوضحه: أن الانقياد قد يكون كذباً كانقياد المنافقين، وقد يكون صدقاً كانقياد المؤمنين، والذي يحقق ذلك هو القبول؛ فالقبول يصدق ذلك أو يكذبه.

ومما يبين أن القبول شامل للانقياد ما جاء في الحديث الصحيح: «مثل ما بعثني الله به من الهدى والعلم كمثل الغيث الكثير أصاب أرضاً، فكانت منها نقيَّة[2] قبلت الماء، فأنبتت الكلأ والعشب الكثير[3]، وكانت منها أجادب أمسكت الماء فنفع الله بها الناس

---

(1) وهو المرتد.

(2) في صحيح مسلم (طيبة) بدل (نقية) والمعنى واحد. انظر: صحيح مسلم (جـ48/15).

(3) المراد بالطائفة الأولى أتباع الرسل الذين جمعوا بين العلم والعمل ودعوة الناس إليه.

يقول ابن القيم ـ رحمه الله ـ في شرحه لهذا الحديث: ((الطبقة الأولى: ورثة الرسل وخلفاء الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، وهم الذين قاموا بالدين علماً وعملاً ودعوة إلى الله ﷻ ورسوله ﷺ، فهؤلاء أتباع الرسل ـ صلوات الله عليهم وسلامه ـ حقاً، وهم بمنزلة الطائفة الطيبة من الأرض التي زكت، فقبلت الماء، فأنبتت الكلأ والعشب الكثير، فزكت في نفسها، وزكا الناس بها.

وهؤلاء هم الذين جمعوا بين البصيرة في الدين والقوة على الدعوة، ولذلك كانوا ورثة الأنبياء صلى الله عليهم وسلم الذين قال الله تعالى فيهم: ﴿ڤ ڤ ڦ ڦ ڄ ڄ ڃ ڃ ڄ﴾ [صٓ: 45]، فالأيدي القوة في أمر الله، والأبصار البصائر في دين الله ﷻ، فالبصائر يدرك الحق ويعرف، وبالقوة يتمكَّن من تبليغه وتنفيذه والدعوة إليه.

=

فشربوا وسقوا وزرعوا، وأصاب منها طائفة أخرى إنما هي قيعان لا تمسُك ماء ولا تنبت كلأ، فذلك مَثَلُ من فقه في دين الله، ونفعه ما بعثني الله به فعلم وعلم، ومَثَلُ من لم يرفع بذلك رأساً ولم يقبل هدى الله الذي أرسلت به[1]»[2].

وأيضاً ما جاء في حديث جابر ﷺ قال: «جاءت ملائكة إلى النبي ﷺ وهو نائم» إلى أن قال: «فقالوا: مَثَلُه كمثل رجل بنى داراً وجعل فيها مأدبة، وبعث داعياً، فمن أجاب الداعي دخل الدار وأكل من المأدبة. ومن لم يجب الداعي لم يدخل الدار ولم يأكل من المأدبة. فقالوا: أوِّلُوها له يفقهها. فقال بعضهم: إنه نائم. وقال بعضهم: إن العين نائمة والقلب يقظان. فقالوا: فالدار الجنة، والداعي محمد ﷺ، فمن أطاع محمداً ﷺ فقد أطاع الله، ومن عصى محمداً ﷺ فقد عصى الله، ومحمد ﷺ فرّق بين الناس»[3].

فقوله: «فمن أجاب الداعي» هو تفسير لمعنى القبول ـ أي: قبول دعوة الداعي ـ، وهو أيضاً كناية عن الاتباع الذي هو تحقيق شرط الانقياد.

قال الحافظ في الفتح: ((ومحمد الداعي. فمن اتبعه كان في الجنة))[4]. ففسّر الإجابة بالاتباع. وهو كذلك، لأن الحديث رتب دخول الجنة على قبول دعوة الداعي، وذلك لا يكون إلا مع العمل كما قال تعالى: ﴿ئه ئه ئو ئو ئۇ ئۇ ئۆ ئۆ

= فهذه الطبقة كان لها قوة الحفظ والفهم والفقه في الدين والبصر بالتأويل، ففجرت من النصوص أنهار العلوم، واستنبطت منها كنوزها، ورزقت فيها فهما خاصاً، كما قال أمير المؤمنين علي بن أبي طالب ﷺ وقد سئل: هل خصكم رسول الله ﷺ بشيء دون الناس؟ فقال لا والذي فَلَقَ الحبة وَبَرَأَ النسمة، إلا فهماً يؤتيه الله عبداً في كتابه.
فهذا الفهم هو بمنزلة الكلأ والعشب الكثير الذي أنبتته الأض، وهو الذي تميزت به هذه الطبقة)). [الوابل الصيب (ص: 128 ـ 129)].

(1) يقول ابن القيم ـ رحمه الله ـ في حال الطائفة التي لم تقبل هدى الله: ((فإن الرجل إنما ينقاد للحق بالخير الذي فيه والميل إليه والطلب له ومحبته والحرص عليه والفرح بالظفر به، وهؤلاء ليس في قلوبهم شيء من ذلك فوصل الهدى إليها ووقع عليها كما يصل الغيث النازل من السماء ويقع على الأرض الغليظة العالية التي لا تمسك ماء، ولا تنبت كلأ، فلا هي قابلة للماء ولا للنبات؛ فالماء في نفسه رحمة وحياة ولكن ليس فيها قبول له)) [إغاثة اللهفان (171/2)].

(2) مضى تخريجه.

(3) أخرجه البخاري في كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب الاقتداء بسنن النبي ﷺ (جـ177/8 ـ 178) ح (7281).

(4) فتح الباري (255/13 ـ 256).

﴾ [الزخرف: 72]. بل ذلك جاء مصرَّحاً به في الحديث، وهو قوله: «فمن أطاع محمداً ﷺ» فذلك هو معنى إجابة دعوة الداعي الذي هو الاتباع كما فسَّر به الحافظ ـ رحمه الله ـ.

فدلَّ الحديثان على أن القبول يُثمِر الانقياد، ولا بُدّ، وذلك بخلاف الانقياد المجرد فقد لا يلزم منه القبول. والله تعالى أعلم.

وعليه فلا يُتصوَّر قبولٌ بلا انقياد؛ فالانقياد ثمرة القبول وعلامة صدقه.

وكأن ابن القيم ـ رحمه الله ـ قد لاحظ هذا المعنى حيث قال ـ رحمه الله ـ: ((فإن الرجل إنما ينقاد للحق بالخير الذي فيه والميل إليه والطلب له ومحبته والحرص عليه والفرح بالظفر به وهؤلاء ليس في قلوبهم شيء من ذلك فوصل الهدى إليها ووقع عليها كما يصل الغيث النازل من السماء ويقع على الأرض الغليظة العالية التي لا تمسك ماء ولا تنبت كلأ فلا هي قابلة للماء ولا للنبات فالماء في نفسه رحمة وحياة ولكن ليس فيها قبول له))[1].

وأيضاً جعل الشيخ عبد اللطيف آل الشيخ شروط القبول ثلاثة: الِالتزام، والإِيثار، والرِّضاء. ثم قال: ((وإذا اجتمعت هذه الشروط حصل القول المنجي، والشهادة النافعة))[2]. مما يدل على أنه يرى الانقياد ـ وهو الالتزام ـ داخلاً في معنى القبول.

كما أن المعلِّمي ـ رحمه الله ـ نصَّ على أن القبول متضمِّن للانقياد؛ يُفهِم ذلك قوله: ((ولما جعلت الشهادة إعلاناً بقبول ما أرسل به الرسل كانت متضمنة الالتزام[3]))[4].

وقال في نص آخر: ((وأما التسليم والرِّضى ـ يعني شرط القبول ـ فإنه مستلزم للالتزام))[5].

ولذا يمكن القول بأن القبول هو كمال الانقياد، أو الانقياد التام الصادق، لأنه عزم وعمل. وقد ألمح إلى ذلك ابن القيم ـ رحمه الله ـ حيث يقول:

((وأما الرِّضى بنبيه رسولاً: فيتضمن كمال الانقياد له، والتسليم المطلق إليه، بحيث يكون أولى به من نفسه، فلا يتلقى الهدى إلا من مواقع كلماته، ولا يحاكم إلا إليه، ولا

---

(1) إغاثة اللهفان (171/2).
(2) الدرر السنية (296/3 ـ 297).
(3) تقدم أن مراد المعلِّمي بالالتزام العزم الجازم المثمر للعمل الظاهر مع القدرة. انظر: (ص: 846).
(4) رفع الاشتباه (ص: 36).
(5) المصدر نفسه (ص: 37).

يُحكِّم عليه غيره، ولا يرضى بحكم غيره البتة لا في شيءٍ من أسماء الرب وصفاته وأفعاله، ولا في شيء من أذواق حقائق الإيمان ومقاماته، ولا في شيء من أحكام ظاهره وباطنه، لا يرضى في ذلك بحكم غيره، ولا يرضى إلا بحكمه. فإن عجز عنه كان تحكيمه غيره من باب غذاء المضطر إذا لم يجد ما يقيته إلا من الميتة والدم. وأحسن أحواله أن يكون من باب التراب الذي إنما يتيمم به عند العجز عن استعمال الماء الطهور))[1].

ولذا كانت مرتبة الصِدِّيقية ـ التي هي أعلى مراتب الصدق والقبول ـ هي كمال الانقياد للرسول مع كمال الإخلاص للمُرسِل[2].

قلت: ومن أهل العلم من جعل القبول مرادفاً للانقياد[3]، ولعله لاحظ انقياد المؤمن فهو صادق دال على القبول.

ومن أهل العلم من فرَّق بينهما، فقال: ولعلَّ الفرق بينه وبين القبول أن الانقياد هو الاتباع بالأفعال والقبول إظهار صحة معنى ذلك بالقول، ويلزم منهما جميعاً الاتباع[4].

قلت: وهو لا ينافي الفرق الأول؛ لأنه جعل ثمرة القبول الاتباع الذي هو تحقيق شرط الانقياد. والله تعالى أعلم.

وبذلك يظهر الفرق بين الانقياد والقبول، وهو أن القبول تحقيق الانقياد بالقول، والقلب، والجوارح؛ فهو أخص من الانقياد، وشامل له[5].

إذا ثبت هذا، فإن ههنا نكتة لطيفة قد تزيد الأمر وضوحاً في بيان الفرق بين الانقياد والقبول، وهي: أن في إطلاقات الفقهاء لمعنى القبول منهم من جعل القبول بمعنى

---

(1) مدارج السالكين (172/2 ـ 173).

(2) انظر: المصدر نفسه (270/2).

(3) انظر: فتاوى ورسائل سماحة الشيخ عبد الرزاق عفيفي (164/1).

(4) الشهادتان معناهما وما تستلزمه كل منهما لابن جبرين (ص: 109).

(5) والخصوص والشمولية هنا من وجه دون آخر، فالقبول يكون أشمل من الانقياد في حق المسلم المنقاد ظاهراً وباطناً، ويكون أخص من الانقياد بالنسبة للمنافق في مقابل المؤمن؛ فالمؤمن قابل باطناً وظاهراً، والمنافق قابل في الظاهر غير منقاد في الباطن؛ فالقبول أخص من جهة أهله وأعم من جهة نفسه من الانقياد بعكس الانقياد فهو أعم من جهة أهله وأخص من جهة نفسه.

الإجزاء[1]، ومنهم من ذكر فرقاً دقيقاً، وهو: أن القبول أخص من الإجزاء، لأن القبول عبارة عن ترتيب الثواب على الفعل ـ وذلك أمر مغيب باطن لا تدخله أحكامنا ـ، والإجزاء عبارة عن سقوط القضاء ـ وهو أمر مشاهد ظاهر، فتدخله أحكامنا[2]. وعليه يكون الانقياد بمثابة الإجزاء للشهادة، لأنه أمر ظاهر تدخله أحكامنا من ثبوت الإسلام وعصمة الدم والمال[3]، وترتيب الثواب بمثابة القبول للشهادة، لأنه أمر باطن لا تدخله أحكامنا. وهذا كالإيمان والإسلام؛ فإن الإيمان أمر باطن لا تدخله أحكامنا، وهو شامل للإسلام. فثبت أن القبول أخص من الانقياد، وأنه شامل له.

---

(1) يقول المباركفوري ـ رحمه الله ـ: ((والمراد بالقبول... ما يرادف الصحة وهو الإجزاء، وحقيقة القبول ثمرة وقوع الطاعة مجزئة رافعة لما في الذمة)) انتهى.[تحفة الأحوذي (21/1)]. وانظر: جامع العلوم والحكم (ص: 187).

(2) انظر: إكمال الإكمال (7/1)، والضياء اللامع على شرح جمع الجوامع (226/1).

(3) سيأتي بيان القدر المشترط من الانقياد، وهو الكلمة، وفعل الصلاة.

المبحث الرابع: الأدلة على كون الانقياد بحقوق لا إله إلا الله شرطاً في شهادة أن لا إله إلا الله.

دلَّت الأدلة النقلية والعقلية ودليل الإجماع على اشتراط الانقياد لصحة الشهادة، وفيما يلي تفصيل هذه الأدلة.

أولاً: الأدلة النقلية. وهي على نوعين:

1 . الأدلة من القرآن:

من أدلة القرآن الدالة على اشتراط الانقياد لصحة الشهادة:

قال تعالى: ﴿ۋ ۇ ۆ ۆ ۈ ۈ ۇٴ ۋ ۋ ې ې ې ى ى ﴾ [الزمر: 54].

قال البغوي في تفسيرها: ((أقبلوا وارجعوا إليه بالطاعة ﴿ۆ ۈ ﴾: أخلصوا له التوحيد ﴿ۈ ۇٴ ۋ ۋ ې ې ې ى ى﴾))[1].

كما نقل ابن جرير الطبري . رحمه الله . في تفسيرها قول ابن زيد فقال: ((قال: الإنابة الرجوع إلى الطاعة والنزوع عما كانوا عليه. ألا تراه يقول: ﴿ ئو ئۇ ئۇ﴾ [الروم: 31].

وقوله: ﴿ۆ ۈ ﴾ يقول: واخضعوا له بالطاعة والإقرار بالدين؛ الحنيفية. ﴿ ۈ ۇٴ ۋ ۋ ې ﴾ من عنده على كفركم به ﴿ ې ى ى ﴾ يقول: ثم لا ينصركم ناصر فينقذكم من عذابه النازل بكم))[2]. انتهى.

وذكر العلامة ابن سعدي . رحمه الله . كلاماً جامعاً في تفسيرها به يتضح المراد أكثر، فقال: ((ولهذا أمر تعالى بالإنابة إليه، والمبادرة إليها فقال: ﴿ۋ ۇ ۆ ﴾ بقلوبكم ﴿ۆ ۈ ﴾ بجوارحكم. إذا أفردت الإنابة، دخلت فيها أعمال الخوارج، وإذا جمع بينهما، كما في هذا الموضع، كان المعنى ما ذكرناه.

وفي قوله: ﴿ۇ ۆ ۆ ۈ﴾ دليل على الإخلاص، وأنه من دون إخلاص، لا تفيد الأعمال الظاهرة والباطنة شيئاً.

﴿ ۈ ۇٴ ۋ ۋ ې ﴾ مجيئاً لا يُدفَع ﴿ ې ى ى ﴾. فكأنه قيل: ما هي الإنابة والإسلام؟ وما جزئياتها وأعمالها؟

---

(1) معالم التنزيل (128/7).

(2) تفسير ابن جرير الطبري (231/20 . 232).

فأجاب تعالى بقوله: ﴿ئا ئا ئە ئە ئو ئو ئۇ﴾ [الزمر: 55]))[1]. انتهى محل الغرض.

وبذلك يظهر أن معنى الإسلام في الآية: أعمال الجوارح الظاهرة المحققة لمعنى الانقياد.

وأما وجه الاستشهاد بها لشرطية الانقياد فظاهرٌ، وهو: أن فيها الأمرَ باستسلام الوجه لله أي: بطاعته والانقياد له، والأمر يفيد الوجوب. وبما أنه رُتِبَ الإتيان بالعذاب وتخلف النصرة على ترك ذلك دل على أن المأمور به لا يصح الإيمان المقتضي لنصرة الله وولايته إلا به؛ وذلك وجه الشرطية.

الدليل الثاني:

قال تعالى: ﴿ک ک گ گ گ گ گ ڳ ڳ ڳ﴾ [النساء: 125].

والمعنى: أي: لا أحد أحسن تديناً وتعبداً لله ممن جمع في أقواله وأعماله بين الإسلام والإحسان. وهذا معناه أنه اجتمع له الإخلاص لله والمتابعة لرسوله ﷺ، اللذان هما شرطا قبول العمل[2].

قال الحافظ ابن كثير عند تفسيره لهذه الآية: ((﴿ک ک گ گ گ گ گ ڳ﴾ أي: أخلص العمل لربه ﷻ فعمل إيماناً واحتساباً ﴿ ڳ ڳ﴾ أي: اتبع في عمله ما شرعه الله له، وما أرسل به رسوله من الهدى ودين الحق، وهذان الشرطان لا يصح عمل عامل بدونهما، أي: يكون خالصاً صواباً، والخالص أن يكون لله، والصواب أن يكون متابعاً للشريعة، فيصح ظاهره بالمتابعة، وباطنه بالإخلاص، فمتى فقد العمل أحد هذين الشرطين فسد، فمتى فقد الإخلاص كان منافقاً، وهم الذين يراؤون الناس، ومن فقد المتابعة كان ضالاً جاهلاً، ومتى جمعهما كان [عاملاً][3] عمل المؤمنين الذين يتقبل عنهم أحسن ما عملوا ويتجاوز عن سيئاتهم.

ولهذا قال تعالى: ﴿ ڳ ڳ ڳ ڳ﴾ وهم محمد وأتباعه إلى يوم القيامة كما قال تعالى: ﴿ۋ ۋ ۅ ۅ ۉ ۉ ې ې ى﴾ [آل عمران: 68] الآية. وقال تعالى: ﴿ڈ ڈ ڎ ڎ ژ ژ ڑ ڑ ک ک ک ک گ﴾ [النحل: 123]. والحنيف: هو المائل عن

(1) تيسير الكريم المنان (ص: 727).

(2) تيسير الإله بشرح أدلة شروط لا إله إلا الله (ص: 36).

(3) زيادة يقتضيها السياق.

الشرك قصداً أي: تاركاً له عن بصيرة، ومقبل على الحق بكليته، لا يصده عنه صاد، ولا يرده عنه راد)). انتهى محل الغرض[1].

فحاصل ما تضمنته الآية أمران:

أولهما: أنه لا ينال عمل عند الله القبول حتى يجتمع فيه الإيمان بالله والإخلاص له ومتابعة رسول الله ﷺ. وهذا هو تمام الانقياد وغايته.

وثاني الأمرين: أن الحنيفية التي بعث الله بها محمداً ﷺ ومن قبله من الأنبياء والمرسلين: هي ملة إبراهيم الخليل ﷺ[2].

ووجه الاستدلال بها على شرط الانقياد: فقد ظهر ذلك في كلام الحافظ ـ رحمه الله ـ حيث نصَّ على أن من فقد الاتباع لم يكن عمله صالحاً كعمل المؤمنين.

ووجه آخر: وهو قوله تعالى: ﴿ى ى ي ي □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ ﴾ [البقرة: 112] جواباً لمن قال: ﴿ې د د ئا ئا ئه ئه ئو ئو ئۇئۇ ئۆ ئۆئۈ ئۈ ئې ئې ئې ئى ئى ئد﴾ [البقرة: 111] فيه ترتيب دخول الجنة على إسلام وجهه لله بإطاعته وإذعانه وانقياده لله بامتثال أمره واجتناب نهيه مع إخلاصه في ذلك.

الدليل الثالث: ﴿ڈ ژ ژ ڑ ڑ ک ک ک ک گ گ گگ﴾ [لقمان: 22].

قال الشيخ محمد الأمين الشنقيطي في تفسيرها: ((ومعنى إسلام وجهه لله إطاعته وإذعانه وانقياده لله تعالى بامتثال أمره واجتناب نهيه في حال كونه محسناً أي: مخلصا عمله لله لا يشرك فيه به شيئاً مراقباً فيه لله كأنه يراه فإن لم يكن يراه فالله تعالى يراه. والعرب تطلق إسلام الوجه وتريد به الإذعان والانقياد التام. ومنه قول زيد بن نفيل العدوي المتقارب:

وأسلمت وجهي لمن أسلمت ... له المزن تحمل عذبا زلالا

وأسلمت وجهي لمن أسلمت ... له الأرض تحمل صخراً ثقالا))[3].

ووجه الاستشهاد بها: دلت الآية بمنطوقها على أنه متى يسلم وجهه ـ أي: ينقاد ـ وهو

---

(1) تفسير ابن كثير (560/1).

(2) تيسير الإله بشرح أدلة شروط لا إله إلا الله (ص: 37).

(3) أضواء البيان (313/1).

محسن فهو مستمسك بالعروة الوثقى أي: بأوثق سبيل النجاة. فهي تدل بمفهومها على أنه: من لم يُسْلِم وجهه إلى الله؛ ـ فلم ينقد ـ ولم يك محسناً، فإنه لم يستمسك بما يكون سبباً لنجاته؛ ولا نجاة إلا بالتوحيد.

يقول الشيخ عبد الرحمن بن ناصر السعدي ـ رحمه الله ـ: ﴿ ڈ ژ ژ ڑ ڑ ﴾ أي: يخضع له، وينقاد له بفعل الشرائع، مخلصاً له دينه. ﴿ گ ڳ﴾ في ذلك الإسلام بأن كان عمله مشروعاً، قد اتبع فيه الرسول ﷺ.

أو: من يسلم وجهه إلى الله، بفعل جميع العبادات، وهو محسن فيها، بأن يعبد الله كأنه يراه، فإن لم يكن يراه فإنه يراه.

أو: من يسلم وجهه إلى الله، بالقيام بحقوقه، وهو محسن إلى عباد الله، قائم بحقوقهم.

والمعاني متلازمة، لا فرق بينها إلا من جهة اختلاف مورد اللفظين، وإلا فكلها متفقة على القيام بجميع شرائع الدين، على وجه تُقْبَل به وتَكْمُل، فمن فعل ذلك فقد أسلم واستمسك بالعروة الوثقى أي: بالعروة التي من تمسك بها، توثَّق ونجا، وسلم من الهلاك، وفاز بكل خير.

ومن لم يسلم وجهه لله أو لم يحسن لم يستمسك بالعروة الوثقى. وإذا لم يستمسك بالعروة الوثقى لم يكن ثم إلا الهلاك والبوار))[1].

الدليل الرابع: قوله تعالى: ﴿ۋ ۇ ۆ ۆ ۈ ۈ ۇٴ ۋ ۋ ۅ ۅ ۉ ۉ ې ې ى ى ئا ئا ئە ئە ئو ئو ﴾ [النساء: 65].

في هذه الآية يخبر جل وعلا أن الإيمان الظاهر والباطن يحصل بثلاثة أمور عظيمة أقسم بها وأقسم على نفي الإيمان عمن لم يتحقق بها:

أولها: تحكيم النبي ﷺ، وهو تحكيم شخصه في حياته وتحكيم شرعه بعد مماته.

ثانيها: انتفاء الحرج من النفوس حال التحكيم، وهذا يستلزم قبول الحكم مع اتساع الصدور وانشراحها له.

ثالثها: التسليم التام لحكمه ﷺ، وذلك إنما يكون بتجريد المتابعة له وحده ﷺ.

---

(1) تفسير السعدي (ص: 650). وانظر: معارج القبول (421 ـ 422).

ويوضح معنى هذه الآية ما رواه البخاري في كتاب التفسير[1] عن عروة ابن الزبير قال: خاصم الزبير رجلاً من الأنصار في شَرِيجٍ[2] من الحَرَّة فقال النبي ﷺ: «أسق يا زبير ثم أرسل الماء إلى جارك». فقال الأنصاري: يا رسول الله أنْ كان ابن عمتك؟ فتلوَّن وجهه ثم قال: «أسق يا زبير ثم أحبس الماء حتى يرجع إلى الجدر ثم أرسل الماء إلى جارك» واستوعى[3] النبي ﷺ للزبير حقه في صريح الحكم حين أحفظه[4] الأنصاري وكان أشار عليهما بأمر لهما فيه سعة قال الزبير: فما أحسب هذه الآيات إلا نزلت في ذلك ﴿ۈ ۇ ۋ ۋ ۅ ۅ ۉ ۉ ې﴾.

ونظير هذه الآية في وجوب التسليم لحكم الله ورسوله قوله تعالى: ﴿□ □﴾ [النساء: 59][5].

قال الشيخ عبد الرحمن بن سعدي ـ رحمه الله ـ في شرح هذه الآية وما قبلها: ((ثم أمر برد كل ما تنازع الناس فيه من أصول الدين وفروعه، إلى الله وإلى رسوله، أي: إلى كتاب الله وسنة رسوله؛ فإن فيهما الفصلَ في جميع المسائل الخلافية، إما بصريحهما، أو عمومهما؛ أو إيماء، أو تنبيه، أو مفهوم، أو عموم معنى يقاس عليه ما أشبهه، لأن كتاب الله وسنة رسوله عليهما بناء الدين، ولا يستقيم الإيمان إلا بهما.

فالرد إليهما شرط في الإيمان، فلهذا قال: ﴿□ □ □ □ □ □ □ □﴾ فدل ذلك على أن من لم يَرُدّ إليهما مسائل النزاع فليس بمؤمن حقيقةً، بل مؤمن بالطاغوت، كما ذكر في الآية بعدها.

﴿□﴾ أي: الرد إلى الله ورسوله ﴿□ □ □﴾ فإن حكم الله ورسوله أحسن

---

(1) من صحيحه (جـ214/5) باب: ﴿ۈ ۇ ۋ ۋ ۅ ۅ ۉ ۉ ې﴾ ح (5585).

(2) في شَرِيج: بفتح الشين المعجمة وكسر الراء وبالجيم. وهو مسيل الماء. [عمدة القارئ (177/18)]. وانظر: النهاية في غريب الحديث (456/2).

(3) استوعى أي استوفى وهو من الوعي كأنه جمعه له في وعائه. [فتح الباري (38/5)].

(4) أحفظه هنا بمعنى أغضبه. انظر: المصدر السابق (38/5).

(5) تيسير الإله بشرح أدلة شروط لا إله إلا الله (ص: 39).

الأحكام وأعدلها، وأصلحها للناس في أمر دينهم ودنياهم وعاقبتهم))[1]. انتهى.

قلت: ووجه الاستدلال بها ظاهر، وهو: أنه اشترط في صحة إيمانهم أن يسلِّموا تسليماً، أي: ينقادوا ويذعنوا لما جاء به من ربه[2].

ومن الأدلة أيضاً، كل آية فيها الجمع بين الإيمان والعمل لاستحقاق دخول الجنة، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿ڈ ژ ژ ڑ ڑ ک ک ک ک گ گ گ گ گ گ گ گ گ گ گ﴾ [النحل: 97]. وقوله: ﴿ڦ ڦ ڦ ڦ ڄ ڄ ڄ ڄ ڃ﴾ [الأنبياء: 94]. وقوله: ﴿□ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □﴾ [طه:75][3].

ووجه الاستدلال بهن ظاهر على اشتراط الانقياد، وهو: أن الله اشترط لدخول الجنة عمل الصالحات التي هي دليل الانقياد، والجنة لا يستحقها إلا أهل التوحيد الخالص، وهم أهل لا إله إلا الله كما تقدم.

والجدير بالذكر أن الله تعالى قد شرط العمل مع الإيمان في ثمانية وستين موضعاً من ذلك اثنا عشر ﴿ڈ ژ ژ﴾ وستة: ﴿ى ئد ى ى﴾، وخمسون: ﴿ه ه ه﴾[4]

وذِكْرُ العمل مع الإيمان، هو من ذِكْر الخاص مع العام، لأن الأعمال من الإيمان، وذِكْرُ الخاص مع العام يفيد حكماً زائداً، وهو أهمية هذا الخاص والعناية به، وحتى لا يتوهم عدم دخوله في المشروط.

وبهذا يتبين شدة عناية الشرع بالأعمال الظاهرة، وذلك لما يترتب عليها من صحة الإيمان وتحقيق الإسلام. وذلك مما يبين منزلة الانقياد من الإيمان ومكانته من عقد الإسلام.

ومن أدلة اعتبار الانقياد شرطاً في شهادة أن لا إله إلا الله أيضاً قوله تعالى في شأن النبي ﷺ: ﴿ڈ ٹ ٹٹ﴾ [النور: 54].

وجه الاستشهاد ظاهر بها على اشتراط الانقياد، وهو: أن الله ﷻ علَّق الاهتداء

(1) تفسير السعدي (ص: 184).

(2) الشهادتان وما يستلزمه كل منها (ص: 109 ـ 110).

(3) انظر: مجموع الفتاوى (333/7).

(4) حجج القرآن للرازي (ص: 70).

على إطاعة نبيه ﷺ، وإطاعة نبيه ﷺ هي حاصل معنى الانقياد كما تقدم.

قال الحافظ أبو الفتح نصر بن إبراهيم المقدسي في كتابه:الحجة على تارك المحجة": ((باب وجوب التسليم للسنة وتأميرها والانقياد لها وترك معارضتها.

قال أبو عثمان سعيد بن إسماعيل ـ رحمه الله تعالى ـ: من أمَّر السنة على نفسه قولاً وفعلاً نطق بالحكمة، ومن أمَّر الهوى على نفسه نطق بالبدعة، لأن الله تبارك وتعالى يقول: ﴿ ڎ ڈ ڈڈ ﴾ [النور: 54]))[1].

وسيأتي أنه ـ رحمه الله ـ عقد باباً بعنوان: ((باب كون القبول والتسليم شرطاً لصحة الإيمان))[2].

ومن الأدلة الدالة أيضاً على اعتبار الانقياد لصحة الشهادة: الآيات التي فيها نفي الإيمان عمن تولى عن العمل. والتي من أصرحها قوله تعالى: ﴿ ژ ک ک ک ک گ گ گ گ گ گ گ گ گ گ گ گ گ گ ﴾ [النور: 47].

قال شيخ الإسلام ابن تيمية ـ رحمه الله ـ: ((التولي هو التولي عن الطاعة... فنفى الإيمان عمَّن تولَّى عن العمل، وإن كان قد أتى بالقول))[3].

ومن أدلة القرآن الدالة أيضاً على اشتراط الانقياد ما ذكره المعلِّمي ـ رحمه الله ـ عند تقريره لهذا الشرط حيث قال: ((ومنها أن يكون النطق على سبيل الالتزام، أي: التزام أن يعمل طول عمره بمضمون كلمة التوحيد ولا يخالفها، وأدلته أكثر من أن تحصى، منها قول الله ـ جلا وعلا ـ: ﴿ ڤ ڤ ڤ ڤ ڤ ڤ ڤ ڦ ڦ ڦ ڦ ڄ ڄ ڄ ڄ ڄ ڃ ڃ ڃ ڃ چ چ چ چ چ چ چ ڇ ڇ ڇ ڇ ڍ ڍ ڌ ڌ ڎ ڈ ژ ﴾ [آل عمران: 64].

قال: وهذا كالتفصيل لكلمة التوحيد، وفيه بيان الالتزام...

وقال تعالى: ﴿ ٱ ٻ ٻ ٻ ٻ پ پ پ پ ڀ ڀ ڀ ڀ ٺ ٺ ٺ ٺ ﴾ [الأنبياء: 25]. وقال تعالى: ﴿ ڄ ڄ ڄ ڃ ڃ ڃ ڃ چ چ چ چ ﴾ [النحل: 36]. وقال سبحانه: ﴿ ۆ ۆ ۈ ۈ ۇٴ ۋ ۋ ۅ ۅ ۉ ۉ ې ې ى ى ئا ئا ئە ﴾ إلى قوله: ﴿ ڃ ڃ ڃ ڃ چ چ چ چ ڇ ڇ ڇ ﴾ [الأعراف: 65 ـ 70].

---

(1) مختصر الحجة على تارك المحجة (36/1).

(2) انظر: (ص: 920).

(3) مجموع الفتاوى (142/7).

ونحو ذلك في قصة صالح ـ الأعراف ـ 73، وفي قصة شعيب ـ الأعراف ـ 85. وجاء نحوه في سورة هود، ونحوه عن نوح ـ المؤمنون ـ 23.

وهذا كله بيان لآية الأنبياء، وهو متضمن الالتزام، فإن إرسال الرسل إلى قومهم كان لدعوتهم إلى عبادة الله وحده وترك عبادة غيره، وأجلبت الرسل مفتاحاً لقبول ما أرسلوا به، ولما جعلت الشهادة إعلاناً بقبول ما أرسل به الرسل كانت متضمنة الالتزام، الشاهد أن لا يعبد إلا الله))[1]. انتهى.

ثانياً أدلة السنة:

أدلة السنة لاشتراط الانقياد لصحة الشهادة أكثر من أن تحُصى، منها:

1 ـ قوله ﷺ: «لا يؤمن أحدكم حتى يكون هواه تبعاً لما جئت به»[2].

هذا الحديث ضعيف الإسناد وقد استدل به الشيخ محمد بن عبد الوهاب ـ رحمه الله ـ على اشتراط الانقياد، وذلك لصحة معناه[3].

قال الحافظ ابن رجب ـ رحمه الله ـ بعد أن نقل كلام النووي في تصحيحه: ((تصحيح هذا الحديث بعيد جداً من وجوه:

منها: أنه حديث ينفرد به نُعيم بن حماد المروزي، ونُعيم هذا وإن كان وثقه جماعة من الأئمة، وخرَّج له البخاري، فإن أئمة الحديث كانوا يحسنون به الظن لصلابته في السنة وتشدده في الرد على أهل الأهواء، وكانوا ينسبونه إلى أنه يَهِم، ويُشبَّه عليه في بعض الأحاديث، فلما كثر عثورهم على مناكيره حكموا عليه بالضعف... إلى أن قال:

وأما معنى الحديث فهو أن الإنسان لا يكون مؤمناً كامل الإيمان الواجب حتى تكون محبته تابعة لما جاء به الرسول من الأوامر والنواهي وغيرها، فيحب ما أمر به، ويكره ما نهى عنه.

---

(1) رفع الاشتباه (ص: 36).

(2) أخرجه ابن أبي عاصم في السنة (12/1) ح (15)، والخطيب في تاريخه (369/4)، والبغوي في شرح السنة (212/1 ـ 213). وأورده الديلمي في مسند الفردوس بمأثور الخطاب (153/5). والحديث ضعفه ابن رجب كما في المتن. وقال الألباني: رجاله ثقات غير نعيم بن حماد؛ ضعيف لكثرة خطئه وقد اتهمه بعضهم. [ظلال الجنة (15)].

(3) تيسير الإله بشرح أدلة شروط لا إله إلا الله (ص: 43).

وقد ورد القرآن بمثل هذا في غير موضع. قال تعالى: ﴿ۈ ۇ ۆ ۆ ۅ ۅ ۋ ۋ ې ې ې ې ى ى ئا ئا ئە ئە ئو ئو﴾ [النساء: 65].

وقال تعالى: ﴿ٱ ٻ ٻ ٻ ٻ پ پ پ پ ڀ ڀ ڀ ڀ ٺ ٺ ٺ ٺ ٿ ٿ﴾ [الأحزاب: 36].

وذم سبحانه وتعالى من كره ما أحبَّه الله وأحب ما كرهه الله، قال: ﴿ې ې ى ى ئا ئا ئە ئە ئو﴾ [محمد: 9]. وقال تعالى: ﴿ې ې ې ې ى ى ئا ئا ئە ئە ئو ئو﴾ [محمد: 28].

فالواجب على كل مؤمن أن يحب ما أحبه الله محبةً توجب له الإتيان بما وجب عليه منه، فإن زادت المحبة، حتى أتى بما ندب إليه منه، كان ذلك فضلاً، وأن يكره ما كره الله تعالى كراهةً توجب له الكف عمَّا حرَّم الله عليه منه، فإن زادت الكراهه حتى أوجبت الكف عما كرهه تنزيهاً، كان ذلك فضلاً. وقد ثبت في الصحيحين عنه ﷺ أنه قال: «لا يؤمن أحدكم حتى أكون أحب إليه من نفسه وولده وأهله والناس أجمعين»[1] فلا يكون المؤمن مؤمناً حتى يقدم محبة الرسول على محبة جميع الخلق، ومحبة الرسول تابعة لمحبة مُرسِله. والمحبة الصحيحة تقتضي المتابعة والموافقة في حب المحبوبات وبغض المكروهات))[2].

فالحاصل أن الحديث معناه صحيح تشهد له الآيات والأحاديث المتقدمة.

وأما وجه الاستشهاد به فقد ظهر في كلام الحافظ ابن رجب المتقدِّم، وهو: أن النبي ﷺ نفى الإيمان عمَّن لم تكن محبتُه تابعةً لما جاء به الرسول من الأوامر والنواهي وغيرها، فدل على أن الإيمان لا يصح إلا بأن يُحبّ ما أمر به الرسول، ويُكره ما نهى عنه ﷺ، وذلك إنما يتحقق بالعمل والانقياد، لأنه دليل المحبة وشرط صدقها. كما قال تعالى: ﴿ڤ ڤ ڤ ڤ ڦ ڦ ڦ ڦ ڄ ڄڄ ڄ ڃ ڃ ڃ ڃ﴾ [آل عمران: 31].

وقد عقد الحافظ أبو الفتح نصر بن إبراهيم المقدسي في كتاب "الحجة على تارك المحجة" باباً بعنوان: ((كون قبول السنة والتسليم لها شرطاً في صحة الإيمان)) أورد تحته الحديث المتقدم[3].

---

(1) سبق تخريجه.

(2) جامع العلوم والحكم (ص: 725 . 726).

(3) مختصر الحجة على تارك المحجة (1/30 . 31).

2 ـ قوله ﷺ ـ كما في حديث سعد بن عبادة ـ: «من قال لا إله إلا الله وحده لا شريك له أطاع بها قلبه وذل بها لسانه، وأشهد أن محمداً رسول الله حرَّمه الله على النار»(1).

وجه الاستشهاد بالحديث أن فيه وعداً لمن انقاد بأن يُحرِّمه الله على النار، مما يدل على اشتراط الانقياد لدخول الجنة، والجنة لا يدخلها إلا أهل التوحيد، وهم أهل لا إله إلا الله كما تقدم(2).

3 ـ قوله ﷺ: «العهد الذي بيننا وبينهم الصلاة، فمن تركها فقد كفر»(3).

وجه الاستدلال به: أن النبي ﷺ حكم بكفر تارك الصلاة، وهي ـ أي: الصلاة ـ من حقوق لا إله إلا الله، فلولا أن الانقياد بفعلها شرط لصحة الشهادتين لم يَحكُم بكفر تاركها.

4 ـ قوله ﷺ ـ كما في حديث أنس بن مالك رضي الله عنه ـ: «لا تزال لا إله إلا الله تنفع من قالها وترد عنهم العذاب والنقمة ما لم يستخفوا بحقها». قالوا يا رسول الله: وما الاستخفاف بحقِّها؟ قال: يظهر العمل بمعاصي الله فلا ينكر ولا يغير»(4).

قلت: والحديث ضعيف جداً؛ فلا يصلح للاحتجاج، وبعض الباحثين ذكره مستدلاً به على شرط الانقياد(5). ولعله لاحظ المعنى، فهو صحيح؛ لأن من استخف بحقوق لا إله إلا الله، فلم يعمل بما دلت عليه، فإنها لا تنفعه عند الله. ويشهد لذلك الآيات

---

(1) أخرجه الطبراني في الأوسط (95/2). قال الهيثمي في المجمع (ج21/1): رواه الطبراني في الأوسط وفيه عبدالرحمن بن زيد بن أسلم والأكثر على تضعيفه.

(2) انظر: شروط لا إله إلا الله للمعتق (ص: 43).

(3) أخرجه الترمذي في كتاب الصلاة، باب: ما جاء فيمن ترك الصلاة (13/5)، وابن ماجة في كتاب الصلاة، باب: ما جاء فيمن ترك الصلاة (342/1)، وأحمد في المسند (346/5)، وابن أبي شيبة في المصنف (167/6)، وابن حبان في صحيحه (305/4)، والبيهقي في سننه (466/3)، والحاكم في مستدركه (48/1). وقال: هذا حديث صحيح الإسناد لا تعرف له علة بوجه من الوجوه. والحديث حكم عليه الألباني بالصحة في مواضع من كتبه؛ منها مشكاة المصابيح (574)، وصحيح الجامع (4143).

(4) ذكره المنذري في الترغيب والترهيب (162/3). والحديث حكم الألباني بأنه ضعيف جداً كما في ضعيف الترغيب (1391).

(5) انظر: شروط لا إله إلا الله للدكتور عواد بن عبد الله المعتق (ص: 42).

والأحاديث المتقدمة في اشتراط الانقياد لنفعها.

5 ـ ومن أدلة السنة أيضاً ما استدل به المعلِّمي ـ رحمه الله ـ عند تقريره لهذا الشرط.

قال: ((وفي الصحيحين وغيرهما من حديث أبي هريرة في حديث جبريل عليه السلام أنه سأل النبي صلى الله عليه وآله وسلم عن الإيمان والإسلام، قال: «الإسلام أن تعبد الله ولا تشرك به»[1]. وفي صحيح مسلم حديث بن عمر في هذه القصة وفيه قوله: «أن تشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله»[2].

وفي الصحيحين أيضاً حديث ابن عباس في قصة وفد عبد القيس، وفيه: فأمرهم بأربع ونهاهم عن أربع، أمرهم بالإيمان بالله وحده، قال: «أتدرون ما الإيمان بالله وحده؟». قالوا: الله ورسوله أعلم. قال: «شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله»[3].

وفي صحيح مسلم من حديث أبي سعيد في هذه القصة: « آمركم بأربع... اعبدوا الله ولا تشركوا به شيئاً»[4]. ولها نظائر.

ثم قال: وفيه أن الصحابة رضي الله عنهم كانوا يفهمون اتحاد معنى شهادة أن لا إله إلا الله ـ التي يثبت بها الإسلام ـ، ومعنى التزام عبادة الله تعالى وعدم الشرك به، وهو المطلوب. والله أعلم))[5]. انتهى.

هذه بعض أدلة السنة على اشتراط الانقياد، وهي: ظاهرة الدلالة في شرطية الانقياد لصحة الشهادة.

وأما دلالة العقل على اشتراط الانقياد فمن وجوه:

الأول: أن الإسلام داخل في الإيمان؛ فلا يكون الرجل مؤمناً حتى يكون مسلماً كما

---

(1) أخرجه البخاري في كتاب الإيمان، باب: سؤال جبريل النبي ﷺ عن الإيمان، والإسلام، والإحسان (جـ22/1) ح (50)، ومسلم في كتاب الإيمان (39/1) ح (5).

(2) أخرجه مسلم في كتاب الإيمان (37/1) ح (1).

(3) أخرجه البخاري في كتاب الإيمان، باب: أداء الخمس (جـ23/1) ح (53)، ومسلم في كتاب الإيمان (46/1).

(4) أخرجه مسلم في كتاب الإيمان (48/1) ح (26). وأصله في البخاري كما تقدم.

(5) رفع الاشتباه (ص: 36 ـ 37).

أن الإيمان داخل في الإحسان، فلا يكون محسناً حتى يكون مؤمناً[1]. والإسلام هو العمل الظاهر الذي هو تحقيق الانقياد. فصح أنه محتاج للانقياد لصحة الإيمان.

يقول شيخ الإسلام ـ رحمه الله ـ: ((فلا يكون الرجل مؤمناً ظاهراً حتى يظهر أصل الإيمان، وهو شهادة أن لا إله إلا الله، وشهادة أن محمداً رسول الله، ولا يكون مؤمناً باطناً حتى يقر بقلبه بذلك، فينتفي عنه الشك ظاهراً وباطناً مع وجود العمل الصالح))[2].

الثاني: أنه قد تقدم أنه يلزم من صلاح الباطن صلاح الظاهر؛ فإذا انتفى اللازم انتفى الملزوم. واللازم هو العمل الظاهر؛ إذ هو لازم الإيمان الباطن، فإذا انتفى انتفى الإيمان الباطن. فصح أنه محتاج لانقياد الظاهر لتحقيق إيمان الباطن.

الثالث: أن من شروط لا إله إلا الله القبول لما دلت عليه، وقد تقدم أن شرط القبول لا يتحقق إلا مع الانقياد. فصح أنه محتاج للانقياد لتحقيق شرط القبول.

وأما دليل الإجماع:

فقد أجمع السلف من الصحابة والتابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين على اشتراط الانقياد لصحة الشهادة، وقد حكى هذا الإجماع عنهم جماعة من الأئمة.

قال الأوزاعي: ((لا يستقيم الإيمان إلا بالقول، ولا يستقيم الإيمان والقول إلا بالعمل، ولا يستقيم الإيمان والقول والعمل إلا بنية موافقة للسنة. وكان من مضى من سلفنا لا يفرِّقون بين الإيمان والعمل، العمل من الإيمان، والإيمان من العمل، وإنما الإيمان اسم يجمع هذه الأديان...[3] ويصدقه العمل؛ فمن آمن بلسانه وعرف بقلبه وصدق بعمله تلك العروة الوثقى التي لا انفصام لها، ومن قال بلسانه ولم يعرف بقلبه ولم يصدق بعمله لم يقبل منه وكان في الآخرة من الخاسرين))[4].

وبنحوه قال سفيان الثوري ـ رحمه الله ـ ونسبه إلى عامة الفقهاء[5].

وقال الإمام الشافعي ـ رحمه الله ـ: ((وكان الإجماع من الصحابة والتابعين من

---

(1) مجموع الفتاوى (155/7).

(2) مجموع الفتاوى (86/20).

(3) في الأصل هنا عبارة (اسمها) والكلام يستقيم بدونها.

(4) الإبانة لابن بطة (807/2)، وشرح أصول اعتقاد أهل السنة (886/5)، ومجموع الفتاوى (296/7).

(5) الإبانة (807/2).

بعدهم ممن أدركناهم أن الإيمان قول وعمل ونية لا يجزي واحد من الثلاثة بالآخر»[1].

وقال الإمام الآجري: «اعلموا ـ رحمنا الله وإياكم ـ أن الذي عليه علماء المسلمين أن الإيمان واجب على جميع الخلق، وهو تصديق بالقلب وإقرار باللسان وعمل بالجوارح.

ثم اعلموا أنه لا تجزي المعرفة بالقلب والتصديق إلا أن يكون معه الإيمان باللسان نطقاً، ولا تجزيء معرفة بالقلب ونطق اللسان حتى يكون عمل بالجوارح، فإذا كملت فيه هذه الخصال الثلاث كان مؤمناً. دل على ذلك القرآن والسنة وقول علماء المسلمين»[2].

وقال ابن بطة العكبري: «اعلموا ـ رحمكم الله ـ أن الله جل ثناؤه وتقدست أسماؤه فرض على القلب المعرفة به والتصديق له ولرسله ولكتبه وبكل ما جاءت به السنة. وعلى الألسن النطق بذلك والإقرار به قولاً. وعلى الأبدان والجوارح العمل بكل ما أمر به وفرضه من الأعمال لا تجزيء واحدة من هذه إلا بصاحبتها.

ولا يكون العبد مؤمناً إلا بأن يجمعها كلها حتى يكون مؤمناً بقلبه مقراً بلسانه عاملاً مجتهداً بجوارحه ثم لا يكون أيضاً مع ذلك مؤمناً حتى يكون موافقاً للسنة في كل ما يقوله ويعمله متبعاً للكتاب والعلم في جميع أقواله وأعماله. وبكل ما شرحته لكم نزل به القرآن ومضت به السنة **وأجمع عليه علماء الأمة**»[3].

وقال الإمامان أبوزرعة وأبو حاتم الرازيان: «أدركنا العلماء في جميع الأمصار ـ حجازاً وعراقاً، وشاماً ويمناً ـ فكان من مذهبهم الإيمان قول وعمل يزيد وينقص»[4].

وقال الشيخ عبد اللطيف بن عبد الرحمن بن حسن آل الشيخ: «وشرط التزام الشرائع والمباني الإسلامية مجمع على اعتباره في الإسلام المنجي في الدار الآخرة»[5].

وقال العلامة المحدِّث إسحاق بن عبد الرحمن بن حسن: «أصل الإسلام وقاعدته

(1) أورده عنه اللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السنة (886/5 ـ 887).

(2) الشريعة (611/2).

(3) الإبانة (760/2 ـ 761).

(4) أخرجه اللالكائي في أصول أهل السنة (176/1)، وذكره ابن القيم في اجتماع الجيوش الإسلامية (ص: 233)، وابن تيمية في مجموع الفتاوى (222/3) وعزاه إلى نصر المقدسي في كتاب الحجة على تارك المحجة.

(5) مصباح الظلام (ص: 355).

شهادة أن لا إله إلا الله، وهذا الأصل لا بد فيه من العلم والعمل والإقرار؛ بإجماع المسلمين؛ ومدلوله وجوب عبادة الله وحده لا شريك له، والبراءة من عبادة ما سواه كائناً من كان؛ وهذا هو الحكمة التي خلقت لها الجن والإنس، وأرسلت لها الرسل، وأنزلت بها الكتب، وهي تتضمن كمال الذل والحب، وتتضمن كمال الطاعة والتعظيم، وهذا هو دين الإسلام الذي لا يقبل الله ديناً سواه لا من الأولين ولا من الآخرين))[1].

فتضمنت هذه النقول إجماع أهل العلم على أن الإيمان قول وعمل واعتقاد، وهذا مما يدلِّل على شرطية الانقياد؛ إذ الإجماع دليل معتبر عند أهل السنة، به تثبت الأحكام والعقائد.

---

(1) الدرر السنية (258/1).

المبحث الخامس: أقوال أهل العلم في اعتبار الانقياد بحقول لا إله إلا الله شرطاً في شهادة أن لا إله إلا الله.

تنوَّعت أقوال أهل العلم في الدلالة على اشتراطهم الانقياد لصحة الشهادة، ويظهر ذلك في الأمور التالية:

الأول: تصريحهم بأن الإيمان قول وعمل[1] واعتقاد، وأنه لا بد من هذه الأمور الثلاثة جميعاً، لا يُكتفى ببعضها دون الآخر[2].

فهذا دليل بيِّن على اشتراط الانقياد، وأنه لا يكتفى بالقول والاعتقاد دون العمل، فلو كان الانقياد العملي ليس شرطاً لما صرَّحوا بأنه لا يُجزي القول والاعتقاد دون العمل.

وممن حفظ عنه ذلك:

1 ـ الإمام محمد بن إدريس الشافعي ـ رحمه الله ـ:

قال: ((وكان الإجماع من الصحابة والتابعين من بعدهم ممن أدركناهم أن الإيمان قول وعمل ونية لا يجزي واحد من الثلاثة بالآخر))[3].

2 ـ أبو ثور[4]:

قال: ((فاعلم يرحمنا الله وإياك أن الإيمان تصديق بالقلب، والقول باللسان، وعمل بالجوارح. وذلك أنه ليس بين أهل العلم خلاف في رجل لو قال: أشهد أن الله ﷻ واحد، وأن ما جاءت به الرسل حق، وأقر بجميع الشرائع ثم قال: ما عقد قلبي على شيء من هذا ولا أصدق به أنه ليس بمسلم.

ولو قال: المسيح هو الله وجحد أمر الإسلام ثم قال: لم يعتقد قلبي على شيء من ذلك أنه كافر بإظهار ذلك وليس بمؤمن.

---

(1) المقصود بالعمل هنا عمل القلب والجوارح. يقول شيخ الإسلام ابن تيمية ـ رحمه الله ـ: ((ومن أصول أهل السنة: أن الدين والإيمان قول وعمل؛ قول القلب واللسان، وعمل القلب واللسان والجوارح، وأن الإيمان يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية)) [مجموع الفتاوى (151/3)]، وانظر: المصدر نفسه (171/7، 187، 505، 762).

(2) منزلة العمل من الإيمان عند أهل السنة للدكتور صالح العقيل (ص: 6)، بحث غير منشور.

(3) أورده عنه اللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السنة (886/5 ـ 887).

(4) هو: إبراهيم بن خالد بن أبي اليمان الكلبي، أبو ثور، الفقيه صاحب الشافعي، ثقة من العاشرة مات سنة أربعين ومئتين. انظر: تقريب التهذيب (ص: 107).

فلما لم يكن بالإقرار إذا لم يكن معه التصديق مؤمناً ولا بالتصديق إذا لم يكن معه الإقرار مؤمناً حتى يكون مصدقاً بقلبه مقراً بلسانه.

فإذا كان التصديق بالقلب وإقرار باللسان كان عندهم مؤمناً وعند بعضهم لا يكون حتى يكون مع التصديق عمل فيكون بهذه الأشياء إذا اجتمعت مؤمناً.

فلما نفوا أن الإيمان شيء واحد وقالوا: يكون بشيئين في قول بعضهم وثلاثة أشياء في قول غيرهم لم يكن مؤمناً إلا بما اجتمعوا عليه من هذه الثلاثة الأشياء.

وذلك أنه إذا جاء بالثلاثة أشياء فكلهم يشهد أنه مؤمن، فقلنا بما اجتمعوا عليه من التصديق بالقلب والإقرار باللسان وعمل بالجوارح..))[1].

قال شيخ الإسلام ابن تيمية ـ رحمه الله ـ معلقاً على كلام أبي ثور: ((قلت: يعني الإمام أبو ثور ـ رحمه الله ـ أنه لا يكون مؤمناً إلا إذا التزم بالعمل مع الإقرار، وإلا فلو أقر ولم يلتزم العمل لم يكن مؤمناً. وهذا الاحتجاج الذي ذكره أبو ثور هو دليل على وجوب الأمرين: الإقرار والعمل، وهو يدل على أن كلاً منهما من الدين، وأنه لا يكون مطيعاً لله، ولا مستحقاً للثواب، ولا ممدوحاً عند الله ورسوله إلا بالأمرين جميعاً. وهو حجة على من يجعل الأعمال خارجة عن الدين والإيمان جميعاً))[2]. انتهى محل الغرض.

3 ـ محمد بن حسين الآجري:

قال في الشريعة: ((باب القول بأن الإيمان تصديق بالقلب وإقرار باللسان وعمل بالجوارح لا يكون مؤمناً إلا بأن تجتمع فيه هذه الخصال الثلاث)) [3].

وقال: ((اعلموا ـ رحمنا الله وإياكم ـ أن الذي عليه علماء المسلمين أن الإيمان واجب على جميع الخلق، وهو تصديق بالقلب وإقرار باللسان وعمل بالجوارح.

ثم اعلموا أنه لا تجزيء المعرفة بالقلب والتصديق إلا أن يكون معه الإيمان نطقاً، ولا تجزيء معرفة بالقلب ونطق باللسان حتى يكون عمل بالجوارح. فإذا كملت فيه هذه الخصال الثلاث كان مؤمناً. دل على ذلك القرآن والسنة وقول علماء المسلمين))[4].

---

(1) شرح أصول اعتقاد أهل السنة (849/4 ـ 850). وذكره ابن تيمية في المجموع (387/7 ـ 389).

(2) مجموع الفتاوى (389/7).

(3) الشريعة (611/2).

(4) الشريعة (611/2).

وقال أيضاً: ((...بل نقول – والحمد لله – قولاً يوافق الكتاب والسنة، وعلماء المسلمين الذين لا يستوحش من ذكرهم ـ وقد تقدم من ذكرناهم ـ أن الإيمان معرفة بالقلب ـ تصديقاً يقينياً ـ وقول باللسان، وعمل بالجوارح، لا يكون مؤمناً إلا بهذه الثلاثة، لا يجزي بعضها عن بعض، والحمد لله على ذلك))[1].

الثاني: تصريحهم بأنه لا انفكاك بين الإيمان والعمل، وأنه يمتنع أن يوجد الإيمان في القلب ثم لا يوجد عمل الجوارح[2].

فهذا دليل بيّن على اشتراط الانقياد العملي؛ إذ يلزم من إيمان الباطن عمل الظاهر، فإذا انتفى العمل الظاهر دلَّ ذلك على انتفاء الإيمان الباطن.

وقد مرَّ في مطلب العلاقة بين انقياد الظاهر وانقياد الباطن من كلام أهل العلم ما يشفي ويكفي فلا داعي لإعادته هنا.

الثالث: تصريحهم بأن العمل بفرائض الله هو تصديق التوحيد والإيمان والإقرار بهما.

وممن حفظ عنه ذلك:

1 ـ الحسن البصري ـ رحمه الله ـ:

قال الحسن البصري: ليس الإيمان بالتمني ولا بالتحلي، ولكن ما وقر في القلب وصدقته الأعمال[3].

2 ـ ابن جرير الطبري:

قال: ((وكذلك العمل بفرائض الله التي فرضها على عباده، تصديق من العامل بعمله ذلك للهِ ـ جلَّ ثناؤه ـ ورسولِه ﷺ))[4].

الرابع: تصريحهم بتكفير تارك العمل الظاهر، وخلوّ قلبه من الإيمان.

فهذا دليل بيّن على اشتراط الانقياد العملي لصحة الإيمان، وأنه لا يُكتفَى بالقول وعمل القلب، فلو كان الانقياد العملي ليس شرطاً في الإيمان لم يحكموا بكفر تارك العمل.

ومن حفظ عنه ذلك ـ أي التصريح بتكفير تارك العمل الظاهر ـ:

---

(1) المصدر نفسه (686/2 ـ 687).

(2) منزلة العمل من الإيمان عند أهل السنة والجماعة (ص: 9).

(3) سبق تخريجه.

(4) التبصير في معالم الدين (ص: 190 ـ 191).

1 . سهل بن عبد الله التستري:

فقد سئل عن الإيمان ما هو؟ فقال: ((قول وعمل ونية وسنة، لأن الإيمان إذا كان قولاً بلا عمل فهو كفر، وإذا كان قولاً وعملاً بلا نية فهو نفاق، وإذا كان قولاً وعملاً ونية بلا سنة فهو بدعة))[1].

فهذا النص صريح في تكفير تارك العمل الظاهر، لأن قوله: ((فإذا كان قولاً بلا عمل فهو كفر)) محمول على العمل الظاهر هنا. وذلك للتنويع في كلامه حيث نصَّ على قول اللسان، وعلى النية التي هي اعتقاد القلب ومحض عمله[2]. فلم يبق إلا عمل الجوارح؛ فيكون هو مراده من ذكر العمل ههنا.

بل ذلك هو مراد السلف جميعاً من ذكر العمل يقول الآجري ـ رحمه الله ـ: ((من قال الإيمان قول دون العمل، يقال له: رددت القرآن والسنة، وما عليه جميع العلماء وخرجت على قول المسلمين وكفرت بالله العظيم.

قيل له: إن الله تعالى أمر المؤمنين بعد أن صدقوا في إيمانهم أمرهم بالصلاة، والزكاة، والصيام، والحج، والجهاد، وفرائض كثيرة، يطول ذكرها مع شدة خوفهم على التفريط فيها من النار والعقوبة الشديدة.

من زعم أن الله تعالى فرض على المؤمنين ما ذكرنا ولم يرد منهم العمل، ورضي بالقول فقد خالف الله ورسوله ﷺ، قال الله تعالى لما تكامل الإسلام بالأعمال ﴿ چ چ چ ڇ ڇ ڇ ڍ ڍ ڌ ڌ ﴾ ڎ وقال النبي ﷺ: «بني الإسلام على خمس...» وقال ﷺ: «من ترك الصلاة فقد كفر»))[3].

2 . إسحاق بن راهوية:

قال: ((غلت المرجئة حتى صار من قولهم: إن قوماً يقولون: من ترك الصلوات

---

(1) ذكره ابن تيمية في مجموع الفتاوى (171/7).

(2) يقول ابن تيمية ـ رحمه الله ـ : ((النية محض عمل القلب فلم يشرع إظهارها باللسان)) [شرح العمدة (591/4)] وانظر: مجموع الفتاوى (281/1، 432/2).

وقال تلميذه ابن القيم: ((والعمل قسمان عمل القلب وهو نيته وإخلاصه، وعمل الجوارح)) [الصلاة وحكم تاركها (ص: 71)].

(3) الشريعة (684/2 ـ 685).

المكتوبات، وصوم رمضان، والزكاة، والحج، وعامة الفرائض من غير جحود لها: إنا لا نكفره، يُرجأ أمره إلى الله بعدُ، إذ هو مقر؛ فهؤلاء الذين لا شك فيهم))[1].

قال الحافظ ابن رجب: ((يعني في أنهم مرجئة))[2].

فهذا نص صريح من هذا الإمام في تكفير تارك العمل بالكلية، والمراد بالعمل هنا العمل الظاهر. لأن الإمام إسحاق بن راهوية ههنا يتكلم عن المرجئة، والمرجئة المشهور عنهم إخراج العمل الظاهر عن مسمَّى الإيمان[3].

فلا يشكل هنا قوله: ((وعامة الفرائض))؛ فهي تحمل هنا على الفرائض الظاهرة، لا القلبية.

كما لا يمكن أن يحمل على الكرامية، لأن الكرامية لا يُكفِّرون بالشعب القلبية، فلو كان مراده هؤلاء لما احتاج إلى قيد "من غير جحود"، ولا قيد "الإقرار". فليفهم.

3 ـ سفيان بن عيينة:

قال ـ وقد سئل عن المرجئة ـ: ((نحن نقول: الإيمان قول وعمل، والمرجئة أوجبوا الجنة لمن شهد أن لا إله إلا الله مصرًّاً بقلبه على ترك الفرائض، وسموا ترك الفرائض ذنباً بمنزلة ركوب المحارم، وليس بسواء، لأن ركوب المحارم من غير استحلال معصية، وترك الفرائض متعمداً من غير جهلٍ ولا عذر هو كفر))[4].

وهو كسابقه فيه الدلالة على تكفير تارك العمل بالكلية، والمراد بالعمل هنا العمل الظاهر، لأن المعروف عن المرجئة أنهم يخرجون الأعمال الظاهرة عن مسمى الإيمان، ولذا قيل لهم مرجئة.

4 ـ ابن بطة العكبري:

قال: ((فكل من ترك شيئاً من الفرائض التي فرضها الله ﷻ في كتابه أو أكدَّها رسول الله ﷺ في سنته ـ على سبيل الجحود لها والتكذيب بها ـ فهو كافر، بيّن الكفر، لا يشك في ذلك عاقل يؤمن بالله واليوم الآخر.

---

(1) نقله الحافظ ابن رجب في فتح الباري (21/1).

(2) المصدر نفسه (21/1).

(3) يقول شيخ الإسلام ـ رحمه الله ـ : ((ولهذا كان جماهير المرجئة على أن عمل القلب داخل في الإيمان كما نقله أهل المقالات عنهم)) [مجموع الفتاوى (543/7)].

(4) السنة لعبد الله بن الإمام أحمد (347/1 ـ 348) رقم (745).

ومن أقرَّ بذلك وقاله بلسانه ثم تركه تهاوناً ومجوناً، أو معتقداً لرأي المرجئة ومتبعاً لمذاهبهم فهو تارك الإيمان ليس في قلبه منه قليل ولا كثير، وهو في جملة المنافقين الذين نافقوا رسول الله ﷺ فنزل القرآن بوصفهم وما أعدَّ لهم وأنهم في الدرك الأسفل من النار))[1].

وقال أيضاً: ((فقد تلوت عليكم من كتاب الله ﷻ ما يدل العقلاء من المؤمنين أن الإيمان قول وعمل، وأن من صدق بالقول وترك العمل كان مكذباً وخارجاً من الإيمان، وأن الله لا يقبل قولاً إلا بعمل ولا عمل إلا بقول))[2].

وهو كسابقيه يحُمَل أيضاً على تكفير تارك العمل الظاهر لأن النقاش هنا مع المرجئة، في أمر الإيمان.

5 ـ الإمام الشوكاني ـ رحمه الله ..

قال في إجابته عن سؤال حاصله: "ما حكم الأعراب سكان البادية الذين لا يفعلون شيئاً من الشرعيات إلا مجرد التكلم بالشهادتين هل هم كفار أم لا؟ وهل يجب على المسلمين غزوهم أم لا؟ ((أقول: من كان تاركاً لأركان الإسلام وجميع فرائضه ورافضاً لما يجب عليه من ذلك من الأقوال والأفعال، ولم يكن لديه إلا مجرَّد التكلُّم بالشهادتين فلا شك ولا ريب أن هذا كافر شديد الكفر حلال الدم... إلى أن قال: فإن لم يعمل فهو حلال الدم والمال حكمه حكم أهل الجاهلية. وما أشبه الليل بالبارحة، وقد أبان لنا رسول الله ﷺ قولاً وفعلاً ما نعتمده في قتال الكافرين))[3].

الخامس: تصريحهم بأن الله لم يدخل المؤمنين الجنة بالإيمان وحده، ولكن مع العمل فهذا دليل بيِّن على اشتراط انقياد الجوارح لنفع القول واعتقاد القلب.

ومـمن حفظ عنه ذلك: الآجري ـ رحمه الله.

يقول الآجري: ((اعلموا – رحمنا الله وإياكم – يا أهل القرآن ويا أهل العلم بالسنن والآثار، ويا معشر من فقههم الله تعالى في الدين بعلم الحلال والحرام أنكم إن تدبرتم القرآن كما أمركم الله تعالى علمتم أن الله تعالى أوجب على المؤمنين بعد إيمانهم به

---

(1) الإبانة (764/2).

(2) الإبانة (795/2).

(3) إرشاد السائل إلى دليل المسائل (مطبوعة ضمن الرسائل السلفية ص: 43 ـ 44).

وبرسوله العمل، وأنه تعالى لم يثن على المؤمنين بأنه قد رضي عنهم وأنهم قد رضوا عنه؛ وأثابهم على ذلك الدخول إلى الجنة والنجاة من النار إلا بالإيمان والعمل الصالح، قرن مع الإيمان العمل الصالح لم يدخلهم الجنة بالإيمان وحده حتى ضمَّ إليه العمل الصالح الذي وفقهم له، فصار الإيمان لا يتم لأحد حتى يكون مصدقاً بقلبه، وناطقاً بلسانه، وعاملاً بجوارحه لا يخفى على من تدبَّر القرآن وتصفحه وجده كما ذكرت.

اعلموا —رحمنا الله وإياكم — أني قد تصفحت القرآن فوجدت ما ذكرته في شبيه من خمسين موضعاً من كتاب الله تعالى أن الله تبارك وتعالى لم يدخل المؤمنين الجنة بالإيمان وحده؛ بل أدخلهم الجنة برحمته إياهم، وبما وفقهم له من الإيمان والعمل الصالح.

وهذا رد على من قال الإيمان قول، ورد على من قال الإيمان معرفة وإن لم يعمل، نعوذ بالله من قائل هذا))[1].

السادس: حكمهم على من ترك الصلاة والزكاة والصيام والحج بالكفر، ولو كان مصدِّقاً بقلبه مقرّاً بلسانه.

فهذا دليل بيِّن على اشتراط العمل ـ أي: الانقياد ـ وأنه لا يكتفى بالقول والتصديق، فلو كان الانقياد العملي ليس شرطاً في الإيمان لم يحكموا بكفر تارك هذه الأعمال مجتمعة[2].

وممن حفظ عنه ذلك ـ أي التكفير بهذه المباني ـ:

1 ـ الحُميدي[3]:

قال: وأخبرت أن قوماً يقولون: إن من أقر بالصلاة والزكاة والصوم والحج، ولم يفعل من ذلك شيئاً حتى يموت، أو يصلي مسند ظهره مستدبر القبلة حتى يموت فهو مؤمن مالم يكن جاحداً...[4] فقلت: هذا الكفر بالله الصراح، وخلاف كتاب الله وسنة رسوله ﷺ

---

(1) الشريعة (2/618 ـ 619).

(2) انظر: بحث منزلة العمل من الإيمان عند أهل السنة والجماعة للدكتور صالح العقيل (ص: 19) غير منشور.

(3) هو: عبد الله بن الزبير بن عيسى القرشي الأسدي، الحميدي المكي، أبو بكر، ثقة حافظ فقيه، أجل أصحاب ابن عيينة، مات بمكة سنة تسع عشرة ومئتين، وقيل: بعدها. قال الحاكم كان البخاري إذا وجد الحديث عند الحميدي لا يعدوه إلى غيره. وحديثه مخرَّج في الصحيحين وغيرهما. انظر: سير أعلام النبلاء (10/616 ـ 618)، وتقريب التهذيب (ص: 506).

(4) هنا جملة ناقصة غير مفهومة، ولذا حذفتها؛ والكلام يستقيم بدونها.

وفعل المسلمين قال الله ـ جل وعز ـ ﴿ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ ﮡ ﮢ ﮣ ﮤ ﮥ ﮦ ﮧ ﮨ ﮩ ﮪ ﮫ﴾ [البينة: 5]))[1].

2 ـ الإمام أحمد.

قال حنبل: ((قال أبو عبد الله ـ يعني أحمد بن حنبل ـ أو سمعته يقول: من قال هذا ـ يعني ما سبق في قول الحميدي ـ فقد كفر بالله، وردَّ على الله أمره، وعلى الرسول ما جاء به))[2].

من قال هذا فقد كفر وردَّ أمر الله ورسوله، فكيف بمن يترك هذه الأعمال ولا يؤدي منها شيئاً، لا شك أنه أشدُّ كفراً ومروقاً من دين الإسلام، وأعظم ردَّاً لأمر الله وأمر رسوله ﷺ.

3 ـ شيخ الإسلام ابن تيمية:

قال شيخ الإسلام: ((ومن الممتنع أن يكون الرجل مؤمناً إيماناً ثابتاً في قلبه، بأن الله فرض عليه الصلوات والزكاة والصيام والحج، ويعيش دهره لا يسجد لله سجدة، ولا يصوم يوماً من رمضان، ولا يؤدي لله زكاة، ولا يحج إلى بيته، فهذا ممتنع، ولا يصدر هذا إلا مع نفاق في القلب وزندقة، لا مع إيمان صحيح))[3].

السابع: حكمهم بتكفير تارك الصلاة.

فهو دليل بيّن على اشتراطهم العمل وأنه لا يكتفى بالقول وعمل القلب فقط، فلو كان العمل ليس شرطاً في الإيمان لم يحكموا بكفر تارك الصلاة.

وقد جاء النقل عنهم في ذلك على نوعين:

الأول: التكفير بترك جميع الصلوات؛ وممن حفظ عنه ذلك:

1 ـ نافع مولى ابن عمر:

---

(1) السنة للخلال (جـ3/586 ـ 587)، وشرح اعتقاد أهل السنة والجماعة (جـ5/887).

(2) السنة للخلال (جـ3/587)، وشرح اعتقاد أهل السنة والجماعة (جـ5/887).

(3) شرح حديث جبريل عليه السلام (ص: 556 ـ 557).

قال: لما ذكر له معقل بن عبيد الله العبسي[1] قول المرجئة: ((إنهم يقولون نحن نقر بأن لصلاة فريضة ولا نصلي، وأن الخمر حرام ونحن نشربها، وإن نكاح الأمهات حرام ونحن نريده فنتر يده من يدي، ثم قال: من فعل هذا فهو كافر))[2].

2 ـ أيوب السختياني[3]:

قال: ((ترك الصلاة كفر لا يختلف فيه))[4].

3 ـ الإمام أحمد:

قال سليمان بن الأشعث: ((وسمعت أبا عبد الله قال إذا قال الرجل لا أصلي فهو كافر))[5].

4 ـ ابن القيم.

قال: ((فيبقى النظر في الصلاة هل هي شرط لصحة الإيمان؟

هذا سر المسألة. والأدلة التي ذكرناها وغيرها تدل على أنه لا يقبل من العبد شيء من أعماله إلا بفعل الصلاة؛ فهي مفتاح ديوانه، ورأس مال ربحه، ومُحَالٌ بقاء الربح بلا رأس مال؛ فإذا خسرها خسر أعماله كلها))[6]. انتهى.

الثاني: التكفير بترك الصلاة الواحدة؛ وممن حفظ عنه ذلك:

1 ـ عبد الله بن شقيق:

---

(1) هو: معقل بن عبيد الله الجزري العبسي مولاهم، من أهل حران، كنيته أبو عبد الله، حدث عن عطاء والزهري وميمون بن مهران، وروى عنه الثوري والحسن بن محمد بن أعين، وأهل بلده، مات سنة ست وستين ومائة. انظر: الثقات لابن حبان (491/7)، وسير أعلام النبلاء (318/7 ـ 319).

(2) السنة لعبد الله بن أحمد (382/1 ـ 383) رقم 831، والسنة للخلال (29/4ـ 31)، والإبانة لابن بطة (810/2)، وشرح أصول اعتقاد أهل السنة (954/5).

(3) هو: أيوب بن أبي تميمة كيسان السختياني ـ بفتح المهملة ـ أبو بكر البصري، ثقة ثبت حجة، من كبار الفقهاء العباد من الخامسة مات سنة إحدى وثلاثين ومائة وله خمس وستون سنة، روى عنه أصحاب الكتب الستة. [تقريب التهذيب (ص: 158)].

(4) تعظيم قدر الصلاة (925/2) رقم (978).

(5) السنة للخلال (584/3).

(6) الصلاة وحكم تاركها (ص: 46).

قال: ((من قال إني لا أصلى المكتوبة اليوم فهو أكفر من الحمار))[1].

2 ـ عبد الله بن المبارك:

قال: ((من ترك الصلاة متعمداً من غير علة حتى أدخل وقتا في وقت فهو كافر))[2].

3 ـ إسحاق بن راهوية:

قال محمد بن نصر المروزي: ((سمعت إسحاق يقول قد صح عن رسول الله ﷺ إن تارك الصلاة كافر، وكذلك كان رأي أهل العلم من لدن النبي ﷺ إلى يومنا هذا: أن تارك الصلاة عمداً من غير عذر حتى يذهب وقتها كافر))[3].

الثامن: التنصيص على هذا الاشتراط.

وممن حفظ عنه ذلك:

1. أبو الفتح نصر بن إبراهيم المقدسي[4]:

قال في كتاب "الحجة على تارك المحجة": ((باب كون قبول السنة والتسليم لها شرطاً في صحة الإيمان.

عن أم سلمة رضي الله عنها أن الزبير بن العوام خاصم رجلاً إلى النبي ﷺ فقضى للنبي ﷺ للزبير. فقال الرجل: إنما قضى له لأنه ابن عمته فأنزل الله سبحانه وتعالى: ﴿ۋ ۋ ۇ ۆ ۆ ۈ ۈ ۇٴ ۋ ۋ ې ې ې ې ى ى ئا ئا ئە ئە ئو ئو﴾ [النساء: 65] [5])). أ. هـ.

2 ـ أبو طالب المكي[6]:

قال شيخ الإسلام ـ رحمه الله ـ ناقلاً عن أبي طالب المكي: ((لا إيمان لمن لا إسلام له، ولا إسلام لمن لا إيمان له، إذ لا يخلو المسلم من إيمان به يصح إسلامه، ولا يخلو المؤمن من إسلام به يحقق إيمانه من حيث اشترط الله للأعمال الصالحة الإيمان،

---

(1) تعظيم قدر الصلاة (926/2) رقم (980).

(2) تعظيم قدر الصلاة (926/2) رقم (981).

(3) تعظيم قدر الصلاة (929/2) رقم (990).

(4) تقدمت ترجمته.

(5) مضى تخريجه.

(6) تقدمت ترجمته.

واشترط للإيمان الأعمال الصالحة فقال في تحقيق ذلك: ﴿ ڤ ڤ ڦ ڦ ڃ ڃ ڃ ڄ ڄ ﴾ [الأنبياء: 94]. وقال في تحقيق الإيمان بالعمل: ﴿□ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ ﴾ [طه:75]))[1].

3 ـ شيخ الإسلام ابن تيمية:

قال: ((..فعلم أن مجرد العلم والإخبار عنه ليس بإيمان حتى يتكلم بالإيمان على وجه الإنشاء المتضمِّن للالتزام والانقياد مع تضمن ذلك للإخبار عما في أنفسهم، فالمنافقون قالوا مخبرين كاذبين، فكانوا كفاراً في الباطن، وهؤلاء ـ يعني اليهود ـ قالوها غير ملتزمين ولا منقادين، فكانوا كفاراً في الظاهر والباطن))[2].

4 ـ ابن القيم ـ رحمه الله ـ:

يقول ابن القيم ـ رحمه الله ـ: ((فيبقى النظر في الصلاة هل هي شرط لصحة الإيمان؟ هذا سر المسألة والأدلة التي ذكرناها وغيرها تدل على أنه لا يقبل من العبد شيء من أعماله إلا بفعل الصلاة؛ فهي مفتاح ديوانه ورأس مال ربحه ومحال بقاء الربح بلا رأس مال فإذا خسرها خسر أعماله كلها))[3].

5 ـ الشيخ عبد الرحمن بن حسن ـ رحمه الله ـ.

قال: ((لا بد في شهادة أن لا إله إلا الله من سبعة شروط لا تنفع قائلها إلا باجتماعها)). ثم قال: الرابع: ((الانقياد المنافي للترك))[4].

وقال أيضاً في سياق عده لشروط هذه الكلمة: ((ولا بد من الانقياد لحقوق لا إله إلا الله بالعمل بما فرض الله وترك ما حرمه، والتزام ذلك))[5].

6 ـ عبد اللطيف بن عبد الرحمن بن حسن آل الشيخ.

قال في مصباح الظلام: ((ولا شك أن العلم والقول والعمل مشترط في صحة الإتيان

---

(1) مجموع الفتاوى (333/7).

(2) شرح حديث جبريل عليه السلام (ص: 455).

(3) الصلاة وحكم تاركها (ص: 46).

(4) فتح المجيد (ص: 114). وانظر: الدرر السنية (246/2، 255ـ256).

(5) الدرر السنية (254/2).

بهما ـ يعني الشهادتين ـ، وهذا لا يخفى على أحدٍ شم رائحة العلم))[1].

وقال معلقاً على حديث: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله»: ((والقول المراد هنا هو الصادر عن علم بمعناها وانقياد لأصول مقتضاها، لا كما ظنّه عباد القبور من أن مجرد اللفظ يكفي مع المخالفة الظاهرة، وعباد الأولياء والصالحين. فإن شهادتهم والحالة هذه وقولهم شبيه بشهادة المنافقين برسالة سيد المرسلين، وقد مرّ لك ما فيها))[2].

7 ـ الشيخ سليمان بن سحمان.

قال في نظمه في بيان معتقد أهل السنة والجماعة:

وخامسها: فالانقياد وضده	هو الترك للمأمور أو فعل مفسد
فتنقاد حقاً بالحقوق جميعها	وتعمل بالمفروض حتماً وتقتدي
وتترك ما قد حرم الله طائعاً	ومستسلماً لله بالقلب ترشد
فمن لم يكن لله بالقلب مسلماً	ولم يك طوعاً بالجوارح ينقد
فليس على نهج الشريعة سالكاً	وإن خال رشداً ما أتى من تعبد[3]

8 ـ حافظ حكمي ـ رحمه الله ـ:

قال في نظمه ((سلم الوصول)): ((شروط شهادة أن لا إله إلا الله:

وبشروط سبعة قد قُيِّدت	وفي نصوص الوحي حقّاً وردت
فإنه لم ينتفع قائلها بالنطق	إلا حيث يستكملها
والعلم واليقين والقبول	والانقياد فادر ما أقول))[4].

فنص على شرط الانقياد.

وقال في سياق تفصيله لهذه الشروط: ((الرابع: الانقياد لما دلت عليه المنافي للترك))[5].

وقال أيضاً: ((وقد قدمنا أن العبد لا يدخل الدين إلا بهاتين الشهادتين، وأنهما

---

(1) مصباح الظلام (ص: 387 ـ 388).

(2) منهاج التأسيس والتقديس في كشف شبهات داوود بن جرجيس (ص: 77).

(3) ديوان عقود الجواهر المنضدة الحسان (ص: 358)، أو الدرر السنية (583/1).

(4) معارج القبول شرح سلم الأصول (418/2).

(5) المصدر نفسه (421/2).

متلازمتان، فشروط الشهادة الأولى هي الشروط في الثانية، كما أنها هي الشرط في الأولى))[1]. فنص على شرطية الاتباع الذي هو معنى الانقياد.

9 . المعلِّمي . رحمه الله ..

قال: ((ومنها . يعني من شروط شهادة أن لا إله إلا الله . أن يكون النطق على سبيل الالتزام. أي: التزم أن يعمل طول عمره بمضمون كلمة التوحيد ولا يخالفها))[2].

وقال في نص آخر: ((فعلم مما قدمناه أن من شرط الاعتداد بكلمة الشهادة أن تكون على سبيل الالتزام))[3].

10 . الشيخ ابن باز:

قال الشيخ ابن باز . رحمه الله .: ((ولها سبعة شروط)). وذكر منها: ((والانقياد لها))[4].

11 . الشيخ صالح الفوزان . حفظه الله .: حيث نص على أن شروط لا إله إلا الله سبعة. وذكر منها: الانقياد بأداء حقوقها. ثم قال: ((وهي الأعمال الواجبة إخلاصاً لله وطلباً لمرضاته. وهذا هو مقتضاها))[5].

12 . الشيخ ابن جبرين . حفظه الله .: حيث نص أيضاً على أن شروط لا إله إلا الله سبعة وذكر منها الانقياد[6].

هذه بعض أقوال أهل العلم وتنوعات دلالاتها على شرطية الانقياد لصحة الشهادة، وليس المقام هنا مقام استقصاءٍ وبيانٍ لكل ما قاله أهل العلم في الدلالة على اشتراط الانقياد، وإنما المقصود التقرير لا الإحاطة والتكرير.

واشتهار هذا الشرط بين أهل العلم وطلابه شاهد على ما ذكرنا، فلا داعي للإطالة أكثر من ذلك. وقد أفضت في النقول من كلام أهل العلم لتقرير هذا الشرط لما وقع فيه من اختلاف في اعتباره، ولما يكثر من التشغيب على عدِّه واعتباره.

يقول شيخ الإسلام . رحمه الله .: ((... فإن الناس كثر نزاعهم في مواضع في مسمى

---

(1) أعلام السنة المنشورة (ص: 43).
(2) رفع الاشتباه (ص: 36).
(3) المصدر نفسه (ص: 41).
(4) مجموع فتاوى ومقالات ابن باز (3/49 . 50).
(5) معنى لا إله إلا الله ومقتضاها (ص: 19).
(6) الشهادتان معناهما وما تستلزمه كل منهما (ص: 109).

الإيمان والإسلام لكثرة ذكرهما، وكثرة كلام الناس فيهما، والاسم كلما كثر التكلم فيه، فتكلم به مطلقاً ومقيَّداً بقيد، ومقيَّداً بقيدٍ آخر في موضع آخر، كان هذا سبباً لاشتباه بعض معناه، ثم كلما كثر سماعه كثر من يشتبه عليه ذلك. ومن أسباب ذلك: أن يسمع بعض الناس بعض موارده ولا يسمع بعضه، ويكون ما سمعه مقيَّداً بقيد أوجبه اختصاصه بمعنى، فيظن معناه في سائر موارده كذلك)). انتهى محل الغرض[1].

(1) مجموع الفتاوى (356/7).

المبحث السادس: الموافاة على شهادة أن لا إله إلا الله وارتباطها بشرط الانقياد.

وتحته مطلبان:

المطلب الأول: معنى الموافاة.

وتحته مقصدان.

المقصد الأول: معنى الموافاة لغة.

الموافاة كلمة تدور في اللغة على معنى بلوغ الشيء واستكماله، ومنه بلوغ الأجل، وهو: الموت[1].

والمعنى الأخير هو المراد هنا.

قال الراغب: ((وقد عُبِّر عن الموت والنوم بالتوفِّي. قال تعالى: ﴿ٹ ٹ ٹ ڤ ڤ﴾ [الزمر: 42]، ﴿ٱ ٻ ٻ ٻ﴾ [الأنعام: 60]، ﴿ى ى ې ې﴾ [السجدة: 11]، ﴿ۓ ۓ ﮆ ﮆ﴾ [النحل: 70]))[2]. أ. هـ.

المقصد الثاني: معنى الموافاة على كلمة لا إله إلا الله وارتباطها بشرط الانقياد.

المراد بالموافاة على لا إله إلا الله الموت على الإسلام والتوحيد كما قال تعالى: ﴿ﭙ ﭙ ﭚ ﭚ ﭛ ﭛ﴾ [الحجر: 99]، ﴿ڤ ڤ ڤ ڤ ڦ ڦ﴾ [آل عمران: 102].

ويتحقق ذلك بأن لا يَحدُث من صاحبها ما يخل بموجبها عند الموت، وذلك شرط استمرار حكمها.

يقول المعلِّمي ـ رحمه الله ـ: ((ثم إذا وقعت كلمة الشهادة مستكملة للشروط، فشرط استمرار حكمها أن لا يحدث من صاحبها ما يخل بموجبها. وهذا هو المقصود الحقيقي والثمرة المطلوبة، ولذلك وقع الاتفاق على أن السجود للصنم، أو الشمس، أو نحوهما ردة تخرج عن الإسلام إلا لمن أُكرِه))[3]. انتهى.

ولا يُشترط أن يقولها عند الموت حتى يكون موافياً عليها، لأن قولها عند الموت من علامات حُسن الخاتمة، ومن موجبات دخول الجنة، وليس ذلك كلَّ حُسنِ الخاتمة،

---

(1) انظر: الصحاح (2526/6)، والمصباح المنير (ص: 256)، ولسان العرب (359/15).

(2) المفردات (878).

(3) رفع الاشتباه (ص: 42).

فعلامات حُسنِ الخاتمة كثيرة كما دلت على ذلك الأحاديث الصحيحة[1].

ولذا كان قوله ﷺ: «من كان آخر كلامه لا إله إلا الله دخل الجنة»[2] لا مفهوم له في نفي دخول الجنة عمَّن لم يكن آخر كلامه من الدنيا لا إله إلا الله، وإنما المراد دخوله الجنة بما يُختم له من الكلام الطيِّب؛ فنبَّه ﷺ بأعلى الكلام الطيِّب على أدناه، لأن الأعمال ـ كما قال النبي ﷺ ـ بالخواتيم[3].

أو المراد بما يموت عليه الإنسان من صحة المعتقد المتحقِّق بتحقيق معنى هذه الكلمة بالقلب والجوارح، فلو قالها في زمن المهلة ومات محققاً لها بقلبه وجوارحه مات على الإسلام وصدق عليه أنه قالها عند الموت لاستصحابه حُكْمَ قولها.

وقد بين ذلك شيخ الإسلام ـ رحمه الله ـ في كلام له نفيس حيث أشار فيه إلى أن لفظ

---

(1) والتي منها غير نطقه بالشهادة عند الموت: الموت برشح الجبين لحديث بريدة بن الخصيب رضي الله عنه: «أنه كان بخراسان فعاد أخا له وهو مريض فوجده بالموت وإذا هو بعرق جبينه فقال: الله أكبر سمعت رسول الله ﷺ يقول: «موت المؤمن بعرق الجبين»، ومنها أيضاً: الموت ليلة الجمعة أو نهارها لقوله ﷺ: «ما من مسلم يموت الجمعة أو ليلة الجمعة إلا وقاه الله فتنة القبر». ومنها أيضاً: الاستشهاد في ساحة القتال قال الله تعالى: ﴿گ گ گ گ گ گ گ گ گ گ گ ں ں ڻ ڻ ڼ ڼ ڽ ۀ ہ ۂ ۃ ۃ ھ ھ ھ ھ ے ے ۓ ۓ ﮬ ﮬ ﮭ ﮭ ۇ ۇ ۆ ۆ ۈ ۈ ۉ ۉ ۋ ۋ ۅ ۅ ۋ ى ۋ﴾ [آل عمران: 169 ـ 171]. وقال ﷺ: «للشهيد عند الله ست خصال: يغفر له في أول دفعة من دمه ويرى مقعده من الجنة ويجار من عذاب القبر ويأمن الفزع الأكبر ويحلى حلية الإيمان ويزوج من الحور العين ويشفع في سبعين إنسانا من أقاربه». ومنها أيضاً: الموت غازيا في سبيل الله لقوله ﷺ: «ما تعدون الشهيد فيكم؟» قالوا: يا رسول الله من قتل في سبيل الله فهو شهيد قال: «إن شهداء أمتي إذا لقليل». قالو: فمن هم يا رسول الله قال: «من قتل في سبيل الله فهو شهيد، ومن مات في سبيل الله فهو شهيد، ومن مات في الطاعون، فهو شهيد ومن مات في البطن فهو شهيد والغريق شهيد». ومنها أيضاً: الموت بالطاعون وفيه أحاديث منها قوله ﷺ: «الطاعون شهادة لكل مسلم». ومن هذه العلامات أيضاً: الموت بداء البطن لقوله ﷺ في الحديث المتقدم: «ومن مات في البطن فهو شهيد». وكذلك الموت بالغرق والهدم، وموت المرأة في نفاسها بسبب ولدها. وانظر: هذه العلامات وغيرها مفصَّلة بأدلتها في أحكام الجنائز للألباني (48 ـ 59).

(2) أخرجه أبو داود في كتاب الجنائز، باب: تلقين الميت (190/3) رقم (3116)، وأحمد في المسند (233/5، 247)، والطبراني في الدعاء (433)، والحاكم في المستدرك (1/ص503) وقال: هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه. وحسن إسناده الألباني كما في أحكام الجنائز (ص: 48).

(3) أخرجه البخاري في كتاب الرقاق، باب: الأعمال بالخواتيم وما يخاف منها (جـ240/7) ح (6493).

الكلام والقول في الكتاب والسنة وكلام السلف والأئمة بل وسائر الأمم يتناول عند إطلاقه اللفظ والمعنى جميعاً. وهذا نص كلامه ـ رحمه الله ـ قال: ((وعامة ما يوجد في الكتاب والسنة وكلام السلف والأئمة بل وسائر الأمم عربهم وعجمهم من لفظ الكلام والقول وهذا كلام فلان أو كلام فلان فإنه عند إطلاقه يتناول اللفظ والمعنى جميعاً؛ لشموله لهما، ليس حقيقة في اللفظ فقط كما يقوله قوم، ولا في المعنى فقط، كما يقوله قوم، ولا مشترك بينهما كما يقوله قوم، ولا مشترك في كلام الآدميين وحقيقة في المعنى في كلام الله كما يقوله قوم.

ومنه قول النبي ﷺ: «إن الله تجاوز لأمتي عما حدثت به أنفسها ما لم تتكلم به، أو تعمل به»[1]، وقول معاذ له: وأنا لمؤاخذون بما نتكلم فقال: «ثكلتك أمك يا معاذ وهل يكب الناس في النار على مناخرهم إلا حصائد ألسنتهم»[2]، وقوله: «كلمتان ثقيلتان في الميزان خفيفتان على اللسان حبيبتان إلى الرحمن سبحان الله وبحمده سبحان الله العظيم»[3]، وقوله: «إن أصدق كلمة قالها الشاعر كلمة لبيد:

ألا كلُّ شيء ما خلا الله باطل»[4].

وقوله: «إني لأعلم كلمة لا يقولها أحد عند الموت إلا وجد روحه لها روحاً»[5]،

---

(1) أخرجه البخاري في كتاب الطلاق، باب: الطلاق في الإغلاق والمكره والسكران والمجنون وأمرهما والغلط والنسيان في الطلاق (جـ206/6) ح (5269)، ومسلم في كتاب الإيمان (116/1).

(2) أخرجه الترمذي في كتاب الإيمان، باب: ما جاء في حرمة الصلاة (11/5) رقم (2616)، وابن ماجة في كتاب الفتن، باب: كف اللسان في الفتنة (1314/2) رقم (3973)، وأحمد في المسند (231/5، 236، 237)، والطبراني في الأوسط (283/7) برقم (7503)، والحاكم في المستدرك (447/2)، وقال: صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه. وصحح إسناده الألباني في مواضع من كتبه؛ منها صحيح الجامع (5136)، والصحيحة (1122).

(3) أخرجه البخاري في كتاب الدعوات، باب: فضل التسبيح (جـ215/7 ـ 216) ح (6406)، ومسلم في كتاب الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار (2072/4).

(4) أخرجه مسلم في كتاب الشعر من صحيحه (1768/4).

(5) أخرجه أحمد في المسند (28/1)، والنسائي في عمل اليوم والليلة (591/1) برقم (1098)، وأبي يعلى في المسند (13/2)، والبيهقي في السنن (269/6). قال الهيثمي في المجمع (324/2): رواه أبو يعلى ورجاله رجال الصحيح.

«فمن كان آخر كلامه لا إله إلا الله دخل الجنة»[1].

وما في القرآن مثل قوله: ﴿ﯦ ﯧ ﯨ ﯩ ﯪ ﯫ ﯬﯭ﴾ [فاطر: 10]. وقوله: ﴿ﭬ ﭭ ﭮ ﭯ ﭰ ﭱ ﭲﭳ ﴾ [الأنعام: 152]، ونحو ذلك من أسماء القول والكلام جميعاً، ونحوهما فإنه يدخل فيه اللفظ والمعنى جميعاً عند الإطلاق))[2].

وأيضاً ذكر ـ رحمه الله ـ أن من السلف من عبَّر بأن الإيمان قول وعمل ثم وجه ذلك بقوله: ((فإنه يدخل في القول قول القلب واللسان جميعاً، وهذا هو المفهوم من لفظ القول والكلام، ونحو ذلك إذا أطلق))[3].

ومراده بقول القلب المعنى[4].

وقد أوضح ذلك ابن القيم ـ رحمه الله ـ بقوله: ((فلا بد من قول القلب وقول اللسان. وقول القلب: يتضمن من معرفتها، والتصديق بها، ومعرفة حقيقة ما تضمنته من النفي والإثبات ومعرفة حقيقة الإلهية المنفية عن غير الله، المختصة به التي يستحيل ثبوتها لغيره، وقيام هذا المعنى بالقلب علماً ومعرفة، ويقيناً وحالاً، ما يوجب تحريم قائلها على النار. وكل قول رتَّب الشارع ما رتَّب عليه من الثواب فإنما هو القول التام؛ كقوله ﷺ «من قال في يوم سبحان الله وبحمده مائة مرة حطت عنه خطاياه أو غفرت ذنوبه ولو كانت مثل زبد البحر»[5]، وليس هذا مرتباً على مجرد قول اللسان.

نعم من قالها بلسانه، غافلاً عن معناها معرضاً عن تدبرها ولم يواطىء قلبه لسانه ولا عرف قدرها وحقيقتها راجيا مع ذلك ثوابها حطت من خطاياه بحسب ما في قلبه. فإن الأعمال لا تتفاضل بصورها وعددها، وإنما تتفاضل بتفاضل ما في القلوب. فتكون صورة العملين واحدة، وبينهما في التفاضل كما بين السماء والأرض، والرجلان يكون مقامهما في الصف واحداً، وبين صلاتيهما كما بين السماء والأرض))[6]. انتهى.

---

(1) تقدم تخريجه قريباً.
(2) مجموع الفتاوى (456/12 ـ 457).
(3) مجموع الفتاوى (170/7).
(4) انظر: الاستقامة (211/1)،
(5) أخرجه البخاري في كتاب الدعوات، باب: فضل التسبيح (جـ215/7) ح (6405)، ومسلم في كتاب المساجد مواضع الصلاة (418/1).
(6) مدارج السالكين (331/1).

وقال القرطبي ـ رحمه الله ـ في تفسير هذا الحديث: ((والمقصود القلب لا اللسان، فلو قال: «لا إله» ومات ومعتقده وضميره الوحدانية وما يجب له من الصفات لكان من أهل الجنة باتفاق أهل السنة))[1]. انتهى.

قلت: ويشهد لذلك قوله ﷺ: «إني لأعلم كلمة لا يقولها عبد حقَّاً من قلبه فيموت على ذلك إلا حرِّم على النار: لا إله إلا الله»[2]. وفي بعض الألفاظ: «ما من نفس تموت وهي تشهد أن لا إله إلا الله وأني رسول الله يرجع ذلك إلى قلب مؤمن إلا غَفَر الله لها»[3].

فتبين إذن أن المراد من قوله ﷺ: «من كان آخر كلامه لا إله إلا الله دخل الجنة» أن يموت محقِّقاً لها قولاً ومعنىً؛ فلو قالها عند الموت ولم يكن محققاً لها بعمله لم تنفعه عند الله؛ كالكافر أو المشرك يقولها عند الغرغرة[4]؛ فإنها لا تنفعه، وهذا مما يدل على أهمية هذه الشروط وعلاقتها بأصل الإيمان وأساس الإسلام، إذ المُعوَّل في دخول الجنة على تحقيقها بالقلب والأركان.

أو يقال في تأويل الحديث: أن المراد دخل الجنة بلا حسابٍ بخلاف من لم تكن آخر كلامه من الدنيا من أهل التوحيد المخلِّطين. يقول الألوسي ـ رحمه الله ـ معللاً ذلك: ((وإلاَّ فما الفرق بين ذلك ومن قالها ولم تكن آخر كلامه من الدنيا؟))[5].

قلت: وهذا على اعتبار أن المراد خصوص القول دون المعنى وحده؛ فيكون ذلك آخر نطقه وخاتمة لفظه. والله تعالى أعلم.

يقول النووي ـ رحمه الله ـ: ((ويجوز في حديث: «من كان آخر كلامه لا إله إلا الله دخل الجنة» أن يكون خصوصاً لمن كان هذا آخر نطقه وخاتمة لفظه، وإن كان قبل مخلِّطاً؛ فيكون سبباً لرحمة الله تعالى إيِّاه ونجاته رأساً من النار وتحريمه عليها، بخلاف

(1) تفسير القرطبي (191/2).
(2) سبق تخريجه.
(3) أخرجه البزار في مسنده (76/7)، والطبراني في الدعاء (432) برقم (1467). قال الألباني في أحكام الجنائز (ص: 48): وسنده حسن عندي كما بينته في الصحيحة (2278). انتهى.
(4) والدليل قوله ﷺ : {من تاب إلى الله قبل الغرغرة تاب الله عليه} أخرجه الحاكم في المستدرك (287/4) وصححه.
(5) انظر: روح المعاني (61/26).

من لم يكن ذلك آخر كلامه من الموحدين المخلِّطين))[1]. انتهى.

وجملة الفائدة: أن مفهوم الموافاة على لا إله إلا الله أوسع من الموت على مجرَّد التلفظ بها ـ أي عند الموت ـ، بل يشمل النطق والعمل جميعاً، وهو في العمل أظهر كما قال تعالى: ﴿ڤ ڤ ڤ ڤ ڤ ڦ﴾؛ وإن كان التلفظ بلا إله إلا الله عند الموت له مزيَّة إلاَّ أنه لا ينفع إلا مع العمل.

وذلك بإزاء العمل، فإنه نافع عند الله وإن عري عن التلفظ بها عند الموت؛ إذ لا يشترط لنفعه التلفظ بها ـ أي: بلا إله إلا الله ـ عند الموت ما دام أنه قد تلفظ بها آنفاً.

وبذلك يتبين أن الموافاة على لا إله إلا الله داخلة في شرط الانقياد، لأن معناها ـ كما تقدم ـ الموت على الإسلام، بل جميع الشروط يجب أن يوافَى عليها ـ كما تقدم ـ؛ فيموت العبد عالماً موقناً بمعنى لا إله إلا الله، صادقاً مخلصاً في قولها، قابلاً محبًّاً لها، لأن ذلك حقيقة الانقياد التام لحقوق هذه الكلمة وما دلت عليه من نفي الشريك وإخلاص العبادة لله تعالى.

فخلاصة الأمر أن الموافاة على لا إله إلا الله هي الموافاة على هذه الشروط بتحقيقها بالقلب والجوارح، ويموت على ذلك.

المطلب الثاني: فضل من كان آخر كلامه من الدنيا قول لا إله إلا الله.

تقدم قريباً أن من كان هذا اللفظ الكريم آخر كلامه من الدنيا فإنه يستحق دخول الجنة بغير حساب كما أشار لذلك الألوسي، ونصَّ عليه النووي في «شرحه على مسلم». وقد تقدم النقل في ذلك عنهما.

وذلك مما يبين فضل هذه الكلمة ومنزلتها عند الله تعالى حيث جعل من وافاه عليها دخل الجنة ولم يُعذَّب وإن كان قَبْلُ مخلِّطاً؛ والمراد أهل التوحيد كما تقدم.

وقد ذكر العلماء علَّة ذلك.

قال ابن القيم ـ رحمه الله ـ: ((لشهادة أن لا إله إلا الله عند الموت تأثير عظيم في تكفير السيئات وإحباطها؛ لأنها شهادة من عبد موقن بها عارفٍ بمضمونها، قد ماتت منه الشهوات، ولانت نفسه المتمردة، وانقادت بعد إبائها واستعصائها، وأقبلت بعد

---

(1) شرح النووي لصحيح مسلم (جـ1/167 ـ 168). ط: دار المؤيد، بتحقيق خليل مأمون شيحا.

إعراضها، وذلَّت بعد عزِّها، وخرج منها حرصُها على الدنيا وفضولها، واستحذَتْ[1] بين يدي ربِّها وفاطرها ومولاها الحق أذلّ ما كانت له، وأرجى ما كانت لعفوه ومغفرته ورحمته، وتجرَّد منها التوحيد بانقطاع أسباب الشرك وتحقق بطلانه؛ فزالت منها تلك المنازعات التي كانت مشغولة بها، واجتمع همُّها على من أيقنت بالقدوم عليه والمصير إليه؛ فوَجَّه العبد وجهَهُ بكلِّيته إليه، وأقبل بقلبه وروحه وهمِّه عليه؛ فاستسلم وحده ظاهراً وباطناً، واستوى سرُّه وعلانيته، فقال: لا إله إلا الله مخلصاً من قلبه. وقد تخلّص قلبُه من التعلّق بغيره والالتفات إلي ما سواه. قد خرجت الدنيا كلها من قلبه، وشارف القدوم على ربه، وخمدت نيران شهوته، وامتلأ قلبه من الآخرة، فصارت نصب عينيه، وصارت الدنيا وراء ظهره، فكانت تلك الشهادة الخالصة خاتمة عمله؛ فَطَهّرته من ذنوبه، وأدخلته علي ربِّه؛ لأنه لقي ربَّه بشهادة صادقة خالصة، وافق ظاهرُها باطنَها، وسرُّها علانيتَها.

فلو حصلت له الشهادة على هذا الوجه في أيام الصحة، لاستوحش من الدنيا وأهلها، وفرَّ إلى الله من الناس، وأَنِسَ به دون ما سواه، لكنه شهد بها بقلب مشحون بالشهوات وحبِّ الحياه وأسبابها، ونفسٍ مملوءةٍ بطلب الحظوظ والالتفات إلى غير الله. فلو تجرَّدت كتجرُّدها عند الموت، لكان لها نبأٌ آخر، وعيش آخر سوى عيشها البهيمى. والله المستعان))[2].

فالحاصل أن قول هذه الكلمة عند الموت موجب لدخول الجنة، وذلك لما اقترن بها من الصدق والإخلاص والصفاء وحسن النية؛ إذ الكلمات والعبادات وإن اشتركت في الصورة الظاهرة فإنها تتفاوت بحسب أحوال القلوب والمواقف تفاوتاً عظيماً[3].

وبهذا يتبين فضل من يقول هذه الكلمة عند الموت.

إذا ثبت هذا، فهل هذا الفضل خاصٌّ بالمسلم؟ أو أن الكافر كذلك، إذا قالها عند الموت حصل له هذا الفضل والتكريم؟

فالذي تشهد له النصوص: أن الكافر إذا قالها عند الموت قبل أن يُغرغِر أو يعاين العذاب، فإنها تنفعه عند الله تعالى، بأن تكون سبباً في محو سيئاته وتكفير خطيئاته؛

---

(1) أي: ذلَّت.

(2) الفوائد (ص: 86 ـ 87).

(3) انظر: مجموع الفتاوى (10/735).

فتعصمه من النار.

ويدل لذلك ما جاء في خبر الغلام اليهودي الذي كان يضع للنبي ﷺ وضوءه ويناوله نعليه، فمرض فأتاه النبي ﷺ فدخل عليه وأبوه قاعد عند رأسه، فقال له النبي ﷺ: «يا فلان قل لا إله إلا الله» فنظر إلى أبيه، فسكت أبوه، فأعاد عليه النبي ﷺ، فنظر إلى أبيه، فقال أبوه: أطع أبا القاسم. فقال الغلام: أشهد أن لا إله إلا الله وأنك رسول الله. فخرج النبي ﷺ وهو يقول: «الحمد لله الذي أخرجه بي من النار»[1].

وكذا قوله ﷺ لعمه أبي طالب عندما حضرته الوفاة: «يا عمِّ قل لا إله إلا الله كلمةً أحاج لك بها عند الله»[2].

بوَّب عليه النووي في «صحيح مسلم»: باب الدليل على صحة إسلام من حضره الموت ما لم يشرع في النزع، وهو الغرغرة[3].

ولعلَّ الحكمة في ذلك: أنه عند الغرغرة يحصل الإيمان الضروري بالمعاينة ويرتفع الإيمان بالغيب؛ لظهور الآيات التي تضطرهم إلى الإيمان. ولذا جاء في القرآن: ﴿ ٱ ٻ ٻ ٻ ٻ پ پ پ ڀ ڀ ڀ ٺٺ ٺ ٺ ٿ ٿ ٿ ٿ ٹ ٹ ٹ ڤ ڤ ڦ ڦ ڦ ڦ ڄڄ ڄ ڄ ڃ ڃ ڃ ﴾ [الأنعام: 158]، وفُسِّر في قوله ﷺ: «لا تقوم الساعة حتى تطلع الشمس من مغربها؛ فإذا طلعت من مغربها آمن الناس كلهم أجمعون، فيومئذ لا ينفع نفساً إيمانُها لم تكن آمنت من قبل أو كسبت في إيمانها خيراً»[4]، لأنه قد ارتفع عنها الغيب الذي هو محل الابتلاء، فصارت التوبة للمشاهدة، فانتفى المانع منها الذي هو عدم التصديق بالغيب؛ فإن كلَّ أحدٍ بعد موته يؤمن بالغيب[5].

---

(1) أخرجه أحمد في المسند (175/3). وأصله في البخاري، كتاب الجنائز، باب: إذا أسلم الصبي فمات هل يصلى عليه؟ وهل يعرض على الصبي الإسلام؟ (جـ118/2) ح (1354).

(2) سبق تخريجه.

(3) صحيح مسلم (54/1). وانظر: فتح الباري (195/7).

(4) أخرجه مسلم في كتاب الإيمان (137/1). وبوَّب عليه النووي: باب بيان الزمن الذي لا يقبل فيه الإيمان.

(5) انظر: زاد المسير (157/3)، والجواب الصحيح (34/4 ـ 35)، وفتح الباري لابن حجر. (354/11)، وعارضة الأحوذي بشرح صحيح الترمذي (جـ272/11).

ولا يُشكل على هذا ما جاء في قصة أسامة ﵁ لما قتل الرجل الذي قال لا إله إلا الله فقال له النبي ﷺ مبكتاً: «أقتلته بعد أن قال لا إله إلا الله؟»[1] وفي رواية: «كيف تصنع بلا إله إلا الله إذا جاءت يوم القيامة؟»[2] فإن هذا محمول على ما كان قبل الغرغرة ومعاينة آيات الآخرة، وقد أوضح الحافظ ابن حجر ـ رحمه الله ـ الفرق بين المقامين فقال: ((أنه في مثل تلك الحالة ينفعه نفعاً مقيَّداً بأن يجب الكف عنه حتى يختبر أمره هل قال ذلك خالصاً من قلبه أو خشيةً من القتل؟ وهذا بخلاف ما لو هجم عليه الموت ووصل خروج الروح إلى الغرغرة، وانكشف الغطاء، فإنه إذا قالها لم تنفعه بالنسبة لحكم الآخرة، وهو المراد من الآية))[3] انتهى.

---

(1) أخرجه البخاري في كتاب المغازي، باب بعث النبي ﷺ أسامة بن زيد إلى الحرقات من جهينة (1555/4) حديث رقم (4021). طبعة: دار ابن كثير، بيروت، تحقيق د. مصطفى ديب البغا، ط: الثالثة (1407)هـ.

(2) أخرجها مسلم في كتاب الإيمان من صحيحه (97/1) ح (97).

(3) فتح الباري (196/12).

المبحث السابع: ما ينافي شرط الانقياد بحقوق لا إله إلا الله.

وتحته ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: ترك العمل المشروع.

ترك المشروع من الأعمال مما ينافي الانقياد لحقوق لا إله إلا الله. والحديث عنه سيكون تحت المقاصد التالية:

المقصد الأول: أهمية الأعمال وأنها من الإيمان.

من المناسب ونحن نتكلم عن ترك العمل المشروع وأحكامه أن نتكلم عن أهمية العمل ومنزلته من الإيمان، لأن في بيان أهميته تمهيداً لبيان خطورة تركه مما يعين على الحكم على صور تركه؛ إذ الحكم على الشيء ـ كما هو معلوم ـ فرع تصوره.

وأما بيان منزلة العمل من الإيمان: فإنه قد تقدم إجماع أهل العلم على أن الأعمال من الإيمان، وأنها منه بمنزلة الرأس من الجسد، فإذا انتفت كان ذلك دليلاً على انتفاء الإيمان القلبي التام. وذكرنا من أقوال أهل العلم ما يقرِّر ذلك. وبقي أن نشير هنا إلى بعض الأدلة الدالة على أن الأعمال من الإيمان. وهذا أوان الشروع في ذلك؛ فنقول: بأن النصوص الشرعية قد دلت على دخول أعمال الجوارح في مسمى الإيمان. وفيما يلي ذكر لبعض هذه النصوص:

قال تعالى: ﴿ ٱ ٻ ٻ ٻ ٻ پ پ پ پ ڀ ڀ ڀ ڀ ٺ ٺ ٺ ٺ ٿ ٿ ٿ ٿ ٹ ٹ ٹ ٹ ڤ ڤ ڤ ڤ ڦ ڦ ڦ ڦ ڄ ڄ ڄ ڄ ڃ ڃ ڃ ڃ چ چ چ چ ڇ ڇ ڇ ڇ ڍ ڍ ڌ ڌ ڎ ڎ ڈ ﴾ [البقرة: 177].

قال الإمام ابن بطة في الإبانة: ((فانتظمت في هذه الآية أوصاف الإيمان وشرائطه من القول والعمل والإخلاص))[1]. انتهى.

ووجه الاستدلال بها على دخول الأعمال في مسمى الإيمان: أن الله ﷻ عطف هذه الأعمال الظاهرة ـ من إيتاء المال وصرفه في وجوه البر والإحسان، وإقام الصلاة، والصبر والمصابرة في البأساء والضراء ـ على الإيمان الباطن مما يدل على دخولها في مسمى الإيمان.

---

(1) الإبانة (772/2).

ويدل لصحة هذا الوجه ما جاء عن أبي ذر أنه سأل النبي ﷺ عن الإيمان. فقال: «الإيمان الإقرار والتصديق بالعمل» ثم تلا هذه الآية: «﴿ٻ ٻ ٻ ٻ پ پ پ پ﴾ إلى قوله ﴿ٹ ٹ ٹ﴾ »[1].

قال شيخ الإسلام ـ رحمه الله ـ: ((حديث أبى ذر هذا مروي من غير وجه؛ فإن كان هذا اللفظ هو لفظ الرسول ﷺ فلا كلام. وإن كانوا رووه بالمعنى دلَّ على أنه من المعروف في لغتهم أنه يقال: صدَّق قوله بعمله. وكذلك قال شيخ الإسلام الهروي: الإيمان تصديق كله))[2].

وقال ابن رجب: ((وهذا يدل على أن الخصال المذكورة في هذه الآية، هي خصال الإيمان المطلق، فإذا أطلق الإيمان دخل فيه كل ما ذكر في هذه الآية، كما سأل السائل عن الإيمان، فتلا عليه النبي ﷺ هذه الآية))[3].

وقال تعالى في شأن الصلاة: ﴿ک ک گ گ گ گ﴾ [البقرة: 143]. فسمَّى الصلاة إيماناً.

قال الشيخ حافظ حكمي ـ رحمه الله ـ: ((ولما كانت الصلاة جامعة لقول القلب وعمله، وقول اللسان وعمله، وعمل الجوارح سمَّاها الله تعالى إيماناً))[4].

قال الإمام البخاري ـ رحمه الله ـ في كتاب الإيمان من صحيحه: ((باب الصلاة من الإيمان. وقول الله تعالى: ﴿ک ک گ گ گ گ﴾ يعني: صلاتكم عند البيت.

وقال الحافظ ابن مندة: ((ذكر ما يدل على أن الإيمان هو الطاعات كلها وأن الله سمى الصلاة في كتابه إيماناً. قال الله ﴿ک ک گ گ گ گ﴾.

قال أهل التأويل: صلاتكم إلى القبلة الأولى وتصديقكم نبيكم ﷺ واتباعه إلى القبلة الأخرى، أي: ليعطيكم أجرهما جميعاً))[5].

---

(1) أورده شيخ الإسلام ابن تيمية في المجموع (296/7). وهو مخرج في المستدرك (299/2)، ومصنف عبد الرزاق (128/11)، وتعظيم قدر الصلاة (416/1). ولكن بغير زيادة: «الإيمان الإقرار والتصديق بالعمل».

(2) مجموع الفتاوى (296/7).

(3) فتح الباري (26/1).

(4) معارج القبول (600/2).

(5) الإيمان (327/1).

فالحاصل: أن تسمية الصلاة إيماناً دليل على دخول أعمال الجوارح جميعها في الإيمان.

يقول الحليمي: ((أجمع المفسرون على أنه أراد صلاتكم إلى بيت المقدس، فثبت أن الصلاة إيمان، وإذا ثبت ذلك، فكل طاعة إيمان إذ لم أعلم فرقاً في هذه التسمية بين الصلاة وسائر العبادات))[1].

وقال تعالى: ﴿ى ي ي □ □ □ □﴾ [المائدة: 5].

قال الحافظ ابن مندة في تفسيرها: ((﴿ى ي ي﴾ يعني: بما أمر الله أن يؤمن به من الطاعات التي سمَّاها على لسان جبريل عليه السلام إيماناً وإسلاماً. وكذلك من يكفر بمحمد أو بالصلاة أو بالصوم فقد حبط عمله))[2]. انتهى.

وقال الله تعالى: ﴿ٺ ٿ ٿ ٹ ٹ ٹ ٹ ٹ ٹ ٹ ٹ ڀ ڀ ڀ ڀ ڄ ڄ ڄ ڄ ڃ ڃ ڃ ڃ چ چ چ چ ڇ ڇ ڍ ڍ ڌ ڌ ڎ ڎ ڈ ڈ ژ ژ ڑ﴾ [الأنفال: 2 ـ 4].

وجه الاستدلال بها: أنه سبحانه وتعالى أخبر أن المؤمنين حقاً هم الذين جمعوا هذه الأعمال التي بعضها يقع في القلب وبعضها في اللسان وبعضها بهما، وبعضها في الجوارح وسائر البدن. مما يدل على دخول أعمال الجوارح في مسمَّى الإيمان[3].

وقال تعالى في وصف المؤمنين: ﴿ٱ ٻ ٻ ٻ ٻ ٻ پ پ پ پ ڀ ڀ ڀ ڀ ٺ ٺ ٺ ٺ ٿ ٿ ٿ ٿ ٹ ٹ ٹ ٹ ڤ ڤ ڤ ڤ ڦ ڦ ڦ ڦ ڄ ڄ ڄ ڄ ڃ﴾ [المؤمنون: 1 ـ 6].

قال الشيخ السعدي ـ رحمه الله ـ: ((وهذه الآية صريحة في أن الإيمان يشمل عقائد الدين وأخلاقه وأعماله الظاهرة والباطنة))[4].

وقال تعالى: ﴿ڑ ک ک ک ک گ گ گ گ ڳ ڳ ڳ ڳ ڱ ڱ ڱ ڱ ں ں ڻ ڻ﴾ إلى قوله: ﴿ه ه ے ے ۓ ۓ ﮭ ﮭ ﮮ ﮮ ڭ ڭ ۇ ۇ ۆ ۆ ۈ ۈ ۋ ۋ﴾

(1) المنهاج في شعب الإيمان (37/1).

(2) المصدر نفسه (327/1).

(3) الاعتقاد للبيهقي (ص: 174).

(4) التوضيح والبيان لشجرة الإيمان ضمن اللآلئ والدرر السعدية (ص: 240).

ۋ ۅ ﴾ [الحجرات: 14 ـ 15].

وجه الاستدلال بها: أن الله تعالى نفى الإيمان عمَّن سِوَى هؤلاء؛ فدلَّ على أن الإيمان لا ينفع إلا مع العمل الظاهر[1].

وقال تعالى: ﴿ڑ ک ک ک ک گ گ گ گ گ ڳ ڳ ڳ ڳ ڱ ڱ ڱ ڱ ﴾ [النور: 47]. والتولي هو التولي عن الطاعة كما قال تعالى: ﴿ ٻ ٻ ٻ پ پ پ پ ڀ ڀ ڀ ڀ ٺ ٺ ٺ ٺ ٿ ٿ ٿ ٿ ٹ ٹ ٹ ٹ ڤ ڤ ڤ ڤ ڦ ڦ ﴾ [الفتح: 16] وقال تعالى: ﴿ڍ ڌ ڌ ڎ ڎ ڈ ڈ ژ ﴾ [القيامة: 31ـ32]... فَعُلِمَ أن التولِّي ليس هو التكذيب بل هو التولِّي عن الطاعة.

فوجه الاستدلال بالآية أن الله تعالى نفى الإيمان عمَّن تولى عن العمل، وإن كان قد أتى بالقول[2].

والآيات في هذا المعنى كثيرة ينفي فيها الله تعالى الإيمان عمَّن لم يأت بالأعمال الظاهرة. وهذا النفي هو دائر بين نفي الصحة ونفي الكمال الواجب، وذلك بحسب مراتب هذه الأعمال، والقدر المتروك منها كما سيأتي.

يقول شيخ الإسلام ـ رحمه الله ـ: ((فإنه لا يُنفَى مسمَّى الاسم إلا لانتفاء بعض ما يجب في ذلك، لا لانتفاء بعض مستحباته، فيفيد هذا الكلام: أن من فعل ذلك فقد ترك الواجب الذي لا يتم الإيمان الواجب إلا به))[3]. انتهى.

وقال في نصٍّ آخر: ((والشارع لا ينفي الإيمان عن العبد لترك مستحب، لكن لترك واجب بحيث ترك ما يجب من كماله وتمامه لا بانتفاء ما يستحب في ذلك))[4].

وأما الأحاديث التي تدل على أن الأعمال داخلة في الإيمان فهي كثيرة لا تُحصى، ومنها:

1 ـ حديث وفد عبد القيس وفيه قوله ﷺ: «هل تدرون ما الإيمان بالله وحده؟» قالوا: الله ورسوله أعلم؟ قال: «شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، وإقام الصلاة،

---

(1) مجموع الفتاوى (147/7).

(2) مجموع الفتاوى (142/7) بتصرف.

(3) مجموع الفتاوى (654/11). وانظر: الرد على البكري (601/2).

(4) مجموع الفتاوى (647/7). وانظر: المصدر نفسه (41/7).

وإيتاء الزكاة، وصوم رمضان، وأن تعطوا من الغنائم الخمس»[1].

قال الإمام محمد بن نصر المروزي محتجاً بهذا الحديث على دخول الأعمال في مسمى الإيمان: ((فهذا رسول رب العالمين، الذي جاء بالإيمان، ودعا إليه، سأله الوفد عن أمرٍ يدخلهم الجنة، وينجيهم من النار، فأمرهم بالإيمان بالله، ثم قال لهم مخافة أن يحملوا ذلك على غير وجهه: أتدرون ما الإيمان بالله؟! ثم فسره لهم، فجعله توحيده والإقرار برسوله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وإيتاء الخمس من الغنائم. فهذا مما يبين لك: أن الإيمان بالله إنما هو توحيده وعبادته))[2]. أي: العمل.

وقال الشيخ السعدي ـ رحمه الله ـ: عن هذا الحديث: ((فهذا أيضاً صريح في إدخاله الشرائع الظاهرة؛ مثل: الصلاة، والزكاة، والصيام، وإعطاء الخمس من المغنم. وكل هذا تفسير لنا الإيمان تفسيراً يزيل الإشكال، وأنه كما يدخل فيه العقائد القلبية، تدخل فيه الأعمال البدنية، فكل ما يقرِّب إلى الله من قول وعمل واعتقاد فإنه من الإيمان))[3].

2 ـ سؤاله ﷺ لصحابته: «أي عرى الإيمان أوثق؟» قالوا: الصلاة، قال: «إن الصلاة لحسنة، وما هي به» قالوا: الزكاة، قال: «إن الزكاة لحسنة، وما هي به». قالوا: الحج، قال: «إن الحج لحسن، وما هو به»، قالوا: الجهاد. قال: «إن الجهاد لحسن، وما هو به». فلما رآهم يذكرون شرائع الإسلام، ولا يصيبون، قال لهم: «أوثق عرى الإيمان: الحب في الله، والبغض في الله»[4].

قال محمد بن نصر محتجاً بهذا الحديث على دخول الأعمال في مسمَّى الإيمان: ((فجعل ﷺ الصلاة، والزكاة، والصيام، والحج، والجهاد من الإيمان. وجعل أوثق عرى

---

(1) أخرجه البخاري في كتاب الإيمان، باب: أداء الخمس من الإيمان (جـ23/1) ح (53).

(2) تعظيم قدر الصلاة (401/1).

(3) التوضيح والبيان لشجرة الإيمان ضمن اللآلئ والدرر السعدية (ص: 246).

(4) أخرجه أحمد في المسند (286/4)، والمروزي في تعظيم قدر الصلاة (403/1 ـ 404) برقم (393)، والروياني في مسنده (270/1)، والبيهقي في الشعب (46/1). كلهم رووه من طريق ليث بن أبي سليم. وليث يُضعَّف في الحديث، لكنه لا بأس به في الشواهد والمتابعات. وللحديث شواهد تقويه ويبلغ بها إلى درجة الحسن. انظر: هامش تعظيم قدر الصلاة للدكتور عبد الرحمن الفريوائي (404/1).

الإيمان الحب في الله، والبغض في الله))[1].

3 ـ قوله ﷺ في حديث مراتب الإيمان: «الإيمان بضع وسبعون شعبة أعلاها: قول لا إله إلا الله. وأدناها: إماطة الأذى من طريق. والحياة شعبة من شعب الإيمان».

وجه الاستدلال به: أنه ﷺ جعل إماطة الأذى من الطريق، وهو من الأعمال الظاهرة من شعب الإيمان، مما يدل على دخول الشعب العملية في الإيمان.

قال الشيخ السعدي ـ رحمه الله ـ: ((وهذا الحديث من أعظم أدلة السلف على أن الإيمان يشمل عقائد القلوب وأعمالها، وأعمال الجوارح، وأنه درجات متفاوتة))[2].

4 ـ قوله ﷺ: «ما من نبي بعثه الله في أمة قبلي إلا كان له من أمته حواريون وأصحاب يأخذون بسنته ويقتدون بأمره. ثم إنها تخلف من بعدهم خلوف، يقولون مالا يفعلون، ويفعلون مالا يؤمرون؛ فمن جاهدهم بيده فهو مؤمن. ومن جاهدهم بلسانه فهو مؤمن. ومن جاهدهم بقلبه فهو مؤمن. وليس وراء ذلك من الإيمان حبة خردل»[3].

وجه الاستدلال به: أنه ﷺ جعل الجهاد لهؤلاء باليد ـ وهو من الأعمال الظاهرة ـ من الإيمان. مما يدل على دخول أعمال الجوارح في مسمَّى الإيمان.

6 ـ ومن الأدلة أيضاً قوله ﷺ: «لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن» الحديث[4]، وما في معناه من الأحاديث في نفي الإيمان عمَّن ارتكب الكبائر وترك الواجبات كقوله ﷺ: «لا إيمان لمن لا أمانة له»[5] يقول ابن رجب تعليقاً على ذلك:

((فلولا أن ترك هذه الكبائر من مسمَّى الإيمان، لما انتفى اسم الإيمان عن مرتكب

---

(1) تعظيم قدر الصلاة (404/1).

(2) اللآلئ والدرر السعدية (ص: 218).

(3) أخرجه مسلم في كتاب الإيمان (69/1).

(4) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب المظالم باب النهبى بغير إذن صاحبه (885/2) ح (2343) ـ طبعة دار ابن كثير اليمامة، بتحقيق: مصطفى ديب البُغا ـ، ومسلم في كتاب الإيمان (76/1) ح (57).

(5) أخرجه أحمد في المسند (135/3)، وأبو يعلى في مسنده (343/4)، والضياء في المختارة (74/5) برقم (1699)، وابن حبان في صحيحه (422/1) ح (194)، والطبراني في الكبير (195/8) ح (7798)، وأورده الهيثمي في مجمع الزوائد (96/1) وقال: رواه أحمد وأبو يعلى والبزار والطبراني في الأوسط، وفيه أبو هلال وثقه ابن معين وغيره، وضعفه النسائي وغيره.

شيء منها؛ لأن الاسم لا ينتفي إلا بانتفاء بعض أركان المسمَّى أو واجباته»[1] انتهى.

هذه بعض الأدلة على دخول الأعمال في مسمَّى الإيمان، وهي قد تضمَّنت معتقد أهل السنة والجماعة في الإيمان، وأنه قول وعمل[2]، وذلك مما يبين أهمية أعمال الجوارح ومنزلتها من الإيمان عند أهل السنة، ولذا كان ترك هذه الأعمال أمراً ليس بالهيِّن. ويظهر ذلك من خلال المقصد التالي.

المقصد الثاني: أقسام ترك العمل المشروع وأحكامها.

قبل أن نبين أقسام ترك العمل المشروع وأحكامها ننوِّه بأن المراد بالعمل المشروع هنا عمل الجوارح، لأن الكلام هنا على ما ينافي شرط الانقياد العملي. ولذا فلن أتعرَّض هنا إلى ترك العمل الاعتقادي، لأن ترك العمل الاعتقادي يُنَاسِب الحديثَ عن منافاته شروطٌ أخرى غير الانقياد العملي قد مرَّ الحديث عليها.

إذا ثبت هذا، فإن أهل العلم يقسِّمون ترك العمل الظاهر إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول: ما اتفق العلماء في التكفير بتركه، وهو ترك جميع الأعمال الظاهرة ـ على فرض وقوعه ـ، وذلك لما تقدم من إجماعهم على أن الإيمان قول وعمل واعتقاد لا بجزيء واحد عن الثلاثة.

وكذلك لما بيَّنا من الملازمة بين الأعمال الظاهرة والأعمال الباطنة[3].

ومسألة التكفير بترك الأعمال الظاهرة ـ على فرض وقوع هذا الترك ـ ظاهرة في كلام السلف، لا ينبغي أن تكون محلاً للاختلاف بين أهل السنة.

وقد ذكرنا فيما سبق شواهد ذلك في أقوالهم[4].

إلا أن هنالك بعض الأحاديث التي قد يتعلَّق بها البعض لإحداث خلافٍ في هذه المسألة، وهؤلاء وإن كنا نعذرهم إلا أن المنبغي أن لا نجعل خلافهم سبيلاً إلى إحداث قولٍ ثانٍ في المسألة، لأن السلف مجمعون على كفر مَنْ ترك جميع الأعمال الظاهرة، وإن كان هذا شيئاً غيرَ متصوَّرٍ في الواقع أن يترك الشخص جميع الأعمال الظاهرة، فالأعمال

---

(1) جامع العلوم والحكم (60/1).

(2) ولمزيد من هذه الأدلة ووجه الدلالة منها ينظر الإبانة لابن بطة (660/2) وما بعدها.

(3) انظر: (ص: 898 ـ 903).

(4) ينظر (ص: 957 ـ 959).

الظاهرة لا يخلو منها حتى الكافر بدليل قوله ﷺ لحكيم بن حِزَام[1] رضي الله عنه: «أسلمت على ما سلف لك من خير»[2].

يقول النُّعمي ـ رحمه الله ـ: ((لا يمكن الخلوُّ والانفصال من العبادة البتة، حتى يتفق في فرد من الناس، أنه لا يصدر عنه شخصٌ[3] منها قط. فهذا مستبعد جداً ـ أي: فقدان كل شخص أي: من معنى العبادة[4] ـ في أحدٍ من البشر)). ثم ذكر الحديث المتقدم[5].

فتبقى مسألة ترك العمل الظاهر بالكلية مسألة نظرية فرضية في الأذهان لا تحقق لها في الأعيان.

ولذا نجد أن السلف لم يختلفوا في التكفير بترك العمل الظاهر بالكلية، لأن المتقرِّر عندهم أنه كفرٌ إنْ وُجِد[6]. وإنما اختلفوا في التكفير بترك المباني الأربعة بعد الشهادتين، وهي: ((فعل الصلاة، والزكاة، والصيام، والحج))؛ لعموم البلوى بتركهنَّ. وسيأتي

---

(1) هو: حكيم بن حزام بن خويلد بن أسد الأسدي يكنى أبا خالد، وهو ابن أخي خديجة بنت خويلد زوج النبي ﷺ، كان من أشراف قريش ووجوهها في الجاهلية والإسلام، وتأخر إسلامه إلى عام الفتح، وكان من المعمَّرين، عاش في الجاهلية ستين سنة، وفي الإسلام ستين سنة. توفي بالمدينة في خلافة معاوية، وقد اختلف في سنة وفاته قيل: سنة خمسين، وقيل سنة أربع وقيل ثمان وخمسين وقيل سنة ستين. انظر: الاستيعاب (362/1)، والإصابة (112/2).

(2) جزء من حديث أخرجه البخاري في كتاب الزكاة، باب: من تصدق في الشرك ثم أسلم (ج146/2)، ح (1436)، ومسلم في كتاب الإيمان (113/1) ح (194). كلاهما أخرجاه من حديث حكيم بن حزام رضي الله عنه ولفظه كما في الصحيح: قال ـ أي حكيم بن حزام ـ: قلت: يا رسول الله الله، أرأيت أشياء كنت أتحنَّث بها في الجاهلية من صدقة أو عتاقةٍ، ومن صلة رحم، فهل فيها أجر؟ فقال النبي ﷺ: «أسلمت على ما سلف من خير».

(3) الشخص أو الشقص بمعنى الجزء أو الطائفة من الشيء. انظر: المصباح المنير (ص: 122). مادة (شقص).

(4) المراد بالعبادة هنا العمل الظاهر بدليل استدلال النعمي بحديث حكيم بن حزام.

(5) معارج الألباب (661/2).

(6) وجه التكفير به أنه ترك لجزء من أجزاء الإيمان لا يصح الإيمان إلا به كما يدل عليه إجماعهم على القطع بعدم إجزاء واحد من الثلاثة عن الآخر. وأنه لا بد من هذه الأمور الثلاثة جميعاً، لا يُكتفى ببعضها دون الآخر. فلا بد من عملٍ ظاهر يصح به الإيمان، وإن كانوا قد يختلفون في قدر هذا العمل كما سيأتي.

كما أن ترك العمل الظاهر بالكلية شامل لترك الصلاة، وهي كفر على الصحيح من قولي أهل العلم على ما سيأتي تحقيقه.

تحقيق ذلك في مطلب مستقل.

يقول شيخ الإسلام ـ رحمه الله ـ مقرِّراً كفر تارك العمل الظاهر بالكلية على فرض وجوده: ((لو قدِّر أن قوماً قالوا للنبي ﷺ نحن نؤمن بما جئتنا به بقلوبنا من غير شك، ونقر بألسنتنا بالشهادتين، إلا أنا لا نطيعك في شيء مما أمرت به ونهيت عنه، فلا نصلى ولا نصوم، ولا نحج ولا نصدق الحديث، ولا نؤدي الأمانة ولا نفي بالعهد، ولا نصل الرحم ولا نفعل شيئاً من الخير الذي أمرت به، ونشرب الخمر، وننكح ذوات المحارم بالزنا الظاهر، ونقتل من قدرنا عليه من أصحابك وأمتك، ونأخذ أموالهم بل نقتلك أيضاً، ونقاتلك مع أعدائك، هل كان يتوهم عاقل أن النبي ﷺ يقول لهم: أنتم مؤمنون كاملوا الإيمان، وأنتم من أهل شفاعتي يوم القيامة، ويُرجى لكم أن لا يدخل أحد منكم النار، بل كل مسلم يعلم بالاضطرار أنه يقول لهم: أنتم أكفر الناس بما جئت به ويضرب رقابهم إن لم يتوبوا من ذلك))[1]. انتهى محل الغرض.

وفيما يلي نذكر أدلة المخالفين[2] في هذه المسألة والجواب عليها:

الدليل الأول: استدلوا بقوله ﷺ ـ كما في حديث أبي سعيد رضي الله عنه ـ: «يُدخِلُ اللهُ الجنةَ رجلاً لم يعمل خيراً قط»[3]. وفي رواية: «إلا التوحيد»[4]. فقالوا: هذا رجل ليس عنده من

---

(1) مجموع الفتاوى (287/7).

(2) المراد بالمخالفين هنا: من خالف في هذه المسألة من متأخري أهل السنة، وهؤلاء ـ كما سبق ـ لا ينبغي أن نجعل خلافهم في هذه المسألة كخلاف المرجئة، لأنهم لا يقولون بإخراج العمل عن مسمى الإيمان، ولكن لهم حجج شرعية بسببها اشتبه الأمر عليهم؛ كالنصوص التي ظاهرها أن الله يدخل الجنة من لا يعمل من أعمال الخير شيئاً وأن من قال: لا إله إلا الله دخل الجنة؛ فهؤلاء يعذرون من جهتين: من جهة أنهم لا يرؤن خروج الأعمال عن مسمَّى الإيمان، ومن جهة تعظيمهم للنصوص، والأخذ بظواهرها. أما المرجئة فإنهم لا يستندون إلى النصوص الشرعية ولا يعوِّلون عليها، وإنما يستندون على شبهٍ عقلية أو معان لغوية ينازعون بها أهل السنة في خروج الأعمال عن مسمى الإيمان، وقد تقدم فيما مضى ذكر بعض هذه الشبهة التي تعلق بها هؤلاء المرجئة والرد عليها. انظر: (ص: 338 ـ 350).

(3) أخرجه البخاري في كتاب الأنبياء (جـ182/4 ـ 183)ح (3479 ـ3481)، ومسلم في كتاب التوبة (2118/4). كلاهما من حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه.

(4) أخرجها أحمد في المسند (398/1)، وأورده الهيثمي في المجمع (308/10). وقال: رواه أحمد وإسناد أبي هريرة رجاله رجال الصحيح.

الحسنات إلا التوحيد، ولو كان عنده غير ذلك لذُكِر، ومع ذلك أدخله الله الجنة[1].

وأيضاً قوله ﷺ: «لم يعملوا خيراً قط» يعم نفيَ جميع الخير، لأن كلمة «خيراً» نكرة في سياق النفي فتعم، ولكن خرج من هذا العموم قول اللسان وعمل القلب بالإجماع لأن ترك ذلك كفر بإجماع العلماء[2]، فلم يبق إلا عمل الجوارح فيتسلَّط النفي عليه[3].

وقد أجاب أهل العلم عن ذلك بأجوبة عدَّة؛ منها[4]:

1 . أن الحديث ليس على ظاهره أيضاً في نفي أعمال الجوارح، لأن في نفس الحديث ما يدل على أنه كان يعمل بعض الخير من أعمال الجوارح الظاهرة؛ ففيه أنه كان يُداين الناس فيقول لرسوله: «خذ ما تيسَّر واترك ما عسُر، وتجاوز لعلَّ الله يتجاوز عنا»[5]، وهذا عمل ظاهر يراه الناس، بل هو من أخيَر الخير في نظرهم؛ فيكون ذلك من باب إطلاق الكل في نفي أعمال الجوارح وإرادة جزئها، وذلك سائغ في لغة العرب جائز في لسانها أن يؤتى بلفظ الكل، والمراد البعض.

قال الإمام ابن خزيمة . رحمه الله .: ((أن هذه اللفظة: «لم يعملوا خيراً قط» من الجنس الذي يقول العرب: ينفي الاسم عن الشيء لنقصه عن الكمال والتمام، فمعنى هذه اللفظة على الأصل، لم يعملوا خيراً قط، على التمام والكمال، لا على ما أوجب عليه وأُمِرَ به))[6].

وقال أبو عمر ابن عبد البر . رحمه الله . في سياق توجيهه لهذا الحديث: ((وفي هذا الأصل ما يدلك على أن قوله في هذا الحديث: لم يعمل حسنة قط، أو لم يعمل خيراً قط . لم يعذبه . إلا ما عدا التوحيد من الحسنات والخير. وهذا سائغ في لسان العرب،

---

(1) الصلاة وحكم تركها (ص: 25).

(2) المقصود بقول اللسان شهادة أن لا إله إلا الله، وبعمل القلب أعمال القلوب اللازمة لتحقق أصل الإيمان في القلب والتي هي شروط شهادة أن لا إله إلا الله.

(3) انظر: الخلاف في حكم تارك الصلاة (ص: 210).

(4) هذه الأجوبة هي تنزُّلٌ مع الخصم في كون الإجماع غير منعقد بكفر تارك العمل الظاهر بالكلية.

(5) أخرجه أبو نعيم في حلية الأولياء (326/8)، وأورده ابن عبد البر في التمهيد (40/18). وأصله في البخاري في كتاب البيوع، باب: من انظر: معسراً (ج12/3 . 13) ح (2077، 2078).

(6) التوحيد (734/2).

جائز في لغتها: أن يؤتى بلفظ الكل، والمراد البعض))[1].

وقال في نصٍّ له آخر: ((وأما قوله: «لم يعمل حسنة قط»، وقد روي «لم يعمل خيراً قط» أنه لم يعذبه إلا وهذا شائع في لسان العرب: أن يؤتى بلفظ الكل والمراد البعض. وقد يقول العرب: لم يفعل كذا قط يريد الأكثر من فعله.

ألا ترى إلى قوله عليه الصلاة والسلام: «لا يضع عصاه عن عاتقه» يريد أن الضرب للنساء كان منه كثيراً لا أن عصاه كانت ليلاً ونهاراً على عاتقه. وقد فسَّرنا هذا المعنى في غير موضع من كتابنا هذا))[2].

ومما يدل على هذا التأويل أيضاً الحديث الآخر، ولفظه عن أبي هريرة ﷺ عن رسول الله ﷺ أنه قال: «نزع رجل لم يعمل خيراً قط غصن شوك عن الطريق، إما كان في شجرة فقطعه فألقاه، وإما كان موضوعاً فأماطه فشكر الله له بها فأدخله الجنة»[3].

قال أبو حاتم: معنى قوله «لم يعمل خيراً قط» يريد به سِوَى الإسلام[4]. أي: ليس المراد أنه استحق دخول الجنة بهذا العمل فقط، بل بما معه من الإسلام المستلزم لانقياد الجوارح.

وأيضاً جاء في بعض روايات حديث القبضة، ولفظه كما في الصحيح[5]: «فيقبض قبضة من النار فيخرج أقواماً قد امتحشوا فيلقون في نهر بأفواه الجنة يقال له: ماء الحياة فينبتون في حافتيه كما تنبت الحبة في حميل السيل[6]،...فيخرجون كأنهم اللؤلؤ، فيجعل في رقابهم الخواتيم فيدخلون الجنة فيقول أهل الجنة: هؤلاء عتقاء الرحمن أدخلهم الجنة بغير عمل

---

(1) التمهيد (40/18).

(2) الاستذكار (94/3 . 95).

(3) أخرجه أبو داود في كتاب الأدب، باب: في قطع السدر (362/4) ح (5239)، وابن حبان في صحيحه (297/2) حديث رقم (540)، والطبراني في الأوسط (276/3) ح رقم (3133)، وأورده المنذري في الترغيب والترهيب (379/3) برقم (4509). وحكم الألباني بأنه صحيح. انظر: صحيح الجامع (6755).

(4) صحيح ابن حبان (297/2). والإسلام يشمل الأعمال الظاهرة كما لا يخفى.

(5) (ج230/8) حديث رقم (7439) من رواية أبي سعيد الخدري ﷺ.

(6) حميل السيل هو ما يجيء به السيل من طين أو غثاء وغيره، فعيل بمعنى مفعول. [النهاية في غريب الحديث الأثر (442/1)]. والمراد هنا: سرعة عود أبدانهم وأجسامهم إليهم بعد إحراق النار لها. [المصدر نفسه (442/1)]

عملوه ولا خير قدموه)) أن هؤلاء «يُعرفون بعلامة آثار السجود»[1] مما يدل على أنهم كانوا من أهل الصلاة[2]، والصلاة هي أعلى الأعمال الظاهرة؛ وهذا يَنصُر القول بأن ترك الصلاة كفر ـ كما سيأتي ـ، كما يبطل الشبهة بأن الجنة تُستحق دخولها بغير عمل ظاهر يصحح الإيمان.

فدل على أن نفي الخير ليس على إطلاقه في نفي أعمال الجوارح أيضاً.

2 ـ أن المقصود أنه لم يعمل خيراً قط فيما يراه الناس، لأن بعض الناس يطلق الخير على نفع الخلق فقط؛ فيكون في نفي الخير المتعدِّي من أعمال الجوارح لا في كل الخير.

3 ـ أنه يحتمل أنه كان في عهد اندراس الوحي، فيكون داخلاً في الإعذار بالجهالة كما جاء في أثر حذيفة قال: ليدرسن الإسلام كما يدرس الثوب، حتى لا تعرف صلاة، ولا صياماً، ولا نسكاً إلا بقايا من شيخ كبير وعجوز يقولون: كنا نسمع كلاماً من أقوام:

---

(1) فتح الباري (456/11).

(2) والرواية المشارة إليها ههنا هي قوله ﷺ كما في حديث أبي هريرة ﷺ: «حتى إذا فرغ الله من القضاء بين عباده وأراد أن يخرج من النار من أراد أن يخرج ممن كان يشهد أن لا إله إلا الله أمر الملائكة أن يخرجوهم فيعرفونهم بعلامة آثار السجود، وحرَّم الله على النار أن تأكل من ابن آدم أثر السجود، فيخرجونهم قد امتحشوا فيصب عليهم ماء يقال له ماء الحياة فينبتون نبات الحبة في حميل السيل» أخرجه البخاري في الصحيح حديث رقم (6573)، وأورد بعده قول عطاء ـ رحمه الله ـ: ((وأبو سعيد الخدري جالس مع أبي هريرة لا يُغيِّر عليه شيئاً من حديثه)) مما يدل على أن المُخرَجِين من أهل الصلاة، فلو كان منهم من لا يصلي لنبه على ذلك أبو سعيد الخدري ولَمَا أقرَّه على حديثه، فإقرار أبي سعيد الخدري لأبي هريرة دليل على أنهما متفقان على اشتراط الصلاة للنجاة من النار، إلا أن أبا سعيد قد أطلق في حديثه وأبا هريرة قد قيَّد في حديثه، والمطلق من حديثيْهما يحمل على المقيَّد. وهذا ما أشار إليه ابن أبي جمرة ـ رحمه الله ـ كما حكاه الحافظ ابن حجر في الفتح (457/11) بقوله: ((وقد استنبط ابن أبي جمرة من هذا أنَّ من كان مسلماً، ولكنه كان لا يصلى لا يخرج؛ إذ لا علامة له)). تم تعقَّبه بقوله: ((لكن يحمل على أنه يخرج في القبضة لعموم قوله «لم يعملوا خيراً قط» وهو مذكور في حديث أبي سعيد الآتي في التوحيد)) انتهى. قلت: ولا وجه لهذا التعقُّب عندي لما قرَّرناه من أنه لا تعارض بين حديث أبي سعيد وحديث أبي هريرة، وأن أبا سعيد لم يخالف أبا هريرة في حديثه بل أقره عليه كما تقدم في كلام عطاء ـ رحمه الله ـ.

ثم على القول بالمغايرة بين حديث أبي سعيد في القبضة وحديث أبي هريرة المتقدم ـ كما هو الظاهر ـ فيُحمل حديث أبي سعيد على حديث أبي هريرة في كونهم من أهل الصلاة لأن المطلق يحمل على المقيَّد، ولأحاديث كفر تارك الصلاة كما سيأتي. وانظر: تفصيل ذلك في كتاب الخلاف في حكم تارك الصلاة للدكتور إبراهيم الزاحم ـ حفظه الله ـ (ص: 211، 212 ـ 213).

أدركنا من قبلنا يقولون: لا إله إلا الله فنحن نقولها. فقال له صلة بن زفر العبسي[1] يا أبا عبد الله فما تنفعهم لا إله إلا الله، وهم لا يعرفون صلاةً ولا صياماً ولا نسكاً؟ قال: تنجيهم من النار[2].

4 ـ كما يحتمل أن له أعمالاً صالحةً عديدة من صلاة وزكاة وحج وصيام إلا أنه أخذها الدَّاينون كما في حديث المفلِس؛ وفيه قوله ﷺ: «المفلس من أمتي من يأتي يوم القيامة بصلاته وصيامه وزكاته وقد شتم هذا وأكل مال هذا وسفك دم هذا وضرب هذا فيقعد فيعطى هذا من حسناته، وهذا من حسناته، فإن فنيت حسناته قبل أن يعطي ما عليه أخذ من خطاياهم فطرحت عليه ثم طرح في النار»[3].

فهذا يصدق عليه أنه لم يعمل من الخير قط باعتبار الموازنة بين الحسنات والسيئات، فيدخله الله الجنة بلا عمل صالح يَبْقَى له، يستحق به دخول الجنة — إن شاء الله –[4].

5 ـ أو يقال: أن هذا الحديث من المتشابه، والقاعدة عند أهل العلم أن المتشابه يُرَدّ إلى المحكم من أدلة الشريعة، والمحكم من أدلة الشريعة أن الجنة لا يدخلها إلا المؤمن، والإيمان لا يصح مع ترك جميع الأعمال الظاهرة. فلا بد أن يكون معه عمل ظاهر يصح به إيمانه[5].

6 ـ وإلحاقاً لما سبق فإن هذا الحديث معارض بمحكم القرآن أيضاً كما في قوله تعالى: ﴿ ٱ
ب ب ٻ ٻ پ پ پ پ ڀ ڀ ڀ ڀ ٺ ٺ ٺ ٺ ٿ ٿ ٿ ٿ ٹ ٹ
ٹ ٹ ٹ ٹ ٹ ٹ ڤ ڤ ڤ ڤ ڦ ڦ ڦ ڦ ﴾ [الأنعام: 158]

---

(1) هو: صلة ـ بكسر أوله وفتح اللام الخفيفة ـ ابن زفر ـ بضم الزاي وفتح الفاء، العبسي، أبو العلاء الكوفي، تابعي كبير، من الثانية، ثقة جليل، مات في حدود السبعين. [تقريب التهذيب (ص: 455)].

(2) تقدم تخريجه. وهو وجه صالح للدفع لولا ما يرد عليه من أن أهل الإعذار بالجهالة لا يدخلون النار ابتداء فلا يخرجون منها انتهاء كما هو الحال في أصحاب هذا الحديث حيث ورد فيه أنهم يخرجون من النار وقد امتحشوا. ولكن تبقى بقية الاحتمالات في تأويل هذا الحديث قويةٌ مُدحِضَة للشبهة.

(3) أخرجه مسلم في كتاب البر والصلة والآداب (1997/4).

(4) هذا الجواب قيدته فهماً من تقريرات شيخنا عبد المحسن العباد في دروسه من كتاب شرح الترمذي بالمسجد النبوي.

(5) انظر: أسئلة وأجوبة في الإيمان للشيخ عبد العزيز الراجحي (ص: 28).

حيث دلت على نفي الإيمان عمَّن لم يُكْسِب الخيرَ فيه. وإلى هذا القول في تفسير الآية ذهب بعض المحققين.

قال الشوكاني ـ رحمه الله ـ: «والمعنى أنه لا ينفع نفساً إيمانها عند حضور الآيات متصفة بأنها لم تكن آمنت من قبل أو آمنت من قبل ولكن لم تكسب في إيمانها خيراً، فحصل من هذا: أنه لا ينفع إلا الجمع بين الإيمان من قبل مجيء بعض الآيات مع كسب الخير في الإيمان، فمن آمن من قبل فقط ولم يكسب خيراً في إيمانه أو كسب خيراً ولم يؤمن، فإن ذلك غير نافعه، وهذا التركيب هو كقولك: لا أعطي رجلاً اليوم أتاني لم يأتني بالأمس، أو لم يمدحني في إتيانه إلي بالأمس، فإن المستفاد من هذا أنه لا يستحق العطاء إلا رجل أتاه بالأمس ومدحه في إتيانه إليه بالأمس»[1] انتهى.

ونقله أيضاً الرازي[2] عن أهل السنة في (حجج القرآن)[3] حيث ذكر هذه الآية ضمن أدلة أهل السنة القائلين بأن الإيمان قول وعمل وعقد، وذكر وجه استشهادهم بها: وهو أن الله سوَّى بين الكافر وغير العامل.

فالحاصل أن الآية تقرِّر أن الإيمان لا ينفع إلا مع كسب الخير كما هو معتقد أهل السنة في الإيمان وأنه قول وعمل وعقد فيجب الحمل عليه لأنه المحكَم.

وخلاصة القول: أن الحديث لا ينفي أن يكون معه أصل الانقياد بل غاية ما فيه أن النفي هنا ليس على إطلاقه في نفي أعمال الجوارح أيضاً بل جرى مجرى الغالب في الكلام، وهو أسلوب من أساليب العرب في نفي الاسم عن الشيء القليل، وهي لا تريد نفي ماهيته.

وعلى فرض إرادة الظاهر به فهو يحُمل على الكافر الجاحد يقولها عند الموت ويقارن ذلك عقد القلب[4] كما عرضها النبي ﷺ على عمِّه أبي طالب، وقال: «أحاج لك بها عند الله»، وكما في خبر الغلام اليهودي الذي قال: لا إله إلا الله عند الموت مستجيباً

---

(1) فتح القدير (182/2).

(2) هو: أبو الفضائل أحمد بن محمد بن المظفر بن المختار الرازي، لم أقف له على ترجمة.

(3) (ص: 69 ـ 70).

(4) بخلاف من يقولها زمن المهلة ولا يضيف إليها عملاً.

لأمره ﷺ بها، فقال: «الحمد لله الذي أخرجه بي من النار»[1]؛ وذلك جمعاً بين الأدلة[2].

أو يحُمل ـ وإن كان بعيداً ـ على الخلق الذين ينشئهم الله فيدخلهم الجنة[3]، فهؤلاء يصدق عليهم أنهم لم يعملوا خيراً قط. وهو احتمال قوي لولا ما يرد عليه من أن الآخرة ليست دارَ تكليفٍ ولا عمل[4]، وأيضاً فهؤلاء لم يبعث إليهم رسول تقوم به حجة الله عليه.

الدليل الثاني: قوله ﷺ في حديث البطاقة: «إن الله سيخلص رجلاً من أمتي على رؤوس الخلائق يوم القيامة فينشر عليه تسعة وتسعين سجلاً كل سجل مثل مد البصر ثم يقول: أتنكر من هذا شيئاً؟ أظلمك كتبتي الحافظون؟ فيقول: لا يا رب. فيقول أفلك عذر؟ فيقول: لا يا رب. فيقول: بلى إن لك عندنا حسنة، فإنه لا ظلم عليك اليوم، فتخرج بطاقة فيها أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمداً عبده ورسوله. فيقول: أحضر وزنك فيقول: يا رب ما هذه البطاقة مع هذه السجلات؟ فقال: إنك لا تظلم. قال فتوضع السجلات في كفه والبطاقة في كفه فطاشت السجلات، وثقلت البطاقة، فلا يثقل مع اسم الله شيء»[5]. قالوا: ولم يذكر في البطاقة غير الشهادة ولو كان فيها غيرها لقال[1].

---

(1) سبق تخريجه.

(2) انظر: فتح الباري (508/8)، وتيسير العزيز الحميد (ص: 261).

(3) حديث إنشاء خلقاً للجنة يدخلهم الله فيها مخرج في الصحيحين: البخاري، كتاب التفسير. باب: تفسير قوله تعالى: ﴿ى ى ي ي﴾ (جـ56/6) ح (4850)، ومسلم: كتاب البر والصلة والآداب (2016/4).

(4) إلا في حق من استثنوا كمن لم تبلغهم الدعوة من أصحاب الفترة وغيرهم فهؤلاء يكلفون يوم القيامة بما جاءت به السنة أنهم «يرسل إليهم رسولاً فيأمرهم ـ بعد أن يؤخذ مواثيقهم ليطيعنه ـ: أن ادخلوا النار. قال ﷺ: فوالذي نفسي بيده لو دخلوها كانت عليهم برداً وسلاماً». وفي رواية: «فمن دخلها كانت عليه برداً وسلاماً ومن لم يدخلها يسحب إليها» أخرجه أحمد في المسند (24/4)، وابن راهوية في مسنده (123/1)، والضياء في المختارة (255/4 ـ 256)، وهو في الصحيحة (419/3) برقم (1434).

(5) أخرجه الترمذي في كتاب الإيمان، باب: ما جاء فيمن يموت وهو يشهد أن لا إله إلا الله (24/5) ح (2639)، وابن ماجة في كتاب الزهد، باب: باب ما يرجى من رحمة الله يوم القيامة (1437/2) ح (4299)، وأحمد في المسند (213/2)، وابن المبارك في الزهد (ص: 110) رقم (325)، والهيثمي في زوائد ابن حبان (2524)، والحاكم في المستدرك (46/1) وقال: هذا حديث صحيح لم يخرج في الصحيحين وهو صحيح على شرط مسلم.

=

يقال في الجواب عن استدلالهم بهذا الحديث أنه لا ينفي أن معه أصلَ الانقياد بل غاية ما فيه أنه مسيء مسرف على نفسه قد عمل شراً كثيراً فاقَ ما عنده من الحسنات، فلم يبق له إلا حسنة التوحيد.

وعلى فرض أنْ ليس معه شيءٌ من الحسنات؛ فإن شهادة أن لا إله إلا الله تتضمَّن أصل الانقياد.

أو يكون كسابقه، فتجري عليه نفس الأجوبة المتقدِّمة، ولذا نجد بعض أهل العلم يربط بينهما ويسوقهما في مساق واحد، وذلك لاتحادهما في المعنى، ومما يبين ذلك أن في بعض روايات حديث لم يعمل خيراً قط «إلا التوحيد»، وذلك كشأن صاحب البطاقة، فليس له من الخير إلا شهادة أن لا إله إلا الله التي تطابق "التوحيد" في حديث لم يعمل خيراً قط. والله تعالى أعلم.

الدليل الثالث: استدلوا بحديث حذيفة المتقدم قال: «ليدرسن الإسلام كما يدرس الثوب، حتى لا تعرف صلاة، ولا صياماً، ولا نسكاً إلا بقايا من شيخ كبير وعجوز يقولون: كنا نسمع كلاماً من أقوام: أدركنا من قبلنا يقولون: لا إله إلا الله فنحن نقولها. فقال له صلة بن زفر العبسي يا أبا عبد الله فما تنفعهم لا إله إلا الله، وهم لا يعرفون صلاةً ولا صياماً ولا نسكاً؟ قال: تنجيهم من النار.

قالوا: فهذا نصٌّ من حذيفة رضي الله عنه على أن تارك الصلاة، ومثلها بقية الأركان، ليس بكافر، بل هو مسلم ناجٍ من الخلود في النار يوم القيامة، ومن باب أولى أن يترك ما دون ذلك[2].

ويقال في الجواب عن هذا الحديث: أن هذا الحديث لا يدل على نفي العمل الظاهر عنهم بالكلية، وإن كنا نرى أن ذلك لا يكفي لصحة إيمانهم.

ولذا كان الجواب الأوجه: أن هؤلاء لم يُكَفَّروا: من جهة إعذارهم بالجهالة لا من جهة تركهم لهذه الأعمال، فلو تركوا هذه الأعمال مع قيام العلم أو المقتضي له لحكمنا بكفرهم؛ لقيام الحجة عليهم أو لتفريطهم في طلب الحجة على ما قرَّرناه في قضية العذر

= ووافقه الذهبي. وحكم عليه الألباني بالصحة في مواضع من كتبه منها السلسلة الصحيحة (135)، وصحيح الجامع (1776).

(1) الصلاة وحكم تاركها (25).

(2) انظر: الخلاف في حكم تارك الصلاة (ص: 185)، وحكم تارك الصلاة للألباني (ص: 16).

بالجهل وضوابطه[1].

فالحاصل أن الحديث لا يؤيد هذا الفهم الخاطئ، بل يشير إلى أن اندراس الإسلام، وانتشار الجهل وعجز الناس عن معرفة فرائضه مانع من التكفير.

وقد أشار شيخ الإسلام ـ رحمه الله ـ إلى ذلك فقال: ((لكن من الناس من يكون جاهلاً ببعض هذه الأحكام جهلاً يعذر به، فلا يحكم بكفر أحد حتى تقوم عليه الحجة من جهة بلاغ الرسالة، كما قال تعالى: ﴿ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂﮃ﴾ [النساء: 165]، وقال تعالى: ﴿ ﯢ ﯣ ﯤ ﯥ ﯦ ﯧ ﯨ ﯩ ﴾ [الإسراء: 15].

ولهذا لو أسلم رجل ولم يعلم أن الصلاة واجبة عليه، أو يعلم أن الخمر يحرم، لم يكفر بعدم اعتقاد إيجاب هذا وتحريم هذا، بل ولم يعاقب حتى تبلغه الحجة النبوية....

وكثير من الناس قد ينشأ في الأمكنة والأزمنة الذي يندرس فيها كثير من علوم النبوات، حتى لا يبقى من يبلغ ما بعث الله به رسوله من الكتاب والحكمة، فلا يعلم كثيراً مما يبعث الله به رسوله، ولا يكون هناك من يبلغه ذلك، ومثل هذا لا يكفر.

ولهذا اتفق الأئمة على أن من نشأ ببادية بعيدة عن أهل العلم والإيمان وكان حديث العهد بالإسلام فأنكر شيئاً من هذه الأحكام الظاهرة المتواترة فإنه لا يحكم بكفره حتى يعرف ما جاء به الرسول.

ولهذا جاء في الحديث: «يأتي على الناس زمان لا يعرفون فيه صلاة، ولا زكاة ولا صوماً، ولا حجاً، إلا الشيخ الكبير، والعجوز الكبيرة، يقول: أدركنا آباءنا وهم يقولون: لا إله إلا الله»))[2].

فتبين أن حديث حذيفة ﷺ يُحمَل على ما قاله شيخ الإسلام ـ رحمه الله ـ، وهو أنه فيمن جهل بعض الفرائض، لا لأجل تَرْكِها بعد بلوغ العلم بها. ألا ترى أن صلة ـ رحمه الله ـ تعجب من مجرَّد قولهم لا إله إلا الله كيف ذلك ينفعهم؟ لأن المستقر عند عامة الصحابة والتابعين أنَّ شهادة أن لا إله إلا الله لا تنفع وحدها ولا تغني صاحبها شيئاً، ولا تكون سبباً

---

(1) يقول سفيان بن عيينة ـ رحمه الله ـ وهو من أئمة السلف في صدد تشنيعه على المرجئة: ((وترك الفرائض من غير جهلٍ ولا عذر هو كفر)). [السنة لعبد الله بن الإمام أحمد (ص: 348)].

(2) مجموع الفتاوى (11/406 ـ 408).

لنجاته من الخلود في النار إن لم يكن معها عمل[1].

وعلى فرض أنه دالّ على عدم كفر من ترك هذه الأعمال فهو لا يدل على نفي جميع الأعمال وانسحاب حكمه عليها.

كما أن هناك أوجه أخرى يمكن أن يجاب بها على استدلالهم بأثر حذيفة على أن تارك العمل بالكلية لا يكفر، منها:

أ ـ ليس في الأثر التصريح بعدم كفر تارك العمل، فلا يصح أن يُعارَض به الإجماع القاضي بكفر تارك العمل بالكلية.

ب ـ لو سُلِّم القول بدلالته على عدم كفر تارك العمل فهو معارض بمثله وبأكثر وأصرح منه من أقوال الصحابة بل هو قبل ذلك وبعده، معارض بالأحاديث الصحيحة الصريحة، الدالة على كفر تارك الصلاة، ومن استبانت له سنة فلا يجوز له أن يتركها لقول كائن من كان.

ج ـ أن هذا الأثر إذا أمكن تأويله بما لا يتعارض مع الأحاديث الأخرى وأقوال الصحابة، فهو المتعيِّن، ويظهر إمكانية ذلك، إذ إنه محمول على آخر الزمان واندراس العلم وفقد العلماء، حيث لم يبق من الإسلام إلا قول لا إله إلا الله كما دل عليه هذا الحديث؛ فيكون خاصاً، ولا تعارض بين خاصٍّ وعام[2].

ومن الشبه المحكية عنهم أيضاً: أن السلف اختلفوا في تكفير تارك المباني الأربعة بعد الشهادتين مع سَبْق اتفاقهم بأن ما دونها لا يُكفَّر به؛ فتحصَّل أن السلف مختلفون في تارك العمل بالكلية هل يكفر أو لا يكفر؟

ويجاب عن ذلك بأن السلف اختلفوا في عاملٍ لبعض الأعمال وتاركٍ لبعضها لم يختلفوا في تاركٍ لجميع الأعمال، لأن ترك جميع الأعمال غير متصوَّر؛ فلا يُتصوّر أن يترك الشخص جميع الأعمال كما تقدم.

ثم إن الخلاف فيه الراجح والمرجوح[3].

---

(1) انظر: الخلاف في حكم تارك الصلاة للزاحم (ص: 209).

(2) انظر: الخلاف في حكم تارك الصلاة (ص: 208 ـ 208).

(3) سيأتي أن الراجح كفر تارك الصلاة. ولا يعد ذلك اختلافاً في العقيدة لأنهم متفقون على دخول العمل في مسمى الإيمان الأصل العظيم الذي خالف فيه المرجئة، ولكن هذا خلاف في فروع العقيدة ليس في أصولها ولذا فهو لا يوجب التبديع أو التفسيق.

=

وثمة جوابٍ مجملٍ هنا، وهو: أن القائلين بعدم كفر تارك العمل بالكلية من أهل السنة لا يخالفون في أن هذه الأحاديث لا تنفي عمل القلب. وكذا يوافقون في التلازم ـ الغير منفك ـ بين عمل الظاهر وعمل الباطن. فيلزم من قولهم بعدم كفر تارك العمل وجود حالة ينتفي معها هذا التلازم مع صحة الإيمان، وذلك تناقض بيِّن. والقول إنما يعرف بطلانه إذا لم يطَّرد مذهب قائله، أو عاد على مذهب قائله بالنقض.

فإما أن يبقوا على التلازم فتبطل شبهتهم، وإما أن ينفوا دخول أعمال القلوب في الإيمان فيَلزمهم مذهب جهم[1].

فإن قالوا: أن هذا استثناء من عموم التلازم بين الظاهر والباطن. أُجيبوا: بما تقدم من أجوبة تفصيلية بأن هذه الأحاديث لا تدل على نفي العمل الظاهر.

ومن الوجوه كذلك الدالة على بطول هذا القول: أن الكفر يقع بترك القول وحده؛ كترك الشهادتين، ويقع بترك الاعتقاد وحده؛ كترك عمل القلب من الحب والخشية والتصديق والمعرفة. فكذا يجب أن يقع بترك العمل الظاهر وحده، لأنه قرين للقول والاعتقاد في الإيمان، لأن هذه الأمور الثلاثة هي أجزاء الإيمان، وإن كانت متفاوتة باعتبار الأفراد، فهي متساوية باعتبار الاجتماع. أي: الصورة والهيئة الاجتماعية. أما باعتبار الأفراد فلا شك أن القول أعلى من عمل القلب الفرد، وعمل القلب الفرد الواحد أعلى من عمل الجوارح الفرد الواحد، ولذا جاء في الحديث: «الإيمان بضع وسبعون شعبة أعلاها: قول لا إله إلا الله، وأدناها إماطة الأذى من الطريق. والحياء شعبة من شعب الإيمان»[2]. وفي الحديث الآخر: «أوسط شعب الإيمان الحب في الله والبغض في الله»[3]. فجعل القول أعلى الشعب، وعمل القلب الواحد أوسط الشعب، وجعل عمل الجوارح الواحد أدنى الشعب.

وقبل أن نختم الكلام على مسألة ترك العمل بالكلية ينبغي التنبيه هنا إلى مسألة عظيمة

= ولذا ينبغي أن يُعلم الفرق بين مسألتين دقيقتين يحصل فيهما الخلط كثيراً، الأولى ترك العمل بالكلية فهذه لم يختلف القول عند السلف في حكمها، وأنه كفر. الثانية: ترك مباني الإسلام بعد الشهادتين فهذه اختلف فيها القول عند السلف في حكمها كما سيأتي.

(1) انظر: مجموع الفتاوى (194/7).

(2) مضى تخريجه.

(3) أخرجه أحمد في المسند (286/4) من حديث البراء بن عازب ﷺ.

قد خاض فيها الخلف، ولا تجد لهذه المسألة ذكراً في كلام السلف الأولين، وإنما هي مسألة حادثة، وهي: مسألة «جنس العمل[1]» هل هو شرط لصحة الإيمان أو ليس شرطاً لصحة الإيمان؟ فيقال: أن «جنس العمل» من الألفاظ المجملة يدخل فيه أعمال القلوب وأعمال الجوارح، وفي إطلاقه محذوران عظيمان:

الأول: من جهة أن جنس العمل شرط صحة، وقد يحُتمَل أن يُقصَد به ما لا يُكفَّر بتركه من أعمال الجوارح، فيؤول إلى مذهب الخوارج.

الثاني: من جهة لفظ «العمل»، قد يَحتمِل المقصود به عمل القلب دون أعمال الجوارح، فيؤول إلى الإرجاء.

ولكن نقول قولاً عاماً: أن كلَّ عملٍ مشروعٍ من الواجبات والمستحبات هو من الإيمان، وأمَّا أثر هذا العمل في الإيمان فينبغي أن يفصَّل فيه. لأن الأعمال مراتب منها ما يكون تركه كفراً؛ كالصلاة[2]، ومنها ما لا يكون كذلك. فالواجب الاستفصال وترك الإجمال.

ولذا كان الأحوط أن يقال: جميع الأعمال من الإيمان، ولا يقال العمل شرطاً[3] أو ركناً، لأن هذه الألفاظ مجملة محدثة لم يتكلم بها السلف في مقام الإجمال، وإن تكلموا ببعضها في مقام التفصيل.

ثم إن مسالة "ترك جنس العمل" كما أسلفت قضية ذهنية لا حقيقة لها في الواقع، فلا يُتصوَّر في الواقع أن يعيش الشخص أبد الدهر وهو لا يعمل شيئاً من الطاعات. فالنفقة على عياله عمل صالح، وبر الوالدين عمل صالح، ومسح رأس اليتيم عمل صالح، والتبسم في وجوه الآخرين عمل صالح، فلا يتصوَّر انفكاك العمل الصالح عن فردٍ كافر فضلاً عن مسلم[4].

---

(1) المراد بجنس العمل حده الأدنى الدال عليه المتحقق به. [الرد البرهاني (ص: 163)].

(2) على القول الراجح كما سيأتي.

(3) ولا يرد هنا التعبير بشرط الانقياد العملي، لأن ذلك مبيَّن ليس مجملاً، فهو مقيَّد ببعض الأعمال كما سيأتي. انظر: (ص: 981).

(4) قيدته فهماً من تقريرات شيخنا الدكتور إبراهيم الرّحيلي في بعض دروسه لكتاب الإيمان لأبي عبيد القاسم ابن سلام بمسجد الجامعة الإسلامية حرسها الله.

فهل يُقال: أن هذه الأعمال تكفي لصحة الإيمان؟ فهذا إشكال[1]. ولذا نجد أن السلف أضربوا عن الكلام في هذه المسألة، وتكلَّموا فيما هو أهمُّ وأولى، وهو ترك المباني الأربعة، مع اتفاقهم بأنه لا يصح الإيمان إلا مع العمل كما تقدم.

والمقصود هنا بيان أن ترك العمل بالكلية كفر، والتعبير باشتراط جنس العمل لصحة الإيمان غير دقيق بل هو موهم.

فيقال: تارك العمل بالكلية كافر، لأن العمل من الإيمان أو جزء الإيمان. ولا يقال: تارك جنس العمل كافر لأن جنس العمل شرط أو ركن في الإيمان، وذلك لما فيه من الإجمال والإيهام.

يقول العلامة ابن عثيمين ـ رحمه الله ـ حيث سئل عن قول البعض: تارك جنس العمل كافر، وتارك آحاد العمل ليس بكافر: فقال: ((من قال هذه القاعدة؟! من قائلها؟! هل قالها محمد رسول الله؟! كلام لا معنى له. يقول: من كفره الله ورسوله فهو كافر، ومن لم يكفره الله ورسوله، فليس بكافر. هذا هو الصواب. أما (جنس العمل) أو (نوع العمل) أو (آحاد العمل): فهذا كله طنطنة لا فائدة منها))[2]. انتهى.

القسم الثاني: ما اختلف في التكفير بتركه، وهي: أركان الإسلام الأربعة بعد الشّهادتين: ((الصّلاة، والزّكاة، والصّيام، والحجّ))، فإنّ العلماء اختلفوا في التكفير بترك شيء من هذه الفرائض من عدمه، والأقوال في هذه المسألة كلّها مأثورة عن السّلف، وفي مذهب الإمام أحمد ـ رحمه الله ـ[3].

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية ـ رحمه الله ـ: ((ولهذا تنازع العلماء في تكفير مَن يترك شيئاً من هذه الفرائض الأربع بعد الإقرار بوجوبها))[4].

ويقول الحافظ ابن رجب في سياق شرحه لحديث: ((بني الإسلام على خمس...)): ((وأما

(1) ووجه أنه يلزم منه إدخال الكافر في الإسلام بفعل المستحب وإخراج المسلم من دين الإسلام بترك المستحب، وذلك لم يقل به أحد من السلف. كما يلزم منه أيضاً القول بالتساوي بين الشعب العملية في الأثر على زيادة الإيمان ونقصانه أو بذهاب أصله وكماله وهو باطل قطعاً.

(2) نقله الشيخ علي حسن عبد الحميد في كتابه الرد البرهاني (ص: 146).

(3) التكفير وضوابطه للرُّحيلي (ص: 231).

(4) مجموع الفتاوى (609/7).

هذه الخمس، فإذا زالت كلّها سقط البنيان ولم يثبت بعد زوالها، وكذلك إن زال منها الرّكن الأعظم وهو الشّهادتان، وزوالهما يكون بالإتيان بما يضادهما ولا يجتمع معهما.

وأما زوال الأربع البواقي، فاختلف العلماء هل يزول الإسلام بزوالها أو بزوال واحد منها؟ أم لا يزول بذلك؟ أم يفرّق بين الصّلاة وغيرها، فيزول بترك الصّلاة دون غيرها؟ أم يختص زوال الإسلام بترك الصّلاة والزّكاة خاصة؟ وفي ذلك اختلاف مشهور وهذه الأقوال كلّها محكية عن الإمام أحمد»[1].

والمقصود هنا بيان أن أهل السنة اختلفوا في التكفير بترك شيء من هذه الأركان الأربعة بعد الإقرار بوجوبها. وأما قدر منافاة هذه الأعمال لشرط الانقياد فسيظهر ذلك من خلال الترجيح في حكم ترك شيءٍ من هذه الأعمال. وقد آثرت أن يكون ذلك في مقصد مستقل، وذلك لأهميته، وحتى لا يتوهم أن ترجيح قول على قول من هذه الأقوال يكون قاطعاً للخلاف، فينسب المخالِف للمخالفة بل هذه الأقوال كلها لأهل السنة كما سيأتي بيانه.

الثالث: ما اتّفق أهل السّنة على عدم التكفير بتركه، وهو على نوعين:

الأول: سائر الأعمال الواجبة بعد أركان الإسلام، فإن المسلم لا يكفّر بتركها مع اعتقاد وجوبها، عند أهل السّنة قاطبة.

يقول الإمام ابن رجب . رحمه الله .: «فأما بقية خصال الإسلام والإيمان، فلا يخرج العبد بتركها من الإسلام عند أهل السّنة والجماعة، وإنّما خالف في ذلك الخوارج ونحوهم من أهل البدع»[2].

وقال أيضاً: «فسائر خصال الإسلام الزائدة على أركانه الخمس ودعائمه إذا زال منها شيء نقص البنيان، ولم ينهدم أصل البنيان بذلك النقص»[3].

وقد ذكر شيخ الإسلام العلة . في عدم التكفير بترك الواجبات . فقال: «لكن المأمور به إذا تركه العبد، فإما أن يكون مؤمناً بوجوبه أو لا يكون، فإن كان مؤمناً بوجوبه تاركاً لأدائه فلم يترك الواجب كلّه بل أدّى بعضه، وهو الإيمان به، وترك بعضه هو العمل به»[4].

---

(1) فتح الباري للحافظ ابن رجب (20 . 21).

(2) المصدر نفسه (24/1).

(3) المصدر نفسه (24/1).

(4) مجموع الفتاوى (90/20).

النوع الثاني: ترك الأعمال المستحبة، فهذه لا يكفَّر المسلم بتركها، بل ولا يؤثَّم أيضاً مع اعتقاده باستحبابها، عند أهل السّنة قاطبة. وقد تقدم الإجماع على أن الأعمال الواجبة لا يكفر بتركها، فمن باب أولى ترك المستحبات، لأن حكم المستحب عند العلماء: ما يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه؛ كترك السلام، أو ترك السواك عند الوضوء، أو ترك السنن الرواتب.

والفرق بين هذا النوع والذي قبله: أن النوع الأول ينافي كمال الانقياد الواجب ويُعرِّض صاحبه للعقوبة. وأما هذا النوع فينافي تركُه الانقيادَ المستحب ولا يُعرِّض صاحبه للعقوبة أو الإثم.

المقصد الثالث: الدّراسة والتّحقيق لحكم من ترك مباني الإسلام بعد الشّهادتين.

هذا المقصد يدخل ضمناً تحت المقصد قبله، وأفردته بالذكر هنا لأهميته، وذلك لما وقع من اختلافٍ بين السلف في حكم من ترك هذه الأعمال، فكان لا بد من التحقيق والدراسة في حكم ترك هذه الأعمال حتى تتبين منافاة كلٍّ منها لشرط الانقياد، وهل هي منافاة تامَّة أو ناقصة؟ هذا ما سيتضح عند بيان أحكام ترك هذه الأعمال بالنظر إلى نصوص الشرع.

فقد اختلف أهل العلم من السلف ومَنْ بعدهم في من ترك المباني الأربعة أو بعضها بعد الشهادتين مع الإقرار بوجوبها[1] هل يكفر أو لا يكفر بذلك؟ على خمسة أقوال كلها في مذهب الإمام أحمد بن حنبل ـ رحمه الله ـ. وجملة هذه الأقوال:

القول الأول: أنه يكفر بترك واحد من الأربعة حتى الحج، وإن كان في جواز تأخيره نزاع بين العلماء، فمتى عزم على تركه بالكلّيّة كفر. وهو قول طائفة من السلف، ومنهم: الحكم بن عتبة، وسعيد بن جبير وغيرهما. وقال به ابن حبيب من المالكية. وهي إحدى الروايات عن أحمد اختارها أبو بكر الخلال.

القول الثاني: أنه لا يكفر بترك شيء من ذلك. وهذا هو المشهور عند كثير من الفقهاء، من أصحاب أبي حنيفة، ومالك، والشافعي، وهو إحدى الروايات عن أحمد

(1) المقرر عند أهل العلم أن التزام شرائع الإسلام باعتقاد وجوبها شرط لصحة الإسلام، وإنما وقع الخلاف في الترك مع اعتقاد الوجوب.انظر: مصباح الظلام (ص: 354).

اختارها بعض أصحابه.

القول الثالث: أنه لا يكفر إلا بترك الصلاة، وهي الرواية الثالثة عن الإمام أحمد، وقول كثير من السلف، وطائفة من أصحاب مالك والشافعي، وطائفة من أصحاب أحمد.

القول الرابع: يكفر بتركها ـ أي الصلاة ـ وترك الزكاة فقط. وهي رواية عن الإمام أحمد ـ رحمه الله ـ.

القول الخامس: أنه يكفر بترك الصلاة وترك الزكاة إذا قاتل الإمام عليها، دون ترك الصيام والحج[1].

والذي يترجح من هذه الأقوال أنه لا يُكفَّر إلا بترك الصلاة، وذلك لتضافر النصوص على تكفير تارك الصلاة دون غيرها من أعمال الجوارح؛ ومن النصوص الدالة على كفر تارك الصلاة:

1 ـ قوله تعالى: ﴿ئە ئە ئو ئو ئۇ ئۇ ئۆ ئۆ ئۈ﴾ إلى قوله: ﴿□ □ □ □ □ □ □ □ □ □﴾ [القلم: 35 ـ 42].

قال ابن القيم ـ رحمه الله ـ: ((فوجه الدلالة من الآية أنه سبحانه أخبر أنه لا يجعل المسلمين كالمجرمين، وأن هذا الأمر لا يليق بحكمته ولا بحكمه. ثم ذكر أحوال المجرمين الذين هم ضد المسلمين، فقال: ﴿□ □ □ □ □﴾ وأنهم يدعون إلى السجود لربهم تبارك وتعالى، فيحال بينهم وبينه، فلا يستطيعون السجود مع المسلمين؛ عقوبة لهم على ترك السجود له مع المصلين في دار الدنيا. وهذا يدل على أنهم مع الكفار والمنافقين الذين تبقى ظهورهم إذا سجد المسلمون كَمَيَاسِن البقر، ولو كانوا من المسلمين لأذن لهم بالسجود كما أذن للمسلمين))[2].

2 ـ قوله تعالى: ﴿ڳ ڳ ڳ گ گ گ ڱ ڱ ں ں ڻ ڻ﴾ [التوبة: 11].

قال ابن القيم في وجه الاستدلال بها على كفر تارك الصلاة: ((فعلَّق أخوتهم للمؤمنين بفعل الصلاة، فإذا لم يفعلوا لم يكونوا إخوة المؤمنين، فلا يكونوا مؤمنين لقوله تعالى: ﴿ۇ

(1) انظر: لهذه الأقوال: شرح حديث جبريل عليه السلام (ص: 554 ـ 556)، ومجموع الفتاوى (7/302 ـ 303)، وكتاب الإيمان من إكمال المعلم (1/193 ـ 194)، والمجموع للنووي (3/16)، وفتح الباري لابن رجب (20 ـ 23)، وجامع العلوم والحكم (ص: 93 ـ 94)، والمحرر في الفقه (2/167).

(2) الصلاة وحكم تاركها (ص: 26 ـ 27).

ﯘ ﯙ﴾ [الحجرات: 10]))[1].

3 ـ قوله تعالى: ﴿ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ ﯢ ﯣ ﯤ ﯥ ﯦ ﯧ ﯨ ﯩ ﯪ﴾ [التوبة: 5].

قال الشوكاني ـ رحمه الله ـ مستشهداً بها على كفر تارك الصلاة: ((وقد شرط الله في القرآن التخلية بالتوبة وإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة...؛ فلا يخُلَّى من لم يقم الصلاة))[2].

4 ـ ما أخرجه مسلم في صحيحة من حديث جابر بن عبد الله ـ رضي الله عنهما ـ، قال: ((سمعت رسول الله ﷺ يقول: إنّ بين الرّجل وبين الشّرك والكفر ترك الصّلاة))[3].

قال الشيخ محمّد الأمين الشنقيطي ـ رحمه الله ـ: ((وهو واضح في أنّ تارك الصّلاة كافر؛ لأنّ عطف الشّرك على الكفر فيه تأكيد قوي لكونه كافراً))[4]. وذكر: ((أنّه من أقوى أدلة أهل هذا القول))[5].

وقال الإمام النووي ـ رحمه الله ـ: ((ومعنى بينه وبين الشرك ترك الصلاة: أن الذي يمنع من كفره كونه لم يترك الصلاة فإذا تركها لم يبق بينه وبين الشرك حائل بل دخل فيه))[6].

وقد استدل الإمام الشوكاني ـ رحمه الله ـ بهذا الحديث على كفر تارك الصلاة، وذكر كلام النووي المتقدم وأضاف قائلاً: ((والحق أنه كافر يقتل، أما كفره فلأن الأحاديث قد صحت: أن الشارع سمَّى تارك الصلاة بذلك الاسم وجعل الحائل بين الرجل وبين جواز إطلاق هذا الاسم عليه هو الصلاة فتركها مقتض لجواز الإطلاق))[7]. أ.هـ محل الغرض.

---

(1) المصدر نفسه (ص: 29 ـ 30).

(2) نيل الأوطار (370/1 ـ 371).

(3) أخرجه مسلم في كتاب الإيمان (88/1) ح (134).

(4) أضواء البيان (311/4).

(5) المرجع نفسه (312/4).

(6) شرح النووي على صحيح مسلم (جـ71/2).

(7) نيل الأوطار (370/1). وانظر: المصدر نفسه (371/1).

5 . ما جاء عن بريدة بن الحصيب، قال: قال رسول الله ﷺ: ((العهد الذي بيننا وبينهم الصّلاة، فمَن تركها فقد كفر))[1].

فهذا الحديث صريح في كفر تارك الصّلاة، حيث جعلها النبي ﷺ الحد الفاصل بين أهل الإسلام وبين أهل الكفر، ثم أكّد ذلك بقوله: ((فمَن تركها فقد كفر)). وهذا مما ينفي أنّ المراد بالكفر هنا الكفر الأصغر[2].

6 . ومن الأدلة أيضاً قوله ﷺ لمعاذ بن جبل رضي الله عنه: «ألا أخبرك برأس الأمر وعموده وذروة سنامه؟» فقلت: بلى يا رسول الله. قال: «رأس الأمر الإسلام وعموده الصلاة وذروة سنامه الجهاد»[3].

وجه الدلالة منه أنه ﷺ أخبر أن الصلاة من الإسلام بمنزلة العمود الذي تقوم عليه الخيمة، فكما تسقط الخيمة بسقوط عمودها، فهكذا يذهب الإسلام بذهاب الصلاة؛ وهذا الحديث مما احتج به أحمد على كفر تارك الصلاة[4].

هذه بعض الأدلة على كفر تارك الصلاة، وهي صريحة في الدلالة على ذلك، وليس لها في النصوص ما يُعارضها، أو يصرفها عن ظواهرها، وما أوهمَ المعارضةَ منها هي أدلة عامة مطلقة؛ كالأحاديث الدالة على أن من قال لا إله إلا الله خالصاً من

---

(1) أخرجه النسائي في كتاب الصلاة، باب: الحكم في تارك الصلاة (231/1) ح (463)، والترمذي في كتاب الإيمان، باب: ما جاء في ترك الصلاة (13/5) ح (2621)، وأحمد في المسند (346/5)، وابن أبي شيبة في المصنف (167/6)، والبيهقي في السنن (366/3)، والحاكم في المستدرك (48/1) وقال: هذا حديث صحيح الإسناد لا تعرف له علة بوجه من الوجوه. ووافقه الذهبي. وصححه الألباني في مواضع من كتبه؛ منها صحيح الجامع (4143)، وصحيح ابن ماجة (1079).

(2) التكفير وضوابطه للرُّحيلي (ص: 244).

(3) أخرجه الترمذي في كتاب الإيمان، باب: ما جاء في حرمة الصلاة (11/5) ح (2616)، وأحمد في المسند (231/5)، والصنعاني في التفسير (109/3)، والبيهقي في السنن (428/6)، والمنذري في الترغيب والترهيب (339/3)، والحاكم في المستدرك (447/2) وقال: صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه. ووافقه الذهبي. صححه الألباني في مواضع من كتبه، منها: صحيح الجامع (5136)، وصحيح الترغيب والترهيب (2866).

(4) الصلاة وحكم تاركها (ص: 34). وانظر: جامع العلوم والحكم (ص: 93).

قلبه أو موقناً بها، أو عالماً بها دخل الجنة[1]، أو الأدلة التي فيها أن الله يدخل الجنة بغير عمل ظاهر[2]. والمطلق لا يعارض المقيّد بل يُحمل - أي: المطلق - عليه.

أو أدلة محمولة على أزمنةٍ تندرس فيها آثار النبوة فيعذر الجاهل فيها، كحديث حذيفة المتقدِّم[3].

أو أنها غير ظاهرة في الدلالة؛ كحديث: «خمس صلوات كتبهن الله على العباد في اليوم والليلة، فمن حافظ عليهن كان له عند الله عهد أن يدخله الجنة، ومن لم يحافظ عليهن لم يكن له عند الله عهد إن شاء عذبه وإن شاء أدخله الجنة»[4].

فهذا لا يدل على الترك المطلق، وإنما يدل على ترك المحافظة، ((والمحافظة فعلها في أوقاتها كما أُمِرَ كما قال تعالى: ﴿ٱ ب ب ب ب﴾ [البقرة: 238]. وعدم المحافظة يكون مع فعلها بعد الوقت، كما أخر النبي ﷺ صلاة العصر يوم الخندق، فأنزل الله آية الأمر بالمحافظة عليها وعلى غيرها من الصلوات))[5].

والقول بتكفير تارك الصلاة منقول عن جمع من الأئمة: منهم أيوب السختياني[6]، وإسحاق بن راهوية[7]، وابن المبارك[8]، وأحمد ابن حنبل[1]، والحكم بن عيينة[2]،

---

(1) تقدمت هذه الأحاديث.

(2) هي الأحاديث التي فيها التنصيص على أن الله يدخل الجنة من لم يعمل خيراً قط، وقد تقدمت. وقد استدل بعض أهل العلم بهذه الأحاديث على عدم كفر تارك الصلاة. انظر: حكم تارك الصلاة للألباني ـ رحمه الله ـ، وفتح الباري (457/11).

(3) انظر: (ص: 966).

(4) أخرجه أبو داود في كتاب الصلاة، باب: في المحافظة على وقت الصلوات (115/1) ح (425)، وابن ماجة في كتاب الصلاة، باب ما جاء في فرض الصلوات الخمس والمحافظة عليها (449/1)، وأحمد في المسند (317/5)، والمروذي في تعظيم قدر الصلاة (955/2 ـ 956)، والبيهقي في السنن (215/2)، والطبراني في الأوسط (56/5) برقم (4658). وصححه الألباني كما في صحيح الجامع (3243)، وصحيح ابن ماجة (220/1) برقم (668).

(5) مجموع الفتاوى (614/7).

(6) انظر: تعظيم قدر الصلاة (925/2).

(7) تعظيم قدر الصلاة (929/2).

(8) انظر: تعظيم قدر الصلاة (925/2).

وأبو داود الطيالسي[3]، وأبو بكر بن أبي شيبة[4]، وأبو خيثمة زهير بن حرب[5].

وكذا أجمع الصحابة على ذلك. فعن عبد الله بن شقيق قال: ((كان أصحاب رسول الله ﷺ لا يرون شيئاً من الأعمال تركه كفراً غير الصّلاة))[6].

وممن نقل إجماعهم أيضاً إسحاق بن راهوية[7]، ومحمد بن نصر المروزي[8]، وابن حزم الظاهري[9]، وشيخ الإسلام ابن تيمية[10]، وابن القيم[11] وغيرهم.

ثم إن القائلين بتكفير تارك الصلاة اختلفوا في القدر الذي بتركه يكون كافراً، هل هو مطلق الترك أو الترك المطلق.

فذهب جمع من الأئمة أن من ترك فرضاً واحداً متعمداً كفر، وهو مروي عن جمع من الصحابة منهم: عمر، وعبد الرحمن بن عوف، ومعاذ بن جبل، وأبو هريرة[12]. وقال به عبد الله بن شقيق[13]، وإسحاق بن راهوية[14] وعبد الله بن المبارك[15]، وأحمد في رواية[1].

---

(1) انظر: تعظيم قدر الصلاة (927/2).

(2) انظر: الصلاة وحكم تاركها (ص: 36 ـ 37).

(3)انظر: المصدر نفسه (ص: 37).

(4) انظر: تعظيم قدر الصلاة (928/2).

(5) انظر: الصلاة وحكم تاركها (37).

(6) أخرجه الترمذي في كتاب الإيمان، باب: ما جاء في ترك الصلاة (14/5) ح (2622)، والمروذي في تعظيم قدر الصلاة (904/2 ـ 905)، وأورده المنذري في الترغيب والترهيب (214/1)، والذهبي في الكبائر (ص: 20). وصححه الألباني في مواضع من كتبه، منها: مشكاة المصابيح (579)، وصحيح الترغيب والترهيب (565).

(7) تعظيم قدر الصلاة (929/2).

(8) انظر: تعظيم قدر الصلاة (925/2).

(9) انظر: المحلى (242/2).

(10) انظر: مجموع الفتاوى (97/7).

(11) انظر: الصلاة وحكم تاركها (ص: 98).

(12) انظر: المحلى لابن حزم (242/2).

(13) تعظيم قدر الصلاة (926/2) رقم (980).

(14) انظر: تعظيم قدر الصلاة (929/2).

(15) انظر: تعظيم قدر الصلاة (925/2، 926).

وذهب إسحاق من أصحاب الإمام أحمد: إن كانت الصلاة المتروكة تُجمع إلى ما بعدها، كالظهر والعصر، والمغرب والعشاء، لم يقتل حتى يخرج وقت الثانية، لأن وقتها وقت الأولى في حال الجمع[2].

وقيل: يكفر بترك صلاتين. وقيل: يكفر بترك ثلاث صلوات فصاعداً حتى تخرج عن أوقاتها كلها، وهي ثلاثة روايات عن الإمام أحمد ـ رحمه الله ـ[3].

وذهب آخرون إلى أنه لا يكفر إلا بتركها مطلقاً. وبه قال محمد بن كعب القرظي، وابن زيد، والسدي، وهو اختيار ابن جرير في تفسيره[4].

والذي يظهر ـ والعلم عند الله ـ أن الترك الذي يكفر به هو الترك مطلقاً لحديث: ((خمس صلوات افترضهن الله تعالى، مَن أحسن وضوءهن، وصلاّهن لوقتهن، وأتم ركوعهن وخشوعهن كان له على الله عهد أن يغفر له، ومَن لم يفعل فليس له على الله عهد، إن شاء غفر له وإن شاء عذّبه))[5].

وفي رواية: ((من حافظ عليهن كان عهد عند الله أن يدخله الجنة، ومن لم يحافظ عليهن لم يكن له عهد عند الله، إن شاء عذبه، وإن شاء غفر له))[6].

ففيه التنصيص على ترك المحافظة، وذلك يكون بترك البعض.

ووجه الاستدلال به أن قوله ﷺ: «إن شاء غفر له وإن شاء عذبه» لا يقال في حق الكافر، لأن الكافر من أهل الخلود في النار قطعاً.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية ـ رحمه الله ـ: ((مَن كان مصراً على تركها لا يصلي قط، ويموت على هذا الإصرار والتّرك فهذا لا يكون مسلماً، لكن أكثر النّاس يصلّون تارة، ويتركونها تارة، فهؤلاء ليسوا يحافظون عليها، وهؤلاء تحت الوعيد، وهم الذّين جاء فيهم الحديث الذي في السنن حديث عبادة عن النبي ﷺ أنه قال: ((خمس صلوات كتبهن الله

---

(1) انظر: كتاب الإرشاد إلى سبيل الرشاد (ص: 467).

(2) الصلاة وحكم تاركها (ص: 17).

(3) انظر: كتاب الإرشاد إلى سبيل الرشاد لابن أبي موسى (ص: 467).

(4) انظر: تفسير ابن جرير الطبري (569/15 ـ 570)، وأضواء البيان (308/4).

(5) سبق تخريجه.

(6)تخريجه في الذي قبله.

على العباد في اليوم والليلة، من حافظ عليهن كان عهد عند الله أن يدخله الجنة، ومن لم يحافظ عليهن لم يكن له عهد عند الله، إن شاء عذبه، وإن شاء غفر له))[1].

وقال أيضاً: ((فإن كثيراً من الناس، بل أكثرهم في كثير من الأمصار لا يكونون محافظين على الصّلوات الخمس، ولا هم تاركوها بالجملة بل يصلّون أحياناً ويدعون أحياناً، فهؤلاء فيهم إيمان ونفاق، وتجري عليهم أحكام الإسلام الظاهرة في المواريث ونحوها من الأحكام، فإن هذه الأحكام إذا جرت على المنافق المحض كابن أُبَي وأمثاله من المنافقين، فلأن تجري على هؤلاء أولى وأحرى))[2].

ويقول الشيخ محمّد بن عثيمين ـ رحمه الله ـ بعد ذكر أقوال العلماء في القدر الذي يكفر به مَن ترك: ((والذي يظهر من الأدلة أنّه لا يكفر إلاّ بترك الصّلاة دائماً، فإن كان يصلّي فرضاً أو فرضين فإنّه لا يكفر، وذلك لقول النبي ﷺ: ((بين الرّجل والكفر والشّرك ترك الصّلاة))[3].

أما بقية الأركان الأربعة فقد جاءت النصوص مبينة أنه لا يكفر بتركها، ومن ذلك قوله ﷺ في شأن الزكاة: ((ما من صاحب كنْز لا يؤدي زكاته إلاّ أحمى عليه في نار جهنم، فيجعل صفائح، فيكوى بها جنباه وجبينه حتى يحكم الله بين عباده في يوم كان مقداره خمسين ألف سنة، ثم يرى سبيله إما إلى الجنّة وإما إلى النّار، وما من صاحب إبل لا يؤدّي زكاتها إلاّ بطح لها بقاع قرر كأوفر ما كانت تستن عليه كلما مضى عليه آخرها ردّت عليه أولاها حتى يحكم الله بين عباده في يوم كان مقداره خمسين ألف سنة، ثم يرى سبيله إما إلى الجنّة وإما إلى النّار، ومن صاحب غنم لا يؤدّي زكاتها إلاّ بطح لها بقاع قرر، كأوفر ما كانت فتطؤه بأظلافها وتنطحه بقرونها ليس فيها عقصاء ولا جلحاء كلما مضى عليه أُخْراها رُدّت عليه أُوْلاها، حتى يحكم الله بين عباده في يوم كان مقداره خمسين ألف سنة، مما تعدّون، ثم يرى سبيله، إما إلى الجنّة وإما إلى النّار))[4].

فدل الحديث على عدم كفر تارك الزكاة، لأن قوله: «ثم يرى سبيله إلى الجنة وإما إلى نار» لا يقال في حق الكافر، لأن الكافر سبيله واحد، وهو إلى النار، وليس له سبيل إلى الجنة

---

(1) مجموع الفتاوى (49/22).

(2) مجموع الفتاوى (617/7).

(3) الشرح الممتنع (26/2).

(4) أخرجه مسلم في كتاب الزكاة (682/2).

كما قال تعالى: ﴿ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ﴾، [سورة المائدة: 72].

وقال تعالى: ﴿ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ ﮡ ﮢ ﮣ ﮤ ﮥ ﮦ ﮧ ﮨ ﮩ﴾، [سورة النساء: 48].

قال الإمام المروزي بعد ذكره لهذا الحديث: ((فدلّ ما ذكرنا أنّ مانع الزّكاة ليس بكافر، ولا مشرك إذ أطمعه في دخول الجنّة لقوله تعالى: ﴿ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ ﮡ ﮢ ﮣ ﮤ ﮥ ﮦ ﮧ ﮨ ﮩ﴾، [سورة النساء: 48]. ودلّ ذلك أيضاً أنّه مؤمن إذ أطمعه في دخول الجنة لقول النبي ﷺ: ((لا يدخل الجنة إلاّ مؤمن))[1])). انتهى.

ولكن قد يرد هنا قتال الصحابة لمانعي الزكاة، فإن من أهل العلم من يرى أنهم كفَروا بمجرَّد منعهم الزكاة.

والصحيح أن الذين منعوا الزكاة فقاتلهم أبو بكر الصديق ﷺ على ضربين: منهم من حُكِم بكفره، وهم من آمن بمسيلمة وطليحة والعنسي، ورجع إلى عبادة الأوثان وجحد وجوب الزكاة. ومنهم من لم يحكم بكفره، وهم من لم يؤمنوا بهم، لكن منعوا الزكاة وتأوَّلوا أنها كانت واجبة عليهم لأن النبي ﷺ كان يصلي عليهم وكانت صلاته سكناً لهم. قالوا: وليس صلاة ابن أبي قحافة سكناً لنا؛ فلم يحكم بكفرهم، لأنه لم يكن قد انتشرت أحكام الإسلام بعد. وهذا الصنف الأخير هم الذين أشكلوا على عمر ﷺ فقال ـ مناظراً أبا بكر ﷺ ـ: ((كيف تقاتل الناس وقد قال رسول الله ﷺ: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله، ومن قال لا إله إلا الله عصم مني ماله ونفسه إلا بحقه وحسابه على الله؟»))[2].

فالضرب الأول قتالهم قتال مرتدين، والضرب الثاني قتالهم قتال ممتنعين. ومما يدخل تحت هذا الصنف أيضاً من يمنعها شحاً وبخلاً، فإنها تؤخذ منه قسراً، ولا يكون كافراً[3].

ولكن يبقى النظر فيما إذا أنكرت طائفة من المسلمين في زماننا فرض الزكاة وامتنعوا من أدائها متأوِّلين كتأول السابقين، فهل يكون حكمهم حكم أهل البغي؟

---

(1) تعظيم قدر الصّلاة وحكم تاركها (1015/2). والحديث أخرجه مسلم في صحيحه من حديث كعب بن مالك (800/2).

(2) أخرجه البخاري في أول كتاب الزكاة ح رقم (1402).

(3) انظر: بدائع الفوائد لابن القيم (618/3)، وتحفة الأحوذي (282/7)، والتمهيد لابن عبد البر (231/4 ـ 232، و282/21).

فهذا إشكالٌ قد أورده الإمام النووي ـ رحمه الله ـ ثم أجاب عنه فقال: ((قلنا لا. فإن من أنكر فرض الزكاة في هذه الأزمان كان كافراً بإجماع المسلمين. والفرق بين هؤلاء وأولئك أنهم إنما عذروا لأسباب وأمور لا يحدث مثلها في هذا الزمان؛ منها قرب العهد بزمان الشريعة الذي كان يقع فيه تبديل الأحكام بالنسخ. ومنها أن القوم كانوا جهالاً بأمور الدين وكان عهدهم بالإسلام قريباً، فدخلتهم الشبهة فعذروا. فأما اليوم وقد شاع دين الإسلام واستفاض في المسلمين علم وجوب الزكاة حتى عرفها الخاص والعام واشترك فيه العالم والجاهل فلا يعذر أحدٌ بتأويل يتأوله في إنكارها، وكذلك الأمر في كل من أنكر شيئاً مما أجمعت الأمة عليه من أمور الدين، إذا كان علمه منتشراً كالصلوات الخمس، وصوم شهر رمضان، والاغتسال من الجنابة، وتحريم الزنى والخمر، ونكاح ذوات المحارم، ونحوها من الأحكام إلا أن يكون رجلاً حديث عهد بالإسلام، ولا يعرف حدوده، فإنه إذا أنكر شيئاً منها جهلاً به لم يكفر، وكان سبيله سبيل أولئك القوم في بقاء اسم الدين عليه))[1].

وأما ترك الصّوم تهاوناً فلا يكفر به المسلم لاتّفاق العلماء على عدم تكفير مَنْ أفطر رمضان أو شيئاً منه متعمداً.

يقول الإمام محمد بن نصر المروزي: ((وقد اتّفق أهل الفتوى، وعلماء أهل الأمصار على أنّ مَن أفطر في رمضان متعمداً أنّه لا يكفّر بذلك. واختلفوا فيما يجب عليه عند ذلك...، فإن أفطر رمضان كلّه متعمداً فمنهم مَن أوجب عليه لكلّ يوم كفارة مع القضاء، ومنهم مَن قال: تجزئه كفارة واحدة ما لم يكفّر، ثم يعود، ولم يقل أحد من العلماء أنّه قد كفر))[2]. انتهى.

وكذا الحج فإنه لا يكفر المسلم بتركه ما دام أنه معتقد لوجوبه عند عامّة أهل العلم والفتوى.

قال ابن أبي موسى[3]: ((ومَن ترك فعل الحجّ مع الإقرار به واعتقاد وجوبه، وقدرته على فعله، لم يكفر قولاً واحداً))[4].

ومن الأوجه الظاهرة لعدم كفر تارك الصّيام والحجّ أنّه ثبت بالدّليل عدم كفر تارك الزّكاة،

---

(1) شرح صحيح مسلم (جـ205/1 ـ 206).
(2) تعظيم قدر الصّلاة (1016/2). وانظر: التكفير وضوابطه للرُّحيلي (ص: 242).
(3) هو: العالم الفقيه الشريف محمد بن أحمد بن محمد بن أبي موسى الهاشمي المتوفى سنة (428) هـ. انظر: ترجمته في طبقات الحنابلة (182/2).
(4) كتاب الإرشاد إلى سبيل الرشاد لابن أبي موسى (ص: 467 ـ 468).

والزّكاة قرينة الصّلاة، وهي مقدّمة على الصّيام والحجّ في النّصوص، وكذلك العلماء لما اختلفوا في التّكفير بترك شيء من هذه المباني لم يقل أحد منهم بكفر تارك الصّوم أو الحجّ دون تارك الزّكاة، بل لم يقل أحد منهم بكفر تارك الصّوم أو الحجّ إلاّ قال بكفر تارك الزّكاة، فإن لم يثبت كفر تارك الزّكاة، فأولى ألا يثبت كفر تارك الصّيام والحجّ. والله أعلم.

وأيضاً فقد ثبت عن عبد الله بن شقيق ـ رحمه الله ـ أنّه قال: ((كان أصحاب محمّد ﷺ لا يرون شيئاً من الأعمال تركه كفراً غير الصّلاة))[1]، فهو صريح في أنّهم ما كانوا يرون كفر تاركي المباني الثّلاثة بعد الصّلاة وهي: الزّكاة، والصّيام، والحجّ، وبه احتج بعض المحقّقين لهذه المسألة[2].

وبهذا التحقيق يتبين أن الصلاة هي التي تشترط ـ فقط ـ لحصول شرط الانقياد العملي بحقوق لا إله إلا الله، وأن تركها كليّاً مما ينافي أصل الانقياد. وأما بقية المباني الثلاثة ((الزّكاة، والصوم، والحج)) فهي كبقية الواجبات الظاهرة: يكون تركها منافياً لكمال الانقياد الواجب مع بقاء الأصل، وكذا ترك الصلاة وفعلها أحياناً.

وبهذا يتبين أهمية الصلاة، وعظيم شأنها ومكانتها في الإسلام، وأنّ تركها ـ ولو مع الإقرار بوجوبها ـ من غير عذر ناقض لشهادة أن لا إله إلا الله.

فإن قيل: إن شرط الانقياد العملي بحقوق لا إله إلا الله عام، فلا ينتفي إلا بترك جميع الأعمال! قلنا أن ترك الصلاة هو في الواقع ترك لجميع الأعمال وذلك باعتبار المآل، وذلك لحديث: «أول ما يحاسب به العبد يوم القيامة الصلاة فإن صلحت صلح سائر عمله وإن فسدت فسد سائر عمله»[3].

يقول الإمام ابن القيم ـ رحمه الله ـ في شأن الصلاة : ((فيبقى النظر في الصلاة هل هي شرط لصحة الإيمان؟

هذا سر المسألة. والأدلة التي ذكرناها وغيرها تدل على أنه لا يقبل من العبد شيء من

---

(1) أخرجه الترمذي في كتاب الإيمان، باب: ما جاء في ترك الصلاة (14/5) ح (2622)، وحكم عليه الألباني بالصحة في حكم تارك الصلاة (ص: 15).

(2) التكفير وضوابطه للرُّحيلي (ص: 243).

(3) أخرجه الضياء في المختارة (145/7) ح (2578)، والطبراني في الأوسط (240/2) ح (1859) وصححه الألباني بمجموع طرقه كما في الصحيحة (1358).

أعماله إلا بفعل الصلاة؛ فهي مفتاح ديوانه، ورأس مال ربحه، ومُحَالٌ بقاء الربح بلا رأس مال؛ فإذا خسرها خسر أعماله كلها))[1]. انتهى.

ولا ينبغي التشغيب على من يشترط الانقياد لصحة الإيمان بأن الأئمة الأربعة مختلفون في حكم تارك الصلاة وأنهم كالمجمعين على أنه لا يكفر، وذلك لأن إجماعهم ـ على فرض وقوعه[2] ـ ليس بحجة كما أن العبرة بما رووا لا بما رأوا، ومن استبانت له سنة رسول الله ﷺ لا يجوز له أن يتركها لقول كائنٍ من كان.

المطلب الثاني: فعل المحذور.

فعل المحذور كترك المشروع مما ينافي الانقياد بحقوق لا إله إلا الله. وهو قسمان:

القسم الأوّل: ما يكون مكفِّراً بالاتّفاق وهو سائر الأعمال المناقضة للإيمان بالله ورسوله، وقد تكون متعلَّقة بالاعتقاد أو اللسان أو عمل الجوارح. والمقصود هنا المتعلقة بالجوارح.

والضّابط المميّز لهذه الأعمال المكفِّرة هو: مناقضتها للإيمان بالله ورسوله، وانقياد القلب وتسليمه لدين الله[3].

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: ((فالكلام والفعل المتضمِّن للاستخفاف والاستهانة مستلزم لعدم التّصديق النافع، ولعدم الانقياد والاستسلام، فلذلك كان كفراً))[4].

ويقول ابن القيم: ((وأما كفر العمل فينقسم إلى ما يُضادَّ الإيمانَ وإلى ما لا يضادَّه؛ فالسجود للصّنم، والاستهانة بالمصحف، وقتل النبي، وسبّه يضاد الإيمانَ))[5].

ويقول الشيخ السعدي: ((والحاصل أنّ مَن كذّب الله أو كذّب رسوله في شيء مما أخبر به فهو كافر، أو لم يلتزم ما أمر الله به ورسوله؛ لأن هذا كلّه مناقض للإيمان بالقرآن والسّنة وكلّ ما ذكره الفقهاء من تفاصيل المكفّرات الصحيحة فإنّه يعود إلى هذا السبب))[6].

وصور أعمال الجوارح المكفرة كثيرة، ومن أمثلة ذلك: السّجود للصّنم، أو للشّمس، أو

---

(1) الصلاة وحكم تاركها (ص: 46).

(2) الصحيح أنه لم يقع لأنه جاءت رواية عن الإمام أحمد في القول بكفره أي: تارك الصلاة.

(3) التكفير وضوابطه للرُّحيلي (ص: 233).

(4) الصارم المسلول (976/3).

(5) كتاب الصلاة وحكم تاركها (ص: 40).

(6) الإرشاد إلى معرفة الأحكام، ص: (154).

للقمر، أو امتهان المصحف بإلقائه في القاذورات، أو تحريفه بإسقاط شيء منه، أو بالزّيادة فيه، أو قتل نبيّ، أو السّحر، أو الهزل والاستهزاء بالدين[1].

يقول النّووي: ((والأفعال الموجبة للكفر هي التي تصدر عن تعمّدٍ واستهزاءٍ بالدّين صريح، كالسّجود للصّنم، أو للشّمس، وإلقاء المصحف في القاذورات، والسّحر الذي فيه عبادة الشّمس ونحوها))[2].

ويقول ابن القيم: ((وكذلك شعب الكفر القولية والفعلية، فكما يكفر بالإتيان بكلمة الكفر اختياراً، وهي شعبة من شعب الكفر، فكذلك يكفر بفعل شعبة من شعبه، كالسّجود للصّنم، والاستهانة بالمصحف))[3].

وقد علل الشيخ حافظ حكمي سبب الكفر بهذه الأعمال فقال: ((اعلم أن هذه الأربعة وما شاكلها ليست هي من الكفر العملي إلا من جهة كونها واقعة بعمل الجوارح فيما يظهر للناس، ولكنها لا تقع إلا مع ذهاب عمل القلب من نيته وإخلاصه ومحبته وانقياده لا يبقى معها شيء من ذلك، فهي وإن كانت عملية في الظاهر فإنها مستلزمة للكفر الاعتقادي ولا بد، ولم تكن هذه لتقع إلا من منافقٍ مارق، أو معاندٍ مارد))[4].

القسم الثّاني: ((من فعل المحظور))، ما لا يكون مكفِّراً باتّفاق أهل السّنة. وهي الذّنوب والمعاصي التي لا تضاد أصل الإيمان بالله ورسوله، مثل: الزّنا، وشرب الخمر، والسّرقة، وعقوق الوالدين، وأكل الرّبا وغيرها من المعاصي التي لا تخرج صاحبها من الدّين.

وضابط هذه الذّنوب: ((أنّها لا تتنافى مع أصل الإيمان، ولا تضاده بل توجد معه))[5].

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: ((إنّه قد تقرّر من مذهب أهل السنة والجماعة ما دلّ عليه الكتاب والسّنة؛ أنّهم لا يكفّرون أحداً من أهل القبلة بذنبٍ، ولا يخرجونه من الإسلام بعملٍ إذا كان فعلاً منهياً عنه، مثل: الزّنا، والسّرقة، وشرب الخمر، ما لم يتضمن ترك الإيمان))[6].

---

(1) انظر: أعلام السنة المشهورة (ص: 181)، والتكفير وضوابطه للرُّحيلي (ص: 235).

(2) روضة الطالبين (64/10).

(3) كتاب الصلاة وحكم تاركها (ص: 39).

(4) أعلام السنة المنشورة (ص: 181 ـ 182).

(5) التكفير وضوابطه للرُّحيلي (ص: 236).

(6) مجموع الفتاوى (90/20).

وأهل السنة متّفقون على أنّ هذه الذّنوب لا تخرج من الملّة إن كان مرتكبها مقرّاً بتحريمها، ولم يخالف في هذا إلاّ أهل البدع من الخوارج والمعتزلة الذين يرون منافاتها للإيمان[1].

يقول الإمام أبو عبيد: ((وإنّ الذي عندنا في هذا الباب كلّه: أنّ المعاصي والذّنوب لا تزيل إيماناً ولا توجب كفراً، ولكنّها إنّما تنفي من الإيمان حقيقتَه وإخلاصَه[2] الذي نعت اللهُ به أهلَه))[3].

ويقول ابن بطة: ((وقد أجمعت العلماء لا خلاف بينهم أنّه لا يكفّر أحد من أهل القبلة بذنبٍ، ولا نخرجه من الإسلام بمعصيةٍ، نرجو للمحسن ونخاف على المسيء))[4].

ويقول الصّابوني[5]: ((ويعتقد أهل السّنة أنّ المؤمنو إن أذنب ذنوباً كثيرة صغائر كانت أو كبائر، فإنّه لا يكفر بها وإن خرج عن الدّنيا غير تائب منها، ومات على التوحيد والإخلاص، فإن أمره إلى الله ﷻ إن شاء عفا عنه وأدخله الجنة يوم القيامة سالماً غانماً غير مبتلى بالنار ولا معاقب على ما ارتكبه واكتسبه، ثم استصحبه إلى يوم القيامة من الآثام والأوزار، وإن شاء عفا عنه وعذبه مدة بعذاب النار، وإذا عذبه لم يخلده فيها بل أعتقه وأخرجه منها إلى نعيم دار القرار))[6].

ويقول ابن أبي العزّ: ((إنّ أهل السّنة متّفقون كلّهم على أنّ مرتكب الكبيرة لا يكفر كفراً ينقل عن الملّة بالكلّيّة، كما قالت الخوارج))[7].

---

(1) التكفير وضوابطه للرُّحيلي (ص: 236).

(2) أي: إخلاصه الكامل.

(3) كتاب الإيمان (ص: 40).

(4) الشّرح والإبانة (ص: 265).

(5) هو: الإمام المفسر الواعظ المحدث شيخ الإسلام أبو عثمان إسماعيل بن عبد الرحمن بن أحمد النيسابوري الصابوني، ولد سنة ثلاث وسبعين وثلاث مئة، حدث عن جماعة منهم أبو الطاهر طاهر بن خزيمة، وأبو الحسين الخفاف، وزاهر بن أحمد الفقيه، وطبقتهم ومن بعدهم. وحدث عنه الكتاني، وعلي بن الحسين بن صصري والبيهقي، وخلق كثير غيرهم.

قال الذهبي: ولقد كان من أئمة الأثر له مصنف في السنة واعتقاد السلف ما رآه منصف إلا واعترف له. انظر: سير أعلام النبلاء (18/40 ـ 43).

(6) عقيدة السلف وأصحاب الحديث (ص: 72 ـ 73).

(7) شرح العقيدة الطّحاوية (ص: 360 ـ 361).

فالحاصل أن فعل المحذور مما ينافي الانقياد لحقوق لا إله إلا الله؛ إما منافاةً كليةً كما في القسم الأول، أو منافاةً جزئية تذهب بالكمال لا الأصل كما في القسم الثاني.

والضابط في ذلك ما يُكفَّر به وما لا يكفَّر به من المعاصي والذنوب العملية؛ فالذنوب العملية المكفِّرة تنافي أصل الانقياد وتزايله بالكلية، والذنوب العملية الغير مكفِّرة تنافي كمال الانقياد ولا تزايله بالكلية بل تذهب بكماله الواجب مع بقاء الأصل، وينتفي من الكمال الواجب بحسب المخالفة.

المطلب الثالث: الرِّدة.

الرِّدة هي كالجامع للأمور التي بها ينتقض أصل الانقياد. ولذا ناسب أن نتكلم عنها هنا.

والرِّدة في الأصل ناقضة لكل شرطٍ من شروط لا إله إلا الله، لأنها كما سيأتي تقع بالقول، وبالفعل، وبالاعتقاد، وبالشك؛ كأنواع الكفر. إلا أنَّ تعلُّقها بشرط الانقياد أكثر من جهة أنها تقطعه. لأن معنى الانقياد الاستمرار على الطاعة والموافاة عليها كما تقدم.

والحديث عن الرِّدة سيكون تحت المقاصد التالية:

المقصد الأول: تعريف الرِّدة لغة.

الرِّدة في اللغة مصدر رددتُ الشيء بمعنى أرجعته وصرفته عن وجهه. وتطلق أيضاً على التحوُّل. يقال: ارتدَّ عنه تحوّل. وفي التنزيل قوله تعالى: ﴿ڳ ڳ ڱ ڱ ڱ﴾ [البقرة: 217][1]. ومنها سُمِّي المرتد، لأنه ردَّ نفسه إلى الكفر[2].

قال في المصباح[3]: ((وارتد الشخص ردّ نفسه إلى الكفر، والاسم الرِّدة)). أ.هـ.

المقصد الثاني: تعريف الرِّدة شرعاً أو اصطلاحاً.

معنى الرِّدة شرعاً لا يختلف كثيراً عن المعنى اللغوي بل المعنيان هما متقاربان؛ فالرِّدة شرعاً يُعرِّفها العلماء بأنها رجوع المسلم عن دين الإسلام إلى الكفر بما يوجب تكفيره من الأقوال، أو الأفعال، أو الاعتقادات، أو الشكوك.

يقول ابن مفلح[1] في تعريف المرتد: ((هو الراجع عن دين الإسلام إلى الكفر؛ إما

---

(1) انظر: لسان العرب (5/184 ـ 185).

(2) انظر: معجم مقاييس اللغة (2/386).

(3) (ص: 86).

نطقاً، أو اعتقاداً، أو شكاً. وقد يحصل بالفعل))[2]. انتهى.

وقال النووي في تعريفها: ((الرِّدة هي قطع الإسلام بنيةٍ، أو قولِ كفر، أو فعل سواءً قاله استهزاءً، أو عناداً، أو اعتقاداً))[3].

وقال السَّعدي: ((المرتد هو الذي كفر بعد إسلامه بقولٍ، أو فعلٍ، أو اعتقاد، أو شك))[4].

وجاء في الموسوعة الفقهية[5]: ((الرِّدة كفر المسلم بقولٍ صريح، أو لفظ يقتضيه، أو فعل يتضمنه)). انتهى.

قلت: وبعض أهل العلم يضيف قيدَ «من مكلَّف»[6]. ليخرج غيرَ المكلَّف كما سيأتي في موانع ثبوت الرِّدة.

فالحاصل أن المعنى الشرعي للرِّدة لا يختلف عن المعنى اللغوي بل هو عينه.

المقصد الثالث: أقسام الرِّدة.

يقسِّم أهل العلم الرِّدة إلى أقسام، وذلك بثلاثة اعتبارات.

الأول: أقسام الرِّدة باعتبار الأشخاص، وهي على ستة أوجه.

الأول: ارتداد الرجل الحر البالغ الخالي من موانع الأهلية فحكمه الاستتابة والقتل.

والثاني: ارتداد المرأة الحرة إذا خلت من موانع الأهلية: فإن ارتدت المرأة الحرة الخالية من موانع الأهلية، فإنها تستتاب بالإجماع، فإن لم تتب قال أبو حنيفة وأصحابه: تحبس وتجبر على الإسلام وتضرب ما بين الأيام؛ فإما أن تعود إلى الإسلام أو تموت. ولا تقتل على حال، وروي أيضاً عن الحسن وعطاء[7]. وقال مالك والشافعي وأحمد: تقتل المرأة

(1) هو: إبراهيم بن محمد بن مفلح بن محمد بن مفرج تقي الدين الراميني الأصل المقدسي ثم الدمشقي الصالحي، قاضي الحنابلة بالشام، الشهير بابن مفلح، ولد سنة (729) هـ، وتوفي سنة (803) هـ. ألف المبدع في فروع الفقه الحنبلي، وله شرح على مختصر ابن الحاجب. انظر: هدية العارفين (10/1).

(2) المبدع (150/9). وانظر: البحر الرائق (129/5).

(3) منهاج الطالبين (ص: 131).

(4) الإرشاد إلى معرفة الأحكام (ص: 149).

(5) (180/22).

(6) انظر: الذخيرة للقرافي (13/12).

(7) مختصر اختلاف العلماء (471/3 ـ 472)، وبدائع الصنائع (528/9، 532، 542).

كما يقتل الرجل لعموم قوله ﷺ: «من بدل دينه فاقتلوه»[1]، وهو الصحيح.

والثالث: العبد البالغ إذا ارتد عن الإسلام؛ فحكمه حكم الرجل الحر، فإن تاب وإلا قتل اتفاقاً.

والرابع: إذا ارتدت الأمة قال أبو حنيفة: فإنها لا تقتل ولكنها تحبس، وتضرب فيما بين الأيام حتى تسلم أو يكون حالها كذلك، فإن احتاج مواليها إلى خدمتها دفعت إليهم يستخدمونها ويجبرونها على الإسلام، ويدعوا بها الإمام فيما بين الأيام ويستتيبها ويضربها كما ذكرنا في الحرة.

وذهب مالك والشافعي وأحمد أنها تقتل كالحرة، لعموم قوله ﷺ: «من بدل دينه فاقتلوه»[2]. وهو الصحيح[3].

والخامس ارتداد الصبي: قال الشافعي وأحمد في رواية ليس ارتداده ولا إسلامه بشيء حتى يكون ذلك منه بعد البلوغ.

وقال مالك وأحمد في رواية لا تعتبر ردته، وإسلامه يصح [4].

وذهب أبو حنيفة إلى أن ارتداده ارتداد كما إسلامه إسلام إلا أنه لا يقتل حتى يبلغ[5].

وخالف بعض أصحابه فقال إسلامه إسلام وارتداده ليس بارتداد، وهو منقول عن القاضي أبي يوسف، ومحمد بن الحسن، وزفر[6].

والصحيح أن الصبي لا تنعقد ردته؛ لقوله ﷺ: «رفع القلم عن ثلاث» وذكر منهم: «والصبي حتى يحتلم»[7].

وأما إسلامه فيصح لأنه موافق لأصل خلقته.

---

(1) أخرجه البخاري في كتاب الجهاد والسير، باب: لا يعذب بعذاب الله (ج27/4) ح (3017).

(2) انظر: الأم للشافعي (166/6 ـ 167).

(3) انظر: بداية المجتهد (198/6).

(4) انظر: الذخيرة (15/12)، والمحرر في الفقه (167/2)، وجواهر العقود (250/2).

(5) بدائع الصنائع (526/9، 533).

(6) انظر: مختصر اختلاف العلماء (490/3)، وفتاوى السغدي (689/2 ـ 690).

(7) أخرجه الضياء في المختارة (415)، وابن حبان في صحيحه (355/1)، والحاكم في المستدرك (389/1) وقال: صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه.

السادس: من زال عقله. وهو على قسمين:

الأول: من زال عقله بجنون أو إغماء، أو نوم، أو مرض، أو شربِ دواءٍ يباح شربه، فلا تصح ردته بغير خلاف[1].

الثاني: من زال عقله بالسكر عامداً.

هذا مختلف في انعقاد ردته. فذهب أبو حنيفة والشافعي وأحمد في رواية إلى أنه ردته تصح.

وذهب مالك وأحمد في الرواية الثانية عنه أن ردته لا تنعقد ولا تصح كالمجنون بجامع فقد العقل والقصد في كلٍ[2].

ثانياً: أقسام الرِّدة باعتبار الأعمال.

الردة باعتبار الأعمال الصادرة من المكلفين تنحصر في ثلاثة أقسام اعتقادات وأفعال وأقوال وكل قسم منها يتشعب شعباً كثيرة.

فمن الأول: الشك في الله أو في رسالة رسوله ﷺ، أو في شيء من القرآن، أو في اليوم الآخر، أو في وجود الجنة أو النار، أو في حصول الثواب للمطيع والعقاب للعاصي، أو فيما هو مجمع عليه مما هو معلوم من الدين بالضرورة، أو اعتقاد فقد صفة من صفاته تعالى أو تحليل ما هو حرام. أو إنكار شيء ممَّا تقدم[3].

يقول القاضي عياض: «وكذلك نقطع بتكفير كلّ مَن كذّب وأنكر قاعدة من قواعد الشّرع، وما عُرِف يقيناً بالنقل المتواتر من فعل الرسول، ووقوع الإجماع المتّصل عليه، كمَن أنكر وجوب الصّلوات الخمس أو عدد ركعاتها وسجداتها»[4].

ويقول: «وكذلك مَن أنكر القرآن أو حرفاً منه أو غَيَّر شيئاً منه، أو زاد فيه، كفعل الباطنية والإسماعيلية...، وكذلك مَن أنكر شيئاً ممّا نصّ فيه القرآن ـ بعد علمه ـ أنه من القرآن الذي في أيدي النّاس ومصاحف المسلمين، ولم يكن جاهلاً، ولا قريب عهد بالإسلام...، وكذلك مَن أنكر الجنّة، أو النّار، أو البعث، أو الحساب، أو القيامة فهو

---

(1) المغني (266/12).

(2) انظر: فتاوى السغدي (690/2)، وروضة الطالبين (71/10)، والإنصاف (331/10)، والمغني (31/9).

(3) إعانة الطالبين (132/4).

(4) الشفا (ص: 287).

كافر بإجماع للنّصّ عليه))[1].

ويقول الإمام النّووي: ((إنّ مَن أنكر فرض الزّكاة في هذه الأزمان كان كافراً بإجماع المسلمين...، وكذلك الأمر في كلّ مَن أنكر شيئاً مما أجمعت الأمة عليه من أمور الدّين إذا كان علمه منتشراً؛ كالصّلوات الخمس، وصوم شهر رمضان، والاغتسال من الجنابة، وتحريم الزّنا، والخمر، ونكاح ذوات المحارم ونحوها من الأحكام، إلاّ أن يكون رجلاً حديث عهد بالإسلام، ولا يعرف حدوده؛ فإنّه إذا أنكر شيئاً منها جهلاً به لم يكفر))[2].

ويقول شيخ الإسلام ابن تيمية: ((ومَن جحد وجوبَ بعض الواجبات الظّاهرة المتواترة، كالصّلوات الخمس، وصيام شهر رمضان، وحجّ البيت العتيق، أو جحد تحريم بعض المحرّمات الظّاهرة المتواترة: كالفواحش، والظلم، والخمر، والميسر، والزّنا، وغير ذلك، أو جحد حلّ بعض المباحات الظّاهرة المتواترة: كالخبز، واللحم، والنّكاح. فهو كافر مرتدّ يستتاب فإن تابَ وإلاّ قُتِلَ، وإن أضمر ذلك كان زنديقاً منافقاً))[3]. انتهى.

ومن الثاني[4] السجود لصنمٍ أو لشمس، أو مخلوقٍ آخر، أو امتهان المصحف بإلقائه في القاذورات، أو قتل نبي، أو السحر الذي فيه عبادة للجن وتقرّبٌ إليهم بالسجود ونحوه[5].

يقول النّووي: ((والأفعال الموجبة للكفر هي التي تصدر عن تعمّدٍ واستهزاءٍ بالدّين صريح، كالسّجود للصّنم، أو للشّمس، وإلقاء المصحف في القاذورات، والسّحر الذي فيه عبادة الشّمس ونحوها))[6].

ويقول ابن القيم: ((وكذلك شعب الكفر القولية والفعلية، فكما يكفر بالإتيان بكلمة الكفر اختياراً، وهي شعبة من شعب الكفر، فكذلك يكفر بفعل شعبة من شعبه، كالسّجود

---

(1) المصدر نفسه (ص: 289 ـ 290).
(2) شرح صحيح مسلم (جـ154/1 ـ 155).
(3) مجموع الفتاوى (405/11).
(4) أي: الردة بالأفعال.
(5) إعانة الطالبين (132/4).
(6) روضة الطالبين (64/10).

للصّنم، والاستهانة بالمصحف))[1]. انتهى.

ومن الثالث[2]: كلّ قول يتضمن إنكار الربوبية، أو الألوهية، أو أصول الإيمان، أو تضمن سبّ الله، أو رسوله، أو دين الإسلام، أو كان فيه استهزاء بشيء من الدّين، أو بآيات الله وكلامه وما جرى مجرى ذلك من الأقوال مما لا يشكّ في كفر صاحبها عند عامة العلماء[3].

يقول القاضي عياض في بيان ضابط المقالات المكفِّرة: ((والفصل البيّن في هذا أنّ كلّ مقالة صرّحت بنفي الرّبوبية، أو الوحدانية، أو عبادة أحدٍ غير الله، أو مع الله فهي كفر))[4].

ويقول شيخ الإسلام ابن تيمية: ((فإنا نعلم أنّ مَن سبّ الله ورسوله طوعاً بغير كره، بل مَن تكلم بكلمات الكفر طائعاً غير مكره، ومَن استهزأ بالله وآياته ورسوله فهو كافر باطناً وظاهراً))[5]. انتهى.

وكما أن الرِّدة تحصل بترك الاعتقاد المشروع فهي أيضاً تحصل بترك العمل المشروع؛ ومن ذلك ترك الصلاة على الصواب من قولي العلماء في ترجيح كفر تاركها كما تقدم.

وأما ترك المشروع من الأقوال فهو لا يُتصوَّر إلا في حق الكافر الأصلي، وهو ترك النطق بالشهادتين.

فمن ترك النطق بهما ـ مطلقاً ـ مع القدرة لم يصح دخوله في الإسلام، فهو كافر أصلي، وإن فعل جميع شرائع الإسلام الظاهرة والباطنة.

يقول الإمام ابن حزم: ((مَن اعتقد الإيمان بقلبه، ولم ينطق به بلسانه دون تقية فهو كافر عند الله تعالى وعند المسلمين))[6].

ويقول شيخ الإسلام ابن تيمية: ((فأما الشّهادتان، إذا لم يتكلم بهما مع القدرة فهو كافر باتّفاق المسلمين، وهو كافر باطناً وظاهراً عند سلف الأمّة وأئمتها وجماهير

(1) كتاب الصلاة وحكم تاركها (ص: 39).

(2) أي: الردة بالأقوال.

(3) التكفير وضوابطه للرُّحيلي (ص: 234 ـ 235).

(4) انظر: الشفا (ص: 282).

(5) مجموع الفتاوى (7/557 ـ 558).

(6) المحلى (1/40).

علمائها))[1].

وقد علل شيخ الإسلام ـ رحمه الله ـ سبب الكفر بترك هذا القول مع القدرة فقال: ((وبهذا تعرف أن من آمن قلبه إيماناً جازماً امتنع أن لا يتكلَّم بالشّهادتين مع القدرة؛ فعدم الشّهادتين مع القدرة مستلزم انتفاء الإيمان القلبي التامّ))[2].

ثالثاً: تقسيم الردة باعتبار الحد مع التوبة وعدمه:

يقسم أهل العلم الرِّدة باعتبار الحد مع التوبة وعدمه إلى قسمين[3]:

الأول: ردة مجرَّدة، وهي التي يُكتفى فيها بالتوبة.

والثاني: الردة المغلظة، وهي التي شُرِع القتل على خصوصها؛ فلا يسقط مع التوبة، وذلك كسَبِّ النبي ﷺ، فإن السابّ للنبي ﷺ قد قامت الأدلة على أنه مرتد وأنه يقتل بكل حال[4] على القول الراجح في المسألة[5].

وقد ذكر شيخ الإسلام ـ رحمه الله ـ وجه هذا التقسيم فقال: ((وكلاهما ـ يعني القسمين المتقدمين ـ قد قام الدليل على وجوب قتل صاحبها، والأدلة الدالة على سقوط القتل بالتوبة لا تعم القسمين بل إنما تدل على القسم الأول كما يظهر لمن تأمل الأدلة على قبول توبة المرتد فيبقى القسم الثاني، وقد قام الدليل على وجوب قتل صاحبه ولم يأت نص ولا إجماع بسقوط القتل عنه، والقياس متعذر مع وجود الفرق الجلي، فانقطع الإلحاق.

والذي يحقق هذه الطريقة أنه لم يأت في كتاب ولا سنة ولا إجماع أن كل من ارتد بأي قول أو أي فعل كان فإنه يسقط عنه القتل إذا تاب بعد القدرة عليه، بل الكتاب

---

(1) مجموع الفتاوى (609/7).

(2) مجموع الفتاوى (553/7).

(3) هذا التقسيم أشار إليه شيخ الإسلام ابن تيمية في الصارم المسلول (696/3 ـ 697).

(4) يقول شيخ الإسلام ابن تيمية ـ رحمه الله ـ معللاً ذلك: ((وأيضاً فإن سب النبي ﷺ حق لآدمي فلا يسقط بالتوبة كحدِّ القذف، وكسبِّ غيره من البشر)) [الصارم المسلول على شاتم الرسول ﷺ (694/3)].

(5) لأهل العلم في هذه المسألة قولان:

الأول: أنه يقتل بكل حال لأنه حق لآدمي فلا يسقط بالتوبة؛ كسائر الحقوق التي تتعلق بالآدميين، وهذا هو مذهب الحنابلة والمشهور من مذهب المالكية، وذهب جمهور الشافعية إلى أنه يستتاب كالمرتد، فإذا تاب سقط عنه القتل.

والثاني: أنه لا يقتل قياساً على من سبَّ الله ﷻ فإنه لا يقتل. انظر: الصارم المسلول على شاتم الرسول لابن تيمية (1119/3).

والسنة والإجماع قد فرَّق بين أنواع المرتدين))[1].

قلت: وهذا التقسيم باعتبار الاستيفاء لا باعتبار الجرم، لأنه من المعلوم أن ((سب النبي ﷺ لا يكون أغلظ من سب الله، فإن سب النبي ﷺ إنما عظم وصار موجباً للقتل لكون حقه تابعاً لحق الله))[2] ومع ذلك يُكْتَفى في سبّ الله تعالى بالتوبة، لأن حق الله مبني على العفو والرحمة بخلاف حق النبي ﷺ فإنه حق لآدمي فلا يسقط بالتوبة.

المقصد الرابع: شروط ثبوت الرِّدة.

الردة عند أهل العلم لا تثبت إلا بشروط وذلك بناءً على أصل أهل السنة في التحرُّز من التكفير إلا بعد توفر الشروط وانتفاء الموانع. وهو الأصل العظيم الذي فارق به أهل السنة غيرهم من أهل البدع.

يقول شيخ الإسلام ـ رحمه الله ـ: ((فمن عيوب أهل البدع تكفير بعضهم بعضاً، ومن ممادح أهل العلم أنهم يخطِّئون ولا يكفِّرون. وسبب ذلك أن أحدهم قد يظن ما ليس بكفر كفراً. وقد يكون كفراً لأنه تبين له أنه تكذيب للرسول وسبٍّ للخالق، والآخر لم يتبين له ذلك، فلا يلزم إذا كان هذا العالم بحاله يكفر إذا قاله، أن يكفر من لم يعلم بحاله))[3].

وقال في موضع آخر: ((كما يوجد في جهال أهل البدع من الرافضة والخوارج وغيرهم من يسارع إلى تكفير من اتبع الرسول من السلف؛ لقلة علمه وسوء فهمه لما جاء به الرسول، فهم مبتدعون بدعة بجهلهم ويكفرون من خالفهم. وأهل السنة والعلم والإيمان يعرفون الحق ويتبعون سنة الرسول، ويرحمون الخلق ويعدلون فيهم، ويعذرون من اجتهد في معرفة الحق فعجز عن معرفته، وإنما يذمون من ذمه الله ورسوله، وهو المفرط في طلب الحق؛ لتركه الواجب، والمعتدي المتبع لهواه بلا علم؛ لفعله المحرَّم، فيذمون من ترك الواجب أو فعل المحرم، ولا يعاقبونه إلا بعد إقامة الحجة عليه كما قال تعالى ﴿ـد ـد ئا ئا ئه ئه ئو﴾ [الإسراء: 15] لا سيما في مسائل تنازع فيها العلماء وخفي العلم فيها على أكثر الناس))[4].

---

(1) الصارم المسلول (696/3).

(2) الصارم المسلول (627/3).

(3) منهاج السنة (251/5).

(4) مجموع الفتاوى (238/27).

إذا تقرر هذا، فإن أهل العلم ذكروا شروطاً لا تثبت الردة إلا بعد توفرها وتحقق وجودها في الشخص المعيَّن:

الشرط الأول: البلوغ، فلا تصح ردة الصبي ـ ما لم يبلغ ـ على الصحيح من قولي العلماء لما تقدم من قوله ﷺ: «رفع القلم عن ثلاث» وذكر منهم: «والصبي حتى يحتلم»[1] الحديث.

الشرط الثاني: العقل. فلا تنعقد الرِّدة إلا من عاقل، وذلك بإجماع أهل العلم كما تقدم؛ لقوله ﷺ: «رفع القلم عن ثلاثة» وذكر منهم: «والمجنون حتى يفيق»[2].

قال ابن قدامة: ((إنّ الرّدّة لا تصحّ إلاّ من عاقل، فأما مَن لا عقل له، كالطّفل الذي لا عقل له والمجنون، ومَن زال عقله بإغماءٍ أو نوم أو مرض، أو شُرْبِ دواءٍ يباح شربه، فلا تصحّ ردّته ولا حكم لكلامه بغير خلاف))[3].

وقال النّووي: ((فلا تصحّ ردّة صبِيّ ولا مجنون ومَن ارتدّ ثم جنّ فلا يقتل في جنونه))[4].

الشرط الثالث: انتفاء الإكراه. فإن المكره على فعل المكفِّر لا يُؤاخذ بل هو معذور، وذلك لانتفاء القصد والاختيار في حقه كما قال تعالى: ﴿ چ ڇ ڇ ڇ ڍ ڍ ڌ ڌ ڎ ڎ ڈ ڈ ژ ژ ڑ ڑ ک ک ڪ ڪ گ گ گ گ ﴾ [سورة النّحل: 106].

قال ابن كثير: ((اتفق العلماء على أن المكره على الكفر يجوز له أن يوالي إبقاء لمهجته، ويجوز له أن يأبى كما كان بلال رضي الله عنه يأبى عليهم ذلك، وهم يفعلون به الأفاعيل))[5].

ويدخل في هذا الصنف من أُغلِقَ عليه فكره فلا يدري ما يقول لشدّة فرحٍ، أو حزنٍ، أو خوفٍ، أو نحو ذلك.

---

(1) مضى تخريجه. وانظر: المغني لابن قدامة (266/12، 278).

(2) مضى تخريجه.

(3) المغني (266/12).

(4) روضة الطّالبين (71/10).

(5) تفسير ابن كثير (589/2).

قال الشيخ ابن عثيمين ـ رحمه الله ـ: في سياق حديثه عن شروط التّكفير وموانعه: ((ومن الموانع أن يقع ما يوجب الكفر أو الفسق بغير إرادة منه؛ ولذلك صور:

منها: أن يكره على ذلك، فيفعله لداعي الإكراه لا اطمئناناً به فلا يكفر...

ومنها: أن يغلق عليه فكره فلا يدري ما يقول لشدّة فرحٍ أو حزنٍ أو خوفٍ أو نحو ذلك، ودليله ما ثبت في صحيح مسلم عن أنس بن مالك ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: «لله أشد فرحا بتوبة عبده حين يتوب إليه من أحدكم كان على راحلته بأرض فلاة فانفلتت منه، وعليها طعامه وشرابه فأيس منها، فأتى شجرة فاضطجع في ظلها قد أيس من راحلته فبينا هو كذلك إذا هو بها قائمة عنده فأخذ بخطامها ثم قال: من شدّة الفرح: اللهم أنتَ عبدي، وأنا ربّك، أخطأ من شدّة الفرح»[1]))[2]

قال القاضي عياض ـ رحمه الله ـ في سياق شرحه لهذا الحديث: ((فيه أنّ ما قاله الإنسان من مثل هذا ـ من دهش وذهول ـ غير مؤاخذ به إن شاء الله))[3].

وعدم المؤاخذة بما لم يُرِدْه الإنسان لأي سبب من الأسباب، لإكراه أو إغلاق، أو غيرهما من الأسباب الأخرى، من القواعد المقرّرة في الشريعة، ولابن القيم كلام متين وتحقيق رصين، في تقرير هذه القاعدة، وذكر الصّور التي تُرفع بها المؤاخذة عن العباد في أحكام الشّرع[4].

قال ـ رحمه الله ـ: ((فإذا اجتمع القصد والدّلالة القولية أو الفعلية ترتب الحكم. هذه قاعدة الشّريعة، وهي من مقتضيات عدل الله وحكمته ورحمته، فإن خواطر القلوب وإرادة النّفوس لا تدخل تحت الاختيار، فلو ترتبت عليها الأحكام لكان في ذلك أعظم حرج ومشقّة على الأمّة، ورحمة الله وحكمته تأبى ذلك، والغلط والنسيان والسهو وسبق اللسان بما لا يريده العبد بل يريد خلافه والتّكلم به مكرهاً وغير عارفٍ لمقتضاه، من لوازم البشرية لا يكاد ينفك الإنسان من شيء منه، فلو رتب عليه الحكم لحرجت الأمّة وأصابها غاية التّعب والمشقّة، فرفع عنها المؤاخذة بذلك كلّه حتى الخطأ في اللفظ من شدّة الفرح

---

(1) أخرجه مسلم في كتاب التوبة (2104/4)، ح (2747).

(2) القواعد المثلى (ص: 150).

(3) إكمال المعلم (245/8).

(4) التكفير وضوابطه للرُّحيلي (ص: 266).

والغضب، والسكر كما تقدمت شواهده، وكذلك الخطأ والنسيان والإكراه والجهل بالمعنى، وسبق اللسان بما لم يرده، والتّكلم في الإغلاق ولغو اليمين، فهذه عشرة أشياء لا يؤاخذ الله بها عبده بالتّكلم في حال منها لعدم؛ قصده وعقد قلبه الذي يؤاخذ به))[1]. ثم ذكر الأدلة على ذلك.

الشرط الرابع: قيام الحجة على المكلَّف التي يكفر تاركها.

والحجة إنما تقوم على المكلَّف إذا لم يكن جاهلاً أو متأوِّلاً. فإن كان جاهلاً أو متأوِّلاً، فإنه معذور لا تثبت الرّدة في حقه؛ لعجزه، إلا أن يكون مفرِّطاً فهذا له شأن آخر.

يقول ابن حزم: ((ولا خلاف في أنّ امرءاً لو أسلم، ولم يعلم شرائع الإسلام فاعتقد أنّ الخمر حلال، وأن ليس على الإنسان صلاة، وهو لم يبلغه حكم الله تعالى لم يكن كافراً بلا خلاف يعتد به، حتى إذا قامت عليه الحجّة فتمادى، حينئذٍ بإجماع الأمّة فهو كافر))[2].

ويقول ـ أيضاً ـ: ((قال الله ﷻ: ﴿ ٹ ٹ ٹ ٹٹ ﴾، [الأنعام: 19].

وقال تعالى: ﴿د د ئا ئا ئە ئە ئو ﴾ [الإسراء: 15]، فنصّ على أنّ النّذارة لا تلزم إلاّ مَن بلغته لا مَن لم تبلغه، وأنّه تعالى لا يعذّب أحداً حتى يأتيه رسول من عند الله ﷻ، فصّح بذلك أنّه مَن لم يبلغه الإسلام أصلاً فإنّه لا عذاب عليه... وكذلك مَن لم يبلغه الباب من واجبات الدّين فإنّه معذور لا ملامة عليه))[3].

ويقول شيخ الإسلام ابن تيمية: ((مَن كان مؤمناً بالله ورسوله مطلقاً، ولم يبلغه من العلم ما يبيّن له الصّواب، فإنّه لا يحكم بكفره حتى تقوم عليه الحجّة التي مَن خالفها كفر، إذ كثير من النّاس يخطئ فيما يتأوّله من القرآن، ويجهل كثيراً مما يرد من معاني الكتاب والسّنة، والخطأ والنسيان مرفوعان عن هذه الأمّة، والكفر لا يكون إلاّ بعد البيان))[4].

ويقول الإمام ابن القيم: ((إنّ الله سبحانه وتعالى لا يعذّب أحداً إلاّ بعد قيام الحجّة، كما قال تعالى: ﴿د د ئا ئا ئە ئە ئو ﴾ [الإسراء: 15].

وقال تعالى: ﴿ چ چ چ ڇ ڇ ڇ ڇ ڍ ڍ ڌ ڌ ﴾، [النّساء: 165].

---

(1) إعلام الموقّعين (3/105 ـ 106).

(2) المحلى (11/206).

(3) الفصل في الأهواء والملل (4/105). وانظر: المصدر السابق (11/188).

(4) مجموع الفتاوى (12/523 ـ 524).

وقال تعالى: ﴿ﮪ ﮫ ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ﮱ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ ﯢ ﯣ ﯤ﴾ [الملك: 8 ـ 9].

وقال تعالى: ﴿ﯿ ﰀ ﰁ ﰂ ﰃ ﰄ﴾ [الملك: 11].

وقال تعالى: ﴿ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ ﭟ ﭠ ﭡ ﭢ ﭣ ﭤ ﭥ ﭦ ﭧ ﭨ ﭩ ﭪ ﭫ ﭬ ﭭ ﭮ ﭯ ﭰ﴾ [الأنعام:130].

وهذا كثير في القرآن، يخبر أنّه إنما يعذّب مَن جاءه الرّسول، وقامت عليه الحجّة، وهو المذنب الذي يعترف بذنبه)) [1].

وقال: ((إنّ العذاب يستحق بسببين:

أحدهما: الإعراض عن الحجّة وعدم إرادتها والعمل بها، وبموجبها.

الثّاني: العناد لها بعد قيامها وترك إرادة موجبها.

فالأوّل: كفر إعراض.

والثّاني: كفر عناد.

وأما كفر الجهل مع عدم قيام الحجّة، وعدم التمكن من معرفتها، فهذا الذي نفى الله التّعذيب عنه، حتى تقوم حجة الرّسل)) [2].

فهذه أهم الضوابط والشروط التي ذكرها أهل العلم في ثبوت الردة والحكم بها في حق المعيَّن، وبقي أن نشير هنا إلى مسألة تتعلق بشروط ثبوت الردة، وهي مسألة فهم الحجة هل تشترط أو يُكتفى بمجرد بلوغها من غير فهم.

اختلف أهل العلم في هذه المسألة على قولين مشهورين.

الأول: أن الحجة تقوم بمجرَّد بلوغها، وهو قول لبعض أئمة الدعوة منهم العلامة المحدث إسحاق بن عبد الرحمن ـ رحمه الله ـ[3]، وحمد بن ناصر بن معمر[4]، وهو ينسب إلى الشيخ محمد بن عبد الوهاب[5]، وفي ذلك نظر.

---

(1) طريق الهجرتين (ص: 610 ـ 611).

(2) المصدر نفسه (ص: 611 ـ 612).

(3) رسالة تكفير المعين والفرق بين قيام الحجة وفهم الحجة (ص: 9).

(4) فتاوى الأئمة النجدية (240/3).

(5) فتاوى الأئمة النجدية (238/3)، والدرر السنية (10/93 ـ 95).

الثاني: أن الحجة لا تقوم على المكلَّف إلا بعد فهمها فهماً يُدرك به المقصود[1].

والصحيح أن الحجة لا تقوم إلا بعد فهمها فهماً يزيل اللبس ويوضح المقصود، وذلك بناءً على قاعدة الشريعة في التيسير ورفع الحرج والعنت وأن لا يكلف العبد إلا بما يُطاق، فالتكليف بما لا يُطاق ينافي حكمة التشريع في رفع الحرج والعنت.

والقول بأن الحجة لا تقوم إلا بعد فهمها هو الذي عليه المحققون من أهل العلم.

يقول ابن العربي: ((فالجاهل والمخطئ من هذه الأمّة ولو عمل من الكفر والشّرك ما يكون صاحبه مشركاً أو كافراً، فإنّه يعذر بالجهل والخطأ حتى يتبيّن له الحجّة التي يكفر تاركها بياناً واضحاً ما يلتبس على مثله، وينكر ما هو معلوم بالضّرورة من دين الإسلام، مِمَّا أجمعوا عليه إجماعاً قطعياً، يعرفه كلّ من المسلمين من غير نظرٍ وتأمّلٍ))[2].

ويقول ابن قدامة بعد ذكره لجماعة من السّلف استحلّوا بعض المحرّمات متأوِّلين فلم يكفروا: ((فيُخرَّج في مَن كان مثلهم حكمهم، وكذلك كلّ جاهل بشيء يمكن أن يجهله، لا يحكم بكفره حتّى يعرف ذلك، وتزول عنه الشّبهة ويستحله بعد ذلك))[3].

ويقول شيخ الإسلام ابن تيمية: ((وهكذا الأقوال التي يكفر قائلها، قد يكون الرّجل لم تبلغه النّصوص الموجبة لمعرفة الحقّ، وقد تكون بلغته ولم تثبت عنده، أو لم يتمكن من فهمها، وقد يكون عرضت له شبهات يعذره الله تعالى بها، فَمَن كان من المؤمنين مجتهداً في طلب الحقّ وأخطأ، فإنّ الله سبحانه وتعالى يغفر له خطأه كائناً ما كان، سواء كان في المسائل النّظرية أو العمليّة، هذا الذي عليه أصحاب النّبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم وجماهير أئمة الإسلام))[4].

ويقول: ((مَن كان مؤمناً بالله ورسوله إيماناً مطلقاً ولم يبلغه من العلم ما يبيّن له الصّواب فإنّه لا يحكم بكفره، حتى تقوم عليه الحجّة التي مَن خالفها كفر؛ إذ كثير من الناس يخطئ فيما يتأوله من القرآن، ويجهل كثيراً مما يرد من معاني الكتاب والسّنة، والخطأ

---

(1) انظر: رسالة تكفير المعين والفرق بين قيام الحجة وفهم الحجة (ص: 9).

(2) تفسير القاسمي (5/1307 ـ 1308).

(3) المغني (12/276 ـ 277).

(4) المسائل الماردينية (ص: 66).

والنسيان مرفوعان عن هذه الأمّة، والكفر لا يكون إلاّ بعد البيان))[1].

ويقول الإمام ابن القيم: ((إنّ قيام الحجّة يختلف باختلاف الأزمنة والأمكنة والأشخاص، فقد تقوم حجّة الله على الكفار في زمانٍ دون زمانٍ، وفي بقعة وناحية دون أخرى، كما أنّها تقوم على شخصٍ دون آخر، إما لعدم عقله وتمييزه كالصغير والمجنون، وإما لعدم فهمه كالذي لا يفهم الخطاب، ولم يحضر ترجمان يترجم له فهذا بمنْزلة الأصمّ الذي لا يسمع شيئاً، ولا يتمكن من الفهم، وهو أحد الأربعة الذين يُدْلُون على الله بحجّة يوم القيامة))[2].

وقد ذكر الشيخ محمد رشيد رضا ـ رحمه الله ـ أن هذه المسألة اختلف فيها كبار علماء نجد المعاصرون في مجلس الإمام عبد العزيز بن فيصل آل سعود بمكة المكرمة، فكانت الحجة للشيخ عبد الله بن بليهد: بأن العبرة بفهم الحجة لا بمجرَّد بلوغها من غير فهم. وأورد لهم نصَّاً صريحاً في هذا من كلام المحقق ابن القيم ـ رحمه الله ـ تعالى فقنعوا به[3].

فالحاصل أن قيام الحجة لا يثبت إلا بعد فهمها، وأن الرِّدة لا تثبت إلا بعد البيان والتوضيح عند أكثر أهل العلم، وأما مناقشة استدلالات المخالفين في هذه المسألة فقد سبق في مسألة العذر بالجهل، فلا حاجة لإعادته هنا.

المقصد الخامس: الأحكام المترتبة على الردة بعد ثبوتها.

تقدم أن الرِّدة لا تثبت إلا في حق من دخل في دين الإسلام باللفظ المعهود، وهو قول لا إله إلا الله ثم ارتدَّ عن الإسلام. وأما من اعتقد الإسلام وعمل بما يلزم من شعائره، ولم يكن قد تلفظ بالشهادتين من غير عذر ثم ترك الإسلام فلا يكون مرتداً بل هو كافر أصلي، لأنه لم يتحقق دخوله في الإسلام. فالمرتد هو الذي دخل في الإسلام ثم تركه كما تقدم.

وإن كان يصعب التمييز بين هذا والمرتد، لأن ذلك يحتاج إلى سبر أحواله ومعرفة أقواله. وهو أمر يَعسُر ويشُق. ولكن على فرض معرفة ذلك فإن حَكْمَه كما ذُكِر.

ولذا فرَّق أهل العلم في الأحكام بين الكافر الأصلي والمرتد. وفي هذا المقصد سنبين

(1) مجموع الفتاوى (12/523 ـ 524).

(2) طريق الهجرتين (ص: 611 ـ 612).

(3) من تعليقات رشيد رضا على رسالة ما يعذر به وما لا يعذر به من الجهل للشيخ عبد الله با بطين ضمن مجموع بضع رسائل دينية في العقائد الإسلامية (ص: 29).

بعض الأحكام المترتبة على الرِّدة بعد ثبوتها في حق المعيَّن.

أول هذه الأحكام: **الاستتابة**. فإن المرتد إذا ثبتت ردته فإنه يُستتاب عند أكثر أهل العلم، وقد حكى بعضهم الإجماع عليه[1]، وفيه نظر، لأن القول بعدم استتابته مروي عن بعض أهل العلم منهم: الحسن وطاووس، وحكاه أهل الظاهر عن معاذ بن جبل رضي الله عنه[2].

ثم إن القائلين باستتابته ـ وهم جمهور العلماء ـ اختلفوا في كيفية هذه الاستتابة وفي مدتها.

فقيل يُستتاب مرَّة واحدة في وقت واحد في ساعة واحدة، وقيل ثلاث مرات. وقيل شهراً، وقيل ثلاثة جمع، وقيل غير ذلك[3].

فإن أصرَّ المرتد على ردته ولم تنجع معه الاستتابة، فإن هنالك أحكاماً أخرى رتبها الشارع الحكيم؛ أبرزها ما يلي:

أ ـ إهدار دمه. فإن دمه حلال؛ فحلَّ للحاكم أو من يقوم مقامه قتلُه كما جاء في الحديث: «من بدَّل دينه فاقتلوه». وحديث: «لا يحل دم امرئ مسلم إلا بإحدى ثلاث: كفر بعد إيمان....»[4] وفي رواية: «التارك لدينه المفارق للجماعة»[5].

قال الإمام الشافعي ـ رحمه الله ـ: ((فلم يجز في قول النبي ﷺ: «لا يحل دم امرئ مسلم إلا بإحدى ثلاث» إحداهن الكفر بعد الإيمان، إلا أن تكون كلمة الكفر تحل الدم، كما يحله الزنى بعد الإحصان، أو تكون كلمة الكفر تحل الدم إلا أن يتوب صاحبه.

فدل كتاب الله عز وجل ثم سنة رسول الله ﷺ أن معنى قول رسول الله ﷺ: «كفر بعد

(1) انظر: الإشراف على مذاهب أهل العلم (238/2).

(2) انظر: مختصر اختلاف العلماء (501/3 ـ 502)، والإشراف على مذاهب أهل العلم (238/2 ـ 239)، والمحلى (188/11)، والمغني (266/12)، وروضة الطالبين (76/10)، وفتح الباري لابن حجر (269/12)، وشرح فتح القدير لابن الهمام (68/6 ـ 29).

(3) انظر: الاستذكار (152/7)، والمحلى لابن حزم (191/12)، وفتح الباري لابن حجر (370/12)، وشرح الزرقاني (16/4)، وتفسير القرطبي (47/3).

(4) أخرجه أبو داود في كتاب الحدود، باب الحكم فيمن سب النبي ﷺ (129/4) ح (4363).

(5) أخرجها ابن المبارك في مسنده (236).

إيمان» إذا لم يتب من الكفر. وقد وضعت هذه الدلائل مواضعها))[1].

وقال القرافي في سياق بيانه لأحكام المرتد في النفس والولد والمال والجناية: ((الأول نفسه: ففي «الجواهر»: يهدر دمه إن لم يتب، فإن تاب عصمها، وتوبته رجوعه وتغير حاله برجوع المتظاهر عن التظاهر، بل يظهر ضده من الإيمان... لنا قوله عليه السلام: «من بدل دينه فاقتلوه»، و«لا يحل دم امرئ مسلم إلا بإحدى ثلاث كفر بعد إيمان»))[2] انتهى.

وهذا الحكم، وهو القتل للمرتد مجمع عليه بين أهل العلم.

قال أبو منصور البهوتي: ((وأجمعوا على وجوب قتل المرتد إن لم يتب لحديث ابن عباس مرفوعاً: «من بدَّل دينه فاقتلوه»))[3].

وممن حكاه أيضاً ابن قدامة في ((المغني))[4]، والنووي في شرحه على صحيح مسلم[5]، والشوكاني في ((السيل الجرار))[6].

قلت: إلا أن هنالك خلافاً شاذاً قد تقدم في قتل المرأة بالردة[7].

ب . حبوط عمله:

المرتد كما تقدم هو الذي كفر بعد إسلامه. فشأنه شأن الكافر في حبوط عمله، وذهاب حسناته.

قال شيخ الإسلام . رحمه الله .: ((وأما الردة عن الإسلام بأن يصير الرجل كافراً مشركاً، أو كتابياً، فإنه إذا مات على ذلك حبط عمله باتفاق العلماء كما نطق بذلك القرآن في غير موضع))[8].

ثم شرع في ذكر النصوص، والتي منها: قوله تعالى: ﴿ڳ ڳ ڳ گ گ گ گ ں

---

(1) الأم (393/7).

(2) الذخيرة (37/12 . 38).

(3) شرح منتهى الإرادات (386/3).

(4) (264/12).

(5) (جـ20/12).

(6) (372/4).

(7) انظر: (ص: 986).

(8) مجموع الفتاوى (257/4 . 258).

ں ڻ ڻ ۀ ۀ ۀ ۀہ ہ ہ ہھ ھ ھ ھ ے ﴾ [البقرة: 217]، وقوله: ﴿ى ې ې □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ ﴾ [المائدة: 5]. وقوله: ﴿ئ ئ ڭ ڭ ڭ ڭ ۇ ۇ ﴾ [الأنعام: 88][1]. إلى غير ذلك من الآيات الدالة على حبوط عمل الكافر.

يقول ابن القيم ـ رحمه الله ـ: ((والحبوط نوعان: عام وخاص، فالعام: حبوط الحسنات كلّها بالردة، والسيئات كلّها بالتوبة))[2].

إذا تقرر هذا، فههنا مسألة ذات صلة بهذا الموضوع نفسِه، وهي: هل الردة تحبط العمل بمجرَّدها، أو لا يحبطه إلا الموت عليها؟

في هذه المسألة قولان مشهوران لأهل العلم.

قال ابن العربي: ((اختلف العلماء رحمة الله عليهم في المرتد هل يحبط عمله نفس الردة أم لا يحبط إلا على الموافاة على الكفر؟

فقال الشافعي لا يحبط له عمل إلا بالموافاة كافراً[3]. وقال مالك ـ وأبو حنيفة[4]ـ يحبط بنفس الرِّدة))[5]، وهما روايتان في مذهب الإمام أحمد ـ رحمه الله ـ[6].

وثمرة الخلاف تظهر في المسلم إذا حج ثم ارتدّ ثم أسلم؛ فإن قلنا بأن الرِّدة تحبط العمل بنفسها، فمتى أسلم المرتد لزمه الحج، وإن قلنا لا يحبط العمل إلا إذا مات مرتداً، فمتى عاد إلى الإسلام عاد إليه ثوابه عمله؛ فلم يلزمه الحج[7].

وكذا لو زكى ماله ثم ارتد ثم راجع الإسلام ففي وجوب الزكاة عليه قولان بناء على اختلافهم في هذه المسألة.

---

(1) المصدر نفسه (258/4).

(2) كتاب الصلاة وحكم تاركها (ص: 50).

(3) انظر: المجموع شرح المطيعي (14/7).

(4) انظر: مختصر اختلاف العلماء (507/3).

(5) أحكام القرآن (207/1). وانظر: أحكام أهل الملل للخلال (ص: 446 ـ 447)، والمعونة للبغدادي (1360/3)، والزواجر عن اقتراف الكبائر (53/1 ـ 54).

(6) انظر: مجموع الفتاوى (258/4)، والوابل الصيب (ص: 33).

(7) انظر: الوابل الصيب (ص: 33)، وأحكام القرآن لابن العربي (207/1).

والصحيح أن المرتد إذا تاب وأناب رجع إليه من ثواب أعماله ما كان فيه خالصاً صادقاً.

يقول العلامة الأثري سماحة الشيخ عبد العزيز بن عبد الله بن باز ـ رحمه الله ـ في بعض تعليقاته على هذا المحل: ((الصواب أن العمل لا يحبط بالردة بمجردها، وإنما يبقى معلقاً؛ فإن مات عليها حبطت حسناته، وإن لم يمت عليها بقي له عمله الصالح لقول الله سبحانه: ﴿ڳ ڳ ڱ ڱ ڱ ڱ ں ں ڻ ڻ ڻ ڻ ۀ ۀ ہ ہ ہ ہ ھ ھ ھ ھ ے﴾، وقوله سبحانه: ﴿ۇ ۆ ۆ ۈ ۈ ۇٴ ۋ ۋ ۅ ۅ ۉ ۉ ې ې ې ې ى ى ئا ئا ئە ئە ئو ئو ئۇ ئۇ ئۆ ئۆ ئۈ ئۈ ئې ئې ئى ئى ئى﴾ [آل عمران: 91]. الآية. وحديث حكيم: «أسلمت على ما أسلفت من خير»[1]))[2].

قال الشيخ إسماعيل الأنصاري بعد نقله لكلام الشيخ ابن باز ـ رحمه الله ـ المتقدم: ((انتهى كلام الشيخ، وهو الذي تقتضيه النصوص))[3].

ويناسب هنا أن نذكر كلاماً حسناً لابن القيم ـ رحمه الله ـ في هذه المسألة، هو غاية في التحقيق أيضاً.

يقول ابن القيم: ((ولم يزل في نفسي من هذه المسألة، ولم أزل حريصاً على الصواب فيها، وما رأيت أحداً شفي فيها. والذي يظهر ـ والله تعالى أعلم وبه المستعان ولا قوة إلا به ـ أن الحسنات والسيئات تتدافع وتتقابل، ويكون الحكم فيها للغالب، وهو يقهر المغلوب، ويكون الحكم له، حتى كأن المغلوب لم يكن، فإذا غلبت على العبد الحسنات دفعت حسناته الكثيرة سيئاته، ومتى تاب من السيئة ترتب على توبته منها حسنات كثيرة قد تربي وتزيد على الحسنة التي حبطت بالسيئة، فإذا عزمت التوبة، وصحت، ونشأت من صميم القلب، أحرقت ما مرت عليه من السيئات، حتى كأنها لم تكن، فإن التائب من الذنب لا ذنب له.

وقد سأل حكيم بن حزام ﷺ النبي ﷺ عن عتاقة وصلة وبر فعله في الشرك: هل يثاب

---

(1) مضى تخريجه.

(2) هامش الوابل الصيب بعناية صالح أحمد الشامي (ص: 333).

(3) المصدر نفسه.

عليه؟ فقال النبي ﷺ: «أسلمت على ما أسلفت من خير»[1]. فهذا يقتضي أن الإسلام أعاد عليه ثواب تلك الحسنات التي كانت باطلة بالشرك، فلما تاب من الشرك عاد إليه ثواب حسناته المتقدمة.

فهكذا إذا تاب العبد توبة نصوحاً، صادقة خالصة أحرقت ما كان قبلها من السيئات، وأعادت عليه ثواب حسناته.

يوضح هذا: أن السيئات والذنوب هي أمراض قلبية، كما أن الحمى والأوجاع أمراض بدنية، والمريض إذا عوفي من مرضه عافية تامة، عادت إليه قوته وأفضل منها حتى كأنه لم يضعف قط.

فالقوة المتقدمة بمنزلة الحسنات، والمرض بمنزلة الذنوب، والصحة والعافية بمنزلة التوبة سواء بسواء، وكما أن من المرضى من لا تعود إليه صحته أبداً لضعف عافيته، ومنهم من تعود صحته كما كانت لتقاوم الأسباب وتدافعها، ويعود البدن إلى كماله الأول، ومنهم من يعود أصح مما كان وأقوى وأنشط لقوة أسباب العافية وقهرها وغلبتها لأسباب الضعف والمرض، حتى ربما كان مرض هذا سببا لعافيته كما قال الشاعر:

لعـــلَّ عتبَـــك محمـــودٌ عواقبـــهُ ... وربما صحتِ الأجسامُ بالعللِ[2]

فهكذا العبد بعد التوبة على هذه المنازل الثلاث. والله الموفق، لا إله غيره ولا رب سواه))[3].

إذا ثبت هذا، فثمة مسألة أخرى مهمة لها ارتباط وثيق بهذه المسألة بحثها أهل العلم، وهي: الصحابي إذا ارتدّ ثم عاد إلى الإسلام لكن لم يَرَ النبي ﷺ ثانياً، فهل يرجع كونه صحابياً؟

أيضاً اختلف أهل العلم في هذه المسألة على قولين:

الأول: أنه لم يَعُد صحابياً.

والثاني: أنه يعود صحابياً. وبه جزم الحافظ ابن حجر وعلّل ذلك بإطباق المحدثين

---

(1) سبق تخريجه.

(2) البيت لأبي الطيب المتنبي كما في ديوانه مع شرحه لأبي البقاء العكبري (جـ86/3).

(3) الوابل الصيب (34 ـ 35).

على عد الأشعث بن قيس[1] ونحوه، ممن وقع له ذلك وإخراجهم أحاديثهم في المسانيد[2].

ومن هنا قال بعض أهل العلم في تعريف الصحابي: من لقي النبي ﷺ، مؤمناً به ومات على الإسلام وإن تخلَّلت ردَّة في الأصح[3].

جـ . **إيقاف ملكه:**

من المسائل التي بحثها العلماء في باب الرِّدة ما يتعلَّق بمال المرتد، هل يزول بمجرد الردة أو بالموت عليها؟ وإذا قلنا بعدم زواله بمجرَّد الردة هل يوقف ويحجر عليه، أو له مطلق التصرف فيه؟

فمحصَّل الأقوال في ذلك ثلاثة:

القول الأول: أن المرتد لا يزول ملكه عن ماله بارتداده إلا أنه يُوقف[4]، فإن تاب فماله مردود عليه. وبه قال أكثر العلماء بل حكى بعضهم الإجماع عليه[5]. وفيه نظر.

القول الثاني: أن ملكه باقٍ لا يزول عنه ولا يُوقَف بل له كامل التصرُّف فيه حتى يتبيَّن أمره. وبه قال: الصاحبان محمد بن الحسن وأبو يوسف من الحنفية[6]، وهو اختيار المزني من الشافعية[7].

القول الثالث: أن ملكه يزول بمجرَّد الردة، ونصره الإمام الشيرازي حيث قال: «والقول الثاني: أنه يزول ملكه عن ماله، وهو الصحيح لما روى طارق بن شهاب: أن أبا بكر الصديق ﷺ قال لوفد بزاخة وغطفان: نغنم ما أصبنا منكم، وتردون إلينا ما أصبتم

---

(1) قال ابن عبد البر في الاستيعاب (133/1): كان ممن ارتد عن الإسلام بعد النبي ﷺ ثم راجع الإسلام في خلافة أبي بكر الصديق ﷺ.

(2) انظر: فتح الباري (4/7)، وتدريب الراوي (209/2).

(3) هذا تعريف الحافظ ابن حجر – رحمه الله –كما في نُخْبة الفِكَر (ص: 11).

(4) بعض أهل العلم يعبر فيقول: يزول زوالاً مراعى. انظر: شرح فتح القدير لابن الهمام (73/6).

(5) انظر: الإشراف على مذاهب أهل العلم (250/2)، ومختصر اختلاف العلماء (506/3 . 507)، والأم للشافعي (403/7 . 404)، والمغني (272/12)، والذخيرة (43/12).

(6) شرح فتح القدير لابن الهمام (73/6 . 74).

(7) انظر: المهذب للشيرازي (212/5).

منا»[1]. ولأنه عصم بالإسلام دمه وماله ثم ملك المسلمون دمه بالردة فوجب أن يملكوا ماله بالردة))[2].

ولعلَّ القول بأن ماله يُوقَف حتى يُنْظَر حاله أرجح من جهة النظر، وذلك لأن المرتد يُستتاب ويجُبَر على الإسلام، ففي إيقاف ملكه صيانة لماله إن هو رجع إلى الإسلام.

وأما أثر أبي بكر ﷺ فهو محمول على مال المرتد الذي معه إذا لحق بدار الحرب فإنه يصير مباحاً لمن قدر عليه بخلاف ماله الذي في دار الإسلام فإن ملكه ثابت فيه كما سيأتي[3].

وأما القول بعدم زوال ملكه ففيه إعانة له على استمراره على الكفر، لأنه قد يضنّ بماله دون الكفر فيكون سبباً لهدايته ورجوعه إلى دين الإسلام.

ومن المسائل المتعلّقة بهذه المسألة أيضاً حكم مال المرتد إذا لحق بدار الكفار، فقد اختلف أهل العلم في هذه المسألة على أقوال ذكرها ابن المنذر في "الإشراف"[4] حيث عقد باباً، فقال: باب ذكر لحوق المرتد بدار الحرب... ثم قال:

((واختلفوا في مال المرتد اللاحق بدار الحرب:

فقالت طائفة: إذا قتل المرتد، أو مات فماله للمسلمين دون ورثته، لم يفرقوا في ذلك بين من مات منهم أو قتل في دار الحرب أو دار الإسلام، هذا قول مالك والشافعي[5].

وقال الأوزاعي: ماله بمنزلة دمه إذا لحق بدار الحرب.

وقال الثوري:... فإن لحق بدار الحرب فماله للمسلمين.

وقال النُّعمان ـ يعني أبا حنيفة ـ: يقسم ماله بين ورثته على سهام الله وفرائضه، مات أو لحق بدار الكفار[6].

وقال الحسن البصري: ما حمل معه من ماله فهو مغنم إذا أصيب، وما خلف فهو

---

(1) أخرجه البيهقي في السنن (335/8)، وابن أبي شيبة في المصنف (438/6).

(2) المصدر السابق (212/5).

(3) انظر: (ص: 1006).

(4) (251/2 ـ 252).

(5) انظر: الذخيرة (43/12 ـ 45)، والأم (404/7)، والمجموع شرح المهذب (75/21).

(6) انظر: بدائع الصنائع (539/9)، وشرح فتح القدير لابن الهمام (75/6)

لورثته)).

هذه مجمل الأقوال في هذه المسألة، والذي يظهر منها بعد التأمّل أن مال المرتد الذي بقي في دار الإسلام لا يزول عنه إذا انتقل[1] إلى دار الكفار بخلاف ما كان معه من مال في دار الحرب فإنه يصير مباحاً لمن قدر عليه كالكافر الحربي. وإنما قلنا بعدم زوال ملكه في دار الإسلام، لأن اختلاف الدار لا يغيِّر عنه اسم الرِّدة.

قال ابن قدامة ـ رحمه الله ـ: ((وإن لحق المرتد بدار الحرب، فالحكم فيه كالحكم فيمن هو في دار الإسلام، إلا أن ما كان معه من ماله يصير مباحاً لمن قدر عليه، كما أبيح دمه، وأما أملاكه وماله الذي في دار الإسلام فملكه ثابت فيه ويتصرف فيه الحاكم بما يرى المصلحة فيه...وإنما حل ماله الذي معه لأنه زال العاصم له، فأشبه مال الحربي الذي في دار الحرب. وأما الذي في دار الإسلام فهو باق على العصمة كمال الحربي الذي مع مضاربه في دار الإسلام أو عند مودعه))[2].

ومن مسائل هذا الباب أيضاً اختلافهم في مصرف مال المرتد بعد موته أو قتله، هل يكون لورثته من المسلمين، أو لبيت مال المسلمين، أو هو لورثته من أهل ملته؟

في هذه المسألة ثلاثة أقوال:

قال سفيان وأصحاب الرأي: ماله لورثته من المسلمين.

وقال ربيعة بن أبي عبد الرحمن وابن أبي ليلى: ميراث المرتد فيء. وكذلك قال الشافعي وأحمد وأبو ثور.

وقال قتادة ميراثه لورثته من أهل ملته[3].

والصحيح أن ماله يكون فيئاً في بيت مال المسلمين، ولا يُعطى لورثته من المسلمين، لقوله ﷺ: «لا يرث المسلم الكافر ولا الكافر المسلم»[4].

قال الإمام الشافعي ـ رحمه الله ـ بعد أن ذكر هذا الحديث: ((وبهذا نقول. فكل من

---

(1) أي: المرتد.

(2) المغني (275/12).

(3) اختلاف العلماء للمروزي (304).

(4) أخرجه البخاري في كتاب الفرائض، باب: لا يرث المسلم الكافر ولا الكافر المسلم (جـ14/8) ح (6764)، ومسلم في أول كتاب الفرائض (1233/3) ح (1614).

خالف دين الإسلام من أهل الكتاب، أو من أهل الأوثان، فإن ارتدَّ أحد من هؤلاء عن الإسلام لم يرثه المسلم لقول رسول الله ﷺ، وقطع الله الولاية بين المسلمين والمشركين))[1].

فإن قيل: إذا جعلتموه فيئاً ورثتموه للمسلمين، قلنا: لا يأخذونه ميراثاً، بل يأخذونه فيئاً، كما يؤخذ مال الذميِّ إذا لم يخلِّف وارثاً[2].

4 . حكم ذبيحته:

اختلف العلماء رحمهم الله تعالى في ذبيحة المرتد هل تؤكل على قولين:

فذهب أئمة المذاهب الأربعة أبو حنيفة ومالك والشافعي وأحمد إلى عدم حل أكلها وإن كانت ردته إلى دين أهل الكتاب، لأنه لا يُقرَّ على دينه الذي ارتدَّ إليه[3].

وذهب إسحاق والأوزاعي إلى أن المرتد إن تديَّن بدين أهل الكتاب حلَّت ذبيحته لأن علياً رضي الله عنه قال: من تولَّى قوماً فهو منهم[4].

والصواب ما ذهب إليه أئمة المذاهب: أن ذبيحته لا تؤكل، وذلك لأمرين:

الأول: أنه كافر لا يُقَرّ على دينه، فلم تحلّ ذبيحته؛ كالوثني.

والثاني: لأنه لا تثبت له أحكام أهل الكتاب إذا تديّن بدينهم؛ فإنه لا يقر بالجزية ولا يسترق، ولا يحل نكاح المرتدّة.

وأما ما جاء عن علي رضي الله عنه: «من تولى قوماً فهو منهم» فيجاب عنه بأن علياً لم يُرِد أنه منهم في جميع الأحكام بدليل ما ذكرنا، ولأنه لم يكن يرى حل ذبائح نصارى بني تغلب ولا نكاح نسائهم مع توليتهم للنصارى ودخولهم في دينهم ومع إقرارهم بما صولحوا عليه، فلأن لا يعتقد ذلك في المرتدين أولى[5].

هذه أبرز المسائل المتعلَّقة بأحكام المرتدين، وهنالك مسائل أخرى أضربت الذكر عنها خشية الإطالة، ومن أرادها فموضعها كتب الفقه وشروح الحديث. والله تعالى أعلم.

---

(1) الأم (180/5).

(2) المغني لابن قدامة (163/9).

(3) انظر: شرح فتح القدير (82/6)، والبيان والتحصيل (436/16)، والأم (410/7)، والمغني (277/12).

(4) انظر: الإشراف على مذاهب أهل العلم (168/3)، والمغني لابن قدامة (277/12).

(5) المغني لابن قدامة (277/12) بتصرف.

المبحث الثامن: المخالفون في شرط الانقياد.

المخالفون في شرط الانقياد على نوعين:

النوع الأول: المخالفون في هذا الشرط خلافاً علمياً، وأبرز هؤلاء: المرجئة على اختلاف طوائفهم؛ فجميع طوائف المرجئة متفقون في إخراج الانقياد العملي عن مسمَّى الإيمان. والمرجئة قد سبق التعريف بهم، وبيان شيء من عقائدهم[1].

والذي يهمنا هنا ذكر مذاهبهم في حدِّ الإيمان وبيان مدى مخالفتها لما عليه أهل السنة من اعتبار الانقياد العملي شرطاً لصحة الإيمان[2].

يقسِّم أهل العلم المرجئة باعتبار مذاهبهم في الإيمان إلى صنفين:

الأول: المرجئة الخالصة، أو المحضة [3]. وهم على قسمين:

القسم الأول: من زعم أن الإيمان، هو مجرَّد التصديق باللسان والإقرار بدون المعرفة والعمل. وهؤلاء هم الكرامية أتباع محمد بن كرام السجستاني. وشبهتهم في ذلك: أن ذلك هو المعروف من كلام العرب[4]. وقد مرَّ الرد عليهم مفصَّلاً[5].

القسم الثاني: من زعم أن الإيمان معرفة القلب بالله وأن الكفر هو الجهل به؛ فمن عرف الله بقلبه وفرَّط في الشرائع ـ ولو مع جحدها ـ فهو مؤمن كامل الإيمان. وهؤلاء هم الجهمية ومن نحا نحوهم من الأشعرية والماتريدية.

---

(1) انظر: (ص: 333 ـ 334).

(2) خلاف المرجئة مع أهل السنة في الاسم ليس في الحكم، فهم متفقون مع أهل السنة في ((أن الشخص الواحد قد يعذبه الله بالنار ثم يدخله الجنة كما نطقت بذلك الأحاديث الصحيحة. وهذا الشخص الذي له سيئات عذب بها وله حسنات دخل بها الجنة له معصية وطاعة باتفاق؛ فإن هؤلاء الطوائف لم يتنازعوا في حكمه لكن تنازعوا في اسمه فقالت المرجئة جهميتهم وغير جهميتهم هو مؤمن كامل الإيمان وأهل السنة والجماعة على أنه مؤمن ناقص الإيمان، ولولا ذلك لما عذب)). ثم تأتي مسألة أخرى أشد، وهي من ترك الأعمال الظاهرة، فلم يفعل شيئاً من الطاعات، فالمرجئة تعطِيَه اسم الإيمان المطلق، فتصحح إسلام من دلت الأدلة على كفره. انظر: مجموع الفتاوى (354/7).

(3) انظر: الملل والنحل (139/1)، والتبصير في الدين (ص: 99).

(4) انظر: التبصير في معالم الدين (ص: 189).

(5) كما في (194 ـ 205).

وقد تقدم بيان شبههم والرد عليها مفصلاً في شرط العلم[1].

القسم الثاني: مرجئة الفقهاء، وهم أهل الكوفة، كحماد بن أبي سليمان[2]، وأبي حنيفة[3]. وهؤلاء زعموا أن الإيمان معرفة القلب وإقرار اللسان، وليس العمل من الإيمان؛ لأن الإيمان في كلام العرب: التصديق. قالوا: والعامل لا يُقال له مصدِّق، وإنما التصديق بالقلب واللسان[4].

فالحاصل أن جميع فرق المرجئة أخرجوا الأعمال عن مسمَّى الإيمان، فلا يكون الانقياد العملي عندهم داخلاً في شروط شهادة أن لا إله إلا الله.

وهذا القول بدعة في الإسلام مخالف للنصوص الشرعية المقرِّرة لدخول الأعمال في مسمَّى الإيمان، وأنه شامل لها، وهي كثيرة، وقد تقدم ذكر شيء منها[5].

ولذا ذم السلفُ المرجئةَ وشنَّعوا عليهم، لما يلزم من قولهم في الإيمان من لوازم كفرية، ومخاطر اعتقادية وعملية.

قال شيخ الإسلام: «فصار ذلك الخطأ اليسير في اللفظ سبباً لخطأ عظيم في العقائد والأعمال[6]. فلهذا عظم القول في ذم الإرجاء حتى قال إبراهيم النخعي: لفتنتهم ـ يعنى المرجئة ـ أخوف على هذه الأمة من فتنة الأزارقة.

وقال الزهري: ما ابتدعت في الإسلام بدعة أضر على أهله من الإرجاء.

---

(1) انظر: (ص: 338 ـ 350).

(2) هو: حماد بن أبي سليمان الأشعري مولاهم، أبو إسماعيل الكوفي، رمي بالإرجاء. مات سنة عشرين ومئتين أو قبلها. انظر: تقريب التهذيب (ص: 269).

(3) أبو حنيفة له روايتان في حد الإيمان:

الأولى: أنه تصديق القلب وقول اللسان، وهذه الرواية عليها أكثر أصحابه.

الثانية: أن الإيمان هو تصديق القلب فقط، وأما قول اللسان فهو ركن زائد خارج عن مسمى الإيمان. وعلى هذه الرواية يوافق قول (الماتريدية والأشعرية)، أن الإيمان هو تصديق القلب فقط. انظر: أسئلة وأجوبة في الإيمان للراجحي (ص: 15).

(4) انظر: التبصير في معالم الدين (ص: 189). وانظر: لتفصيل فرق المرجئة مجموع الفتاوى (543/7 ـ 548).

(5) كما في (ص: 956 ـ 961).

(6) انظر: لوازم هذا القول مجموع الفتاوى (188/7 ـ 189، 582)، وأسئلة وأجوبة في الإيمان للراجحي (ص:14 ـ 15، 16 ـ 20).

وقال الأوزاعي: كان يحيي بن أبى كثير وقتادة يقولان: ليس شيء من الأهواء أخوف عندهم على الأمة من الإرجاء.

وقال شريك القاضى ـ وذكر المرجئة ـ فقال: هم أخبث قومٍ، حسبك بالرّافضة خبثاً ولكن المرجئة يكذبون على الله.

وقال سفيان الثوري: تركت المرجئة الإسلام أرق من ثوب سابري[1].

وقال قتادة: إنما حدث الإرجاء بعد فتنة فرقة ابن الأشعث.

وسئل ميمون بن مهران[2] عن كلام المرجئة، فقال: أنا أكبر من ذلك.

وقال سعيد بن جبير لذر الهمدانى[3]: ألا تستحي من رأي أنت أكبر منه.

وقال أيوب السختياني: أنا أكبر من دين المرجئة. إن أول من تكلم في الإرجاء رجل من أهل المدينة من بني هاشم يقال له: الحسن.

وقال زاذان[4]: أتينا الحسن بن محمد، فقلنا: ما هذا الكتاب الذي وضعت ـ وكان هو الذي أخرج كتاب المرجئة ـ فقال لي: يا أبا عمر لوددت أني كنت مت قبل أن أخرج هذا الكتاب، أو أضع هذا الكتاب[5].

فإن الخطأ في اسم الإيمان ليس كالخطأ في اسم محدث، ولا كالخطأ في غيره من الأسماء؛ إذ كانت أحكام الدنيا والآخرة متعلقة باسم الإيمان والإسلام والكفر والنفاق))[6].

وبذلك يتبين خطورة خلاف المرجئة في مسائل الإيمان؛ ولولا إدراك السلف لمخاطر هذا القول لما شنَّعوا عليهم هذا التشنيع البليغ، ولما حذَّروا منهم هذا التحذير الشديد.

كما يظهر أيضاً شدة حرص السلف على متابعة السنة، وترك الأهواء وما أُحدث من

---

(1) سابري: يطلق على كل ثوب رقيق يستشف ما وراءه. انظر: النهاية في غريب الحديث (334/2).

(2) هو: ميمون بن مهران الجزري، أبو أيوب، أصله كوفي، نزل الرقة، ثقة فقيه، ولي الجزيرة لعمر بن عبد العزيز، وكان يرسل من الرابعة مات سنة سبع عشرة ومئة. [تقريب التهذيب (ص: 990)].

(3) هو: ذر بن عبد الله بن زرارة الهمداني المرهبي، أبو عمر الكوفي، رمي بالإرجاء، مات قبل المائة. انظر: تهذيب الكمال (511/8)، وخلاصته تقريب التهذيب (ص: 313).

(4) لم يتبين لي. ولعله أبو صالح، مولى طلحة. انظر: تقريب التهذيب (ص: 1162).

(5) السنة لعبد الله بن الإمام أحمد (325/1).

(6) مجموع الفتاوى (394/7 ـ 395). وانظر: الإيمان لأبي عبيد (ص: 33 ـ 35).

البدع والآراء.

ولذا كانت السلامة في سلوك منهجهم. وصدق القائل:

وكل خير في اتباع من السلف وكل شر في ابتداع من خلف

النوع الثاني: الخلاف العملي في شرط الانقياد.

الخلاف العملي في هذا الشرط بحرٌ لا ساحل له، وانحدار لا نهاية له. فبين مضيّعٍ لأصل الانقياد[1] وبين مضيّعٍ لأدنى الكمال الواجب، وبين تَيْنِك الدرجتين درجات لا تنضبط بحدٍّ أو مقدار.

ويمكن حصر هؤلاء المخالفين في الأنواع التالية:

1 ـ الكفار الأصليون: وهم على ثلاثة أصناف:

أ ـ الجاحدون. ب ـ المعرضون. ج. المستشرقون.

فالصنف الأول والثاني قد سبق الحديث عنهم[2].

وأما الصنف الثالث، وهم المستشرقون[3] فهم على قسمين. قسمٍ درسوا الإسلام لأجل الكيد له، وقسمٍ درسوا الإسلام لأجل الاستطلاع ومعرفة ما عند الغير. فكلا النوعين علموا بحقيقة دين الإسلام، فمنهم من يهتدي إلى أن الإسلام هو الحق وأنه الدين الواجب اتباعه، ثم يفترقون؛ فمنهم من ينقاد إلى الإسلام ظاهراً وباطناً فيصير في عداد المسلمين. ومنهم من لا ينقاد، إلا أنه يصرّح بإعجابه بالإسلام ويقينه بصحته، وتجد بعض المسلمين

---

(1) بترك الصلاة على ما ترجح من كفر تاركها.

(2) انظر: (ص: 863 ـ 868)، و(ص: 868 ـ 870).

(3) المستشرقون أو الاستشراق لقب يطلق على كل ما يبحث في أمور الشرقيين وثقافاتهم وتاريخهم، ويقصد به ذلك التيار الفكري الذي يتمثل في إجراء الدراسات المختلفة عن الشرق الإسلامي، والتي تشمل حضارته وأديانه وآدابه ولغاته وثقافته. ولهم أهداف ومقاصد خبيثة من وراء الدراسات الإسلامية عن المسلمين، منها: التشكيك في صحة رسالة النبي ﷺ، وذلك عن طريق التشكيك في القرآن بالطعن فيه، والتشكيك في السنة بأنها من وضع المسلمين خلال القرون الثلاثة الأول، والتشكيك في الفقه الإسلامي باعتباره مستمداً من الفقه الروماني، وبإرجاع الإسلام إلى مصادر يهودية ونصرانية، ويعتمدون في ذلك على الأحاديث والأخبار الموضوعة. والهدف من ذلك كله هو حماية أوربا من قبول الإسلام بعد أن عجزت على القضاء عليه من خلال الحروب الصليبية. ولكن لكل قاعدة شواذ؛ فمنهم منصفون درسوا الإسلام لأجل المعرفة والمقارنة بين الإسلام والملل الأخرى. الموسوعة الميسرة (ص: 697، 701 ـ 702). بتصرف.

يهشون لذلك ويطربون لهؤلاء، ويصفونهم بالموضوعية والتجرُّد، ولكن إعجابهم ويقينهم لا يكفي، بل لا بد من الانقياد[1].

وهنا قسم رابع مُتَرَدد في إلحاقه بالكافر الأصلي أو المرتد، وهو من نطق بالشهادتين وهو عازم على أن لا يصلي أو اشترط ذلك عند إسلامه.

هذه المسألة اختلف فيها أهل العلم على قولين، فمن أهل العلم من جوَّز الإسلام مع الشرط الفاسد القادح في صحة الإسلام؛ كعدم فعل الصلاة، ومنهم من خالف. يقول ابن رجب ـ رحمه الله ـ في جامع العلوم والحكم، ((ومن المعلوم بالضرورة أن النبي ﷺ كان يقبل من كل من جاءه يريد الدخول في الإسلام الشهادتين فقط، ويعصم دمه بذلك، ويجعله مسلماً، وقد أنكر على أسامة بن زيد قتلَه لمن قال: «لا إله إلا الله» لما رفع عليه السيف واشتد نكيره عليه. ولم يكن النبي ﷺ يشترط على من جاءه يريد الإسلام أن يلتزم الصلاة والزكاة، بل قد روي أنه قبل من قوم الإسلام، واشترطوا أن لا يزكوا، ففي "مسند الإمام أحمد" عن جابر ﷺ قال: «اشترطت ثقيف على رسول الله ﷺ أن لا صدقة عليهم ولا جهاد، وأن رسول الله ﷺ قال سيتصدقون ويجاهدون»، وفيه أيضاً عن نصر بن عاصم الليثي عن رجل منهم أنه أتى النبي ﷺ فأسلم على أن لا يصلي إلا صلاتين فقبل منه. وأخذ الإمام أحمد بهذه الأحاديث وقال: يصح الإسلام على الشرط الفاسد، ثم يلزم بشرائع الإسلام كلها، واستدل ـ أيضاً ـ بأن حكيم بن حزام قال بايعت النبي ﷺ على أن لا أخِرَّ إلا قائماً. قال أحمد معناه أن يسجد من غير ركوع))[2].

والقول بصحة إسلام من نطق بالشهادتين مع اشتراطه ما يقدح في صحتهما اختاره الشوكاني ـ رحمه الله ـ في نيل الأوطار[3] واستدل له بما تقدم ذكره من أدلة في كلام الحافظ ابن رجب ـ رحمه الله ـ.

ومن أهل العلم من خالف، فذهب إلى أنَّ من وقع في ما يناقض هذه الشروط أنه كافر

(1) انظر: الشهادتان وما يستلزمه كل منهما (ص: 110).

(2) جامع العلوم والحكم (ص: 158 ـ 159). وانظر: تعظيم قدر الصلاة للمروزي (95/1).

(3) (793/4).

أصلي؛ لكونه لم يفهم حقيقة الإسلام ولا ماهية التوحيد[1].

والذي يترجح في نظري والعلم عند الله أن النطق بالشهادتين لا يصح مع اشتراط ما يناقضهما إذا وقع من عالمٍ، وذلك مراعاة لشروط هذه الكلمة، فكما أن الصلاة لا تصح مع الإخلال بشيء من شروطها حال العلم فكذلك الشهادتان.

ولكن من تلفظ بالشهادتين قُبِل ذلك منه في الظاهر، ولا يُنقب عن باطنه، وكذا لو شرط شرطاً قادحاً وذلك أخذاً بهذه النصوص.

وعليه فلا يكون كافراً أصلياً من تلفظ بالشهادتين وهو عازم على أن لا يصلي أو اشترط ذلك عند إسلامه، بل هو كافر مرتد ـ إن لم يلتزم بالصلاة ـ لأن عقد الإسلام يثبت له بمجرد تلفظه بالشهادتين.

ولذا ينبغي التفريق بين صحة الإسلام، وقبول الإسلام ابتداءً، فصحة الإسلام يشترط لها الخلو من المناقض، وقبول الإسلام يصح مع الشرط الفاسد؛ وذلك جمعاً بين النصوص.

وبقي هنا أن نشير إلى نوعٍ مختلف أيضاً في إلحاقه بالكافر الأصلي أو بالمرتدّ، وهو الكافر الأصلي إذا أتى بالشهادتين ثم قال: لم أُرِدْ الإسلام فقط، فهل يصير مرتداً، ويجبر على الإسلام، أو هو كافر أصلي لم يتحقق دخوله في الإسلام؟

اختلفت الروايات عن الإمام أحمد في هذه المسألة؛ فنُقِل عنه أنه صار مرتداً ويجبر على الإسلام[2]، ونقل عنه أنه يُقبل منه ولا يجبر على الإسلام، لأنه يحتمل الصدق، فلا يُراق دمه بالشبهة.

قال ابن قدامة بعد أن حكى الروايتين عن الإمام أحمد فيها: ((والأول أولى، لأنه قد حُكِم بإسلامه، فيُقتل إذا رجع، كما لو طالت مدته))[3] أ.هـ.

قلت: واختار الخلال من أصحاب أحمد أنه لا يجبر، لأن في قبول قوله احتياطاً للدم،

---

(1) تطهير الاعتقاد المطبوع مع شرحه للشيخ علي بن سنان (ص: 117 ـ 118)، وحكم تكفير المعين للشيخ إسحاق بن عبد الرحمن (ص: 9، 17).

(2) قال الحافظ ابن حجر: ((ومقتضى قوله "يجبر" أنه إذا لم يلتزم يجري عليه حكم المرتد، وبه صرَّح القفال)) [نيل الأوطار (12/8)].

(3) المغني (29/9).

والدماء يحتاط لها في الموضع المحتمل والشبهة، وهاهنا شبهة لأنه يحتمل صدقه في ذلك[1].

وما ذهب إليه ابن قدامة ـ رحمه الله ـ أظهر، لأن المكلَّف إذا أتى باللفظ الذي يتعلق به الحكم فالظاهر أنه قصده واعتقده، وقوله بعد ذلك: لم أقصده، لم يُصدَّق لأنه خالف الظاهر؛ ألا ترى أنه لو أقرَّ وقال كذبت في إقراري أو سهوت لم يقبل منه، وكذلك لو تلفظ بالطلاق الصريح، وقال: لم أقصد الطلاق لم يقبل منه!!

أما لو أتى بالشهادتين على وجه يشهد له الظاهر أنه لم يقصد به الإسلام؛ مثل أن يأتي بألفاظ الآذان على وجه الحكاية والإخبار عن صفته لا على وجه التأذين، أو يذكر أن فيها توحيداً على وجه الحكاية لم يجبر كما يقال في باب الطلاق: إذا أتى بصريحه على وجه الحكاية لم يقع[2].

النوع الثاني: من ليسوا بكفار أصليين، وإنما هم مسلمون في الأصل إلا أنهم خالفوا في شرط الانقياد. وهم على قسمين:

الأول: من ارتدوا عن الإسلام بترك الصلاة بعد فعلها ـ على القول الراجح ـ، فَسُلِبوا أصل الانقياد، وهؤلاء قد سبق الحديث عنهم في حكم تارك الصلاة.

القسم الثاني[3]: من هم باقون على أصل إسلامهم إلا أنهم مفرِّطون في بعض الفرائض الظاهرة دون الصلاة، فهؤلاء لا يُسلبون أصل الانقياد ولا يُعْطَوْن الانقياد المطلق بل يقال: إنهم مؤمنون بإيمانهم فاسقون بكبائرهم، وهم تحت مشيئة الله تعالى إن شاء عفا عنهم وإن شاء عذَّبهم، إذا لقَوْه على تلك الحال.

هذا آخر ما تم تقييده في هذه الشروط. والحمد لله أولاً وآخراً، وباطناً وظاهراً. فلا أحق بالحمد منه، نثني عليه الخير كلَّه، ونحمده بما هو أهله، ونسأله المزيد من توفيقه وفضله، فلا حول ولا قوة لنا إلا به. وآخر دعونا أن الحمد لله رب العالمين.

---

(1) المسائل الفقهية من كتاب الروايتين والوجهين للقاضي أبي يعلى (312/2).

(2) المصدر نفسه (312/2).

(3) هذا الصنف لم يخالفوا في أصل الانقياد، ولكن وجه ذكري لهم ضمن المخالفين من باب التمييز لهم عن غيرهم، لأن بعض الناس يخلط بينهما نزوعاً إلى مذهب الخوارج.

الخاتمة

وفي ختام هذا البحث فإني أحمد الله كثيراً أن وفقني لإتمامه، فله الشكر أولاً وآخراً، وله الحمد باطناً وظاهراً. لا أحصي ثناءً عليه هو كما أثنى على نفسه.

وبعد؛ فإني قد قمت بإعداد هذه الرسالة مستلهماً فيها الصواب من الله وحده، وقد اجتهدت في جمع مادتها العلمية والتنسيق بين فصولها ومباحثها ومطالبها، متبعاً الخطة التي رسمت لها وأجيزت عبر المجالس المعنية في الجامعة. وقد قسمت البحث فيها إلى خمسة أبواب تحت كل بابٍ منها فصلان فصلت فيهما القول في ماله صلة وتعلّق بهذه الشروط، فجمعت شوارد مباحث هذه الشروط. ثم إني خرجت بنتائج ومقترحات من خلال هذا البحث أجملها في النقاط التالية:

أولاً: النتائج.

1 . أن للا إله إلا الله شروطاً لا يحصل الإسلام الحقيقي على الكمال والتمام إلا بالقيام بها علماً وعملاً، ولها نواقض ومبطلات تنافيها، ومن أعظم ذلك الشرك بالله في عبادته، كدعوة غير الله ورجائه والاستعانة به والاستغاثة والتوكل، ونحو ذلك من أنواع العبادة.

2 . أن هذه الشروط مراتب في أصل الإيمان ليست شيئاً واحداً، وهذا ممّا يدل على صحة السبر والتقسيم لهذه الشروط. وتضمُّن هذه الشروط بعضها لبعضٍ لا يقدح في هذا التقسيم؛ لأن للعلماء مقاصدَ صحيحة واعتباراتٍ عديدة في هذا التقسيم[1].

3. أن تحقيق التوحيد هو بتحقيق هذه الشروط، لأن هذه الشروط تمثِّل أركانَ التوحيد وأصولَه التي لا يتحقق التوحيد إلا بها، ولذا كان الإخلال بهذه الشروط أو بشيءٍ منها إخلالاً بأصل التوحيد ونقضاً لعُراه.

4 . أن هذه الشروط ليست شروطاً لكلمة التوحيد لا إله إلا الله فحسب، بل منها ما يدخل في توحيد الربوبية والأسماء والصفات، كشرط العلم والمعرفة بالله، وكشرط التصديق والإخلاص[2]. فهذه الشروط موضوعة للمحافظة على أنواع التوحيد الثلاثة، وذلك لأن أنواع التوحيد متداخلة متلازمة.

---

(1) لهذه الاعتبارات ينظر (ص: 168 ـ 169).

(2) لأن المراد بشرط الإخلاص الإخلاص المنافي للشرك في الربوبية والشرك في الألوهية.

5 . أن هذه الشروط متلازمة آخذ بعضها بحُجَزِ بعض، لا يُتصور انفكاكها أبداً في عرف الشرع؛ فإذا تمَّ واحد منها وكَمُل عُلِم أن جميعها قد كَمُلت، وإذا انتفى واحد منها بالكلية عُلِمَ أن جميعها انتفت، وإذا نقص واحد منها فلنقصٍ في بقيتها.

6 . أن شروط كلمة التوحيد ليست منحصرة في الشروط السبعة أو الثمانية من حيث التفصيل بل كل عمل من أعمال القلوب الواجبة شرط في قبولها يوم القيامة، ومن ذلك الخوف والرجاء والرغبة والرهبة والتوكل، والإيمان بالبعث وبالنبوة والرسالة وغير ذلك من أعمال القلوب اللازمة لصحة الإيمان.

7 . أن هذه الشروط السبعة أصول لأعمال الجوارح والقلوب؛ فبقية أعمال القلوب ترجع إليها. وهذا أيضاً مما يدل على صحة هذا الحصر في هذه الشروط.

8 . أن الحصر لهذه الشروط حصر إجمالي ليس تفصيلياً. فالمسكوت عنه يَرجِع إليها.

9 . أن أفراد هذه الشروط يتفاوت الناس فيها زيادة ونقصاناً لأنها من الإيمان، والإيمان يزيد وينقص عند أهل السنة كما دل على ذلك القرآن والسنة وإجماع السلف؛ ولذا كانت أفراد هذه الشروط منقسمة إلى أصلٍ وكمال واجب وكمال مستحب.

10 . أن هذه الشروط ليست شرطاً لقبول الإسلام الظاهر ابتداءً.

11 . أن التزام هذه الشروط أمر يظهر على الجوارح، وذلك للتلازم بين الظاهر والباطن، ولذا فلا وجه للتشغيب بأن القول بها يقتضي التوقف في إسلام من نطق بالشهادتين.

12 . أن الإخلال بهذه الشروط أمر قد يظهر على الجوارح، وذلك لما مضى من التلازم بين الظاهر والباطن.

13. أن الإخلال بشرط من هذه الشروط موجب للكفر، لأن أصل الإيمان لا يتم إلا باجتماعها.

14. أن المرجئة[1] عاطلون عن هذه الشروط نافون لها، ولذا فمن التزم الإيمان على مذاهبهم لم يكن إيمانه صحيحاً.

---

(1) لفظ "المرجئة" المراد به هنا من يُنكر دخول أعمال القلوب والجوارح في الإيمان كالكرامية، والجهمية، ومن تأثر بهم؛ كالأشعرية والماتريدية.

15. اتفاق المرجئة المعاصرين[1] مع المرجئة المتقدمين في نفي هذه الشروط أو بعضها مما يدل على توافق مذهب المرجئة على مرِّ العصور، واختلاف الحِقَب لا أثر له في المنهج، وكما قيل: لكل قوم وارث.

16 . أن خوارج العصر لم يراعوا شروط التكفير عند أهل السنة، ولذا عظمت فتنتهم في هذا العصر.

17. اختلاف العلماء في عدّ هذه الشروط لا أثر له، لأنه اختلاف في الإجمال والتفصيل، ولا تعارض بين مُجمَل ومفصَّل؛ إذ التفصيل فرع عن الإجمال.

18 . أن شرط العلم بمعنى لا إله إلا الله . على ما قرّرناه أنه العلم الجُمَلي . هو آكد هذه الشروط وأعلاها في نظر النُّظار، وذلك لأمرين:

الأول: أن جميع الطوائف . بما فيهم المرجئة . مطبقة على اشتراطه في الجملة.

والثاني: لأن بفقده لا يصح الإسلام، ولو مع الجهل به.

19 . أن شرط الانقياد العملي هو أدنى مراتب هذه الشروط، وذلك لأنه قد يصح الإسلام مع فقده؛ كمن ترك الصلاة جاهلاً بوجوبها.

20 . أن العلم بلا إله إلا الله منه ما يكون فِعلياً مؤثراً في وجود المعلوم، ومنه ما يكون انفعالياً لا تأثير له في وجود المعلوم؛ وذلك بحسب الأشخاص.

21 . أن المعطلة على اختلاف درجاتهم في التعطيل مخالفون في شرط العلم بلا إله إلا الله، لأن من أسس هذا العلم ولوازمه معرفة المشهود له بأسمائه وصفاته، وهم بتعطيلهم لصفات ربهم لم يعرفوه على الحقيقة، وذلك وجه إطلاق السلف لتكفيرهم.

22 . أن أهل التشبيه باختلاف مقالاتهم مخالفون أيضاً لشرط العلم بلا إله إلا الله، لأن من لوازمه كما تقدم معرفة المشهود له، وهم بتشبيههم لصفات ربِّهم لم يعرفوه حقيقة، فتكون شهادتهم واقعةً على ما تصوَّروه في أذهانهم من الصورة لربِّهم، وذلك هو وجه إطلاق السلف تكفيرَهم.

---

(1) **المراد بالمرجئة المعاصرين هنا دعاة القبورية ومن يجوِّز الشرك بالأموات كغلاة المتصوفة وخصوم دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب . رحمه الله .، وليس مقصودي بهذا اللفظ من يُتهم زوراً وبهتاناً بأنه مرجئ لكونه يُراعي شروط التكفير وضوابطه عند السلف أو لا يرى كفر تارك الصلاة؛ فهؤلاء لم أقصدهم في عباراتي، وبالله التوفيق.**

23 . أن قضية العذر بالجهل في تفاصيل ما يناقض توحيد العبادة ترجع إلى أن العلم المشترط في شهادة أن لا إله إلا الله هو العلم الإجمالي لا العلم التفصيلي.

24 . أن الجهل بمعنى شهادة أن لا إله إلا الله منافٍ لشرط العلم بمعنى الشهادة فيكون كفراً إذا كان في أصل المعنى ومع التفريط إذا كان في تفاصيل توحيد العبادة أو توحيد الأسماء الصفات عند قوم؛ وذهب بعض أهل العلم – وهو قول مرجوح – إلى أنه ينافي الكمال الواجب ما لم تقم الحجة الرسالية التي يُكفَر لتركها.

25 . أن خلاف أهل العلم في قضية الإعذار بالجهالة مرجعه إلى تحقيق كفر الأعيان، ليس في أصل المسألة.

26 . أن العلم التفصيلي شرط مع العلم، والعلم الإجمالي شرط مطلقاً.

27 . أن من ترك عمل الجوارح بالكلية لم يصح إيمانه، لأنه لم يحقق شرط الانقياد بحقوق هذه الكلمة.

28 . أن النطق بلا إله إلا الله من شروط شهادة أن لا إله إلا الله إلا أن العلماء لم ينصُّوا عليه في الشروط، لأن لفظ الشهادة يتضمنه، ولذا فمن ترك النطق بلا إله إلا الله مع القدرة يكفر، إلا على قول طائفة ضالة من المرجئة تزعم أن المراد قولها بالقلب لا اللسان، ولذا تجعل الإيمان هو معرفة القلب أو تصديقه بالله تعالى.

29 . أن النطق والإقرار بالشهادتين يُشترط للنجاة في الدنيا والآخرة؛ فالعصمة في الدنيا من القتل تنبني عليه؛ وكذا النجاة في الآخرة إلا أنه في الآخرة لا يكفي إلا تنضم إليه بقية الشروط.

30 . أن هذه الشروط شروط مطالبة لا طلب بمعنى أن الكافر إذا أسلم لا يُطالب بها حال النطق فإذا أخل بشيء منها بعد النطق أُجبر عليها.

31 . أن من تلفظ بالشهادتين قُبِل منه إلا إذا عُلِم أنه لا يريد معناهما الجُملي المراد منهما؛ كالكتابي إن كان مقرَّاً بالتوحيد وبرسالة النبي ﷺ إلا أنه يعتقد أن النبي ﷺ رسول للعرب خاصة، فهذا إذا قال أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمداً رسول الله لم يُقبل منه حتى يُقر برجوعه عمَّا تلبس به من نواقض هذه الكلمة، كأن يضيف: وإن دين محمد حق، أو فرض، وأبرأ مما خالف دين الإسلام، أو نحو ذلك، وكذا من لا يميِّز بين الله وغيره من الموجودات كأصحاب وحدة الوجود والاتحاد.

32 ـ أن المنافق نفاقاً اعتقادياً كافر عند جميع الطوائف عدا الكرامية، لأنه مخل بجميع هذه الشروط أو ببعضها.

33 ـ أن القدر المشترط في كل شرط هو أقل ما يقع عليه اسم ذلك الشرط.

34 ـ أن المراد بشرط الصدق الصدق المنافي للكذب والتكذيب؛ فمن كَذَب في إيمانه كفر، ومن كذَّب بشيء من شرائع الدين كفر.

35 ـ أن المراد بشرط الإخلاص سلامة الإرادة والنية وسلامة الاعتقاد من الشرك.

36 ـ أن الشرك الأصغر ينافي كمال الإخلاص لا شرط ـ [أصل] ـ الإخلاص.

37 ـ أن أكثر هذه الشروط أمور وجدانية يصعب حدُّها، ولكنها تتميز بأضدادها، وذلك وجه ذكري عند كل شرط ما ينافيه أو يضاده من المخالفة والمعصية.

38 ـ انحراف غلاة الصوفية في معنى العلم المشترط لصحة لا إله إلا الله.

39 ـ انحراف غلاة الصوفية في شرط المحبة.

40 ـ انحراف الجهمية في شرط المحبة.

41 ـ انحراف بعض المتكلمين في شرط المحبة.

42 ـ الكفر ليس محصوراً في تكذيب القلب فقط ـ كما زعمت المرجئة ـ بل يقع بالقول وبالقلب وبأعمال الجوارح والشك، وذلك نظراً لتنوع هذه الشروط وتعدد تعلُّقاتها.

43 ـ أن الكفر كما أنه يقع بالفعل فهو أيضاً يقع بالترك، وذلك نظراً لتعلُّق هذه الشروط بالفعل والترك.

44 ـ أن التحاكم إلى الطاغوت يختلف حكمه بحسب الدوافع إليه.

45 ـ أن شهادة أن لا إله إلا الله دلَّت على شرط الكفر بالطاغوت تضمُّناً لا التزاماً، ولم يقل أحد من المسلمين والعرب: إنها دلت على ذلك التزاماً إلا على قول طائفة ضالة من المتكلمين يزعمون أن معناها : لا قادر على الاختراع موجود إلا الله.

46 ـ أن من أسباب فتح باب الشرك على الأمة تفسير لا إله إلا الله بمعنى الربوبية وما ترتب عليه من نفيٍ لشرط الكفر بالطاغوت.

47 ـ أن هذه الشروط موجودة في كلام المتقدِّمين وليست هي من بدع المتأخرين كما زعمه بعض المعاصرين.

48 ـ أن المراد تحقيق هذه الشروط لا حفظها وإحصاؤها ـ وما أحسن ما قال الشيخ حافظ حكمي في معارج القبول[1]: ((ومعنى استكمالها: اجتماعها في العبد والتزامه إياها، بدون مناقضة منه لشيء منها، وليس المراد من ذلك عد ألفاظها وحفظها؛ فكم من عامي اجتمعت فيه والتزمها، ولو قيل له أُعددها لم يحسن ذلك؛ وكم حافظ لألفاظها يجري فيها كالسهم وتراه يقع كثيراً فيما يناقضها، والتوفيق بيد الله والله المستعان)).

49 ـ أن الموافاة داخلة تحت شرط الانقياد، فلا وجه لعدِّها شرطاً مستقلاً.

50 ـ أن الردة قاطعة لشرط الانقياد بل ولجميع الشروط.

51 ـ أن موالاة الكفار تنافي المحبة للاإله إلا الله، وحكمها يختلف بحسب الدوافع إليها؛ فقد تكون كفراً أكبر ينافي أصل هذه المحبة، وقد تكون معصية تنافي الكمال الواجب.

52 ـ أن التحاكم إلى الوجد والذوق والعقل ينافي الكفر بالطاغوت إلا أن حكمه يختلف بحسب حال المتحاكم.

53 ـ تلازم الشهادتين: شهادة أن لا إله إلا الله وشهادة أن محمداً رسول الله. وهو يُخرَّج على أمور:

أولها: شرط العلم بلا إله إلا الله وما يستلزمه من العلم بصدق الرسول ﷺ.

ثانيها: شرط المحبة وما يستلزمه من تجريد المتابعة للرسول ﷺ.

ثالثاً: شرط القبول وما يقتضيه من قبول ما جاء به الرسول ﷺ من الهُدَى ودين الحق.

رابعاً: شرط الانقياد وما يستلزمه من عبادة الله وفقَ ما شرع هذا الرسول ﷺ.

فهذه أربعة أمور هي تحقيق شهادة أن محمداً رسول الله تستلزمها وتقتضيها شهادة أن لا إله إلا الله؛ مما يدل على قوة هذا التلازم وشدة هذا الترابط والصلة بين الشهادتين. وما أحسن ما قال حافظ حكمي في حقيقة هذا الترابط: ((وقد قدمنا أن العبد لا يدخل الدين إلا بهاتين الشهادتين، وأنهما متلازمتان، فشروط الشهادة الأولى هي الشروط في الثانية، كما أنها هي الشرط في الأولى))[2].

54 ـ أن شرط القبول شامل لشرط الانقياد.

55 ـ أن ترك العمل الظاهر بالكلية كفر؛ وهو غير مُتصوَّر الوقوع.

---

(1) (418/2).

(2) أعلام السنة المنشورة (ص: 43).

56 . أن حد شرط الانقياد العملي هو فعل الصلاة.

57 . أن الإيمان القلبي التام في كلام شيخ الإسلام هو الذي به يتحقق أصل الإيمان، ولا يكون ذلك إلا مع عمل الجوارح.

85 . أن جنس العمل من الألفاظ المجملة المتشابهة، ولم يذكره السلف؛ ولذا كان الواجب تركه.

59 . أن الشخص قد يتلفظ بالشهادتين، ولا يخرجه ذلك عن الكفر الأصلي؛ كمن تلفظ بالشهادتين قاصداً بهما الدخول في الإسلام، وهو لا يميِّز بين الله وغيره من الموجودات، أو كان عيسوياً لا يقر بعموم رسالة النبي ﷺ، أو كان جاهلاً بمعناهما الإجمالي.

60 . أن المراد بالموافاة على لا إله إلا الله الموت على الإسلام، ولا يشترط لأن يوافي عليها أن يتلفظ بها عند النزع.

61 . أن الترتيب الصحيح لهذه الشروط - بحسب التدرج في كمالها -: العلم واليقين والصدق والإخلاص والمحبة والقبول والانقياد الصادق، وذلك بحسب استلزام بعضها البعض؛ إذ يلزم من الانقياد الصادق القبول، ويلزم من القبول المحبة، ويلزم من المحبة الإخلاص[1]، ويلزم من الإخلاص الصدق، ويلزم من الصدق اليقين، ويلزم من اليقين العلم.

هذه بعض النتائج التي توصلت إليها من خلال البحث والدراسة في هذه الشروط العظيمة التي عليها مدار الإسلام، وتصحيح الإيمان.

وقد اعتنى العلماء من أئمة الدعوة وغيرهم بهذه الشروط عناية فائقة لما لها من الأهمية، ولما وقع من التساهل فيها عند بعض المسلمين بسبب الجهل ونبش الإرجاء.

ثانياً: المقترحات.

أوصي بمزيد من الدراسة حول هذه الشروط وأقترح بحثاً يكون عنوانه: (**جهود أئمة الدعوة في الرد على الفرق المخالفة في هذه الشروط**) لإبراز جهود أئمة الدعوة من جهة، ولمعالجة داء الشرك والإرجاء من جهة أخرى.

كما أقترح بحثاً أيضاً بعنوان : (**أثر مقالة أهل الإرجاء على توحيد العبادة**). لبيان خطورة الإرجاء وجنايته على العقيدة.

---

(1) لأن من أحب شيئاً أخلص في طاعته.

كما أقترح بحثاً آخر، بعنوان: **(أثر تقسيمات أهل العلم في توضيح توحيد العبادة)** تكون دراسة هذه الشروط عمدةً فيه.

وبذلك تكمل الأعمال والدراسات حول هذه الشروط، فيحصل النفع والخير الكثير بإذن الله. إذا كان الدافع لذلك إخلاص النية، وصدق القصد والإرادة.

والله المسئول أن يخلص نياتنا وأن يجعل أعمالنا خالصة لوجهه، ناصحة لعباده إنه قريب مجيب.

الفهارس العامة

أولاً: فهرس الآيات القرآنية

سورة يونس

سورة الحج

رقم الآية	الآية	رقم الصفحة
	سورة الفتح	
11	يقولون بألسنتهم ما ليس في قلوبهم....................	56، 490
16	ستدعون إلى قومٍ أُولي بأسٍ شديد................	951
26	وألزمهم كلمة التقوى.............................	116
27	لتدخلُنَّ المسجد الحرام..........	474
29	أشدَّاء على الكفار رحماء بينهم.........................	704
	سورة الحجرات	
9	وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما........	828، 878
7	ولكنَّ الله حبب إليكم الإيمان وزينَّه في قلوبكم.........	169
10	إنَّما المؤمنون إخوة..................................	972
14	قالت الأعراب آمنَّا قل لم تؤمنوا..................	185، 351، 525
15	إنَّما المؤمنون الذين آمنوا بالله ورسوله ثم لم يرتابوا......	451، 494، 519
16	قل أتُعلمِّون الله بدينكم.............................	146
	سورة الذاريات	
21	وفي أنفسكم أفلا تبصرون.........................	280، 290
56	وما خلقت الجنَّ والإنس إلا ليعبدون	31، 254، 246
	سورة الطور	
35	أم خُلِقوا من غير شيءٍ أم هم الخالقون............	285
	سورة النجم	
4.3	وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى............	710

ثانياً: فهرس الأحاديث

طرف الحديث	رقم الصفحة

طرف الحديث	رقم الصفحة

طرف الحديث	رقم الصفحة
إن يكن الشؤم حقاً..................................	612
أنا أعرفكم بالله..	370
أنا أغنى الشركاء عن الشرك..........................	548
إنك تأتي قوماً أهل كتاب............................	34
إنكم تشركون...	596
إنما الأعمال بالنيات.........................	548
إنما الشؤم في ثلاثة...	611
إنما الطيرة ما أمضاك أو ردك..........................	606
إنما أنا بشر وإنكم تختصمون إليَّ........................	162
إنه شهد بدراً..	702
إني لأرجو ألاَّ يموت أحد يشهد..............................	549
إني لأرجوا أن أكون أخشاكم لله.........................	474
إني لأعلم كلمة لا يقولها أحد عند الموت إلا.............	941
إني لأعلم كلمة لا يقولها عبد حقاً.......................	450
إني لم أؤمر أن أنقب عما في قلوب الناس................	142
إني نهيت عن قتل المصلين..................................	232
أول ما يحاسب به العبد يوم القيامة الصلاة..............	980
أو مسلماً..	4

طرف الحديث	رقم الصفحة

طرف الحديث	رقم الصفحة

طرف الحديث	رقم الصفحة

طرف الحديث	رقم الصفحة
لن يوافي عبد يوم القيامة يقول..........	549
له أجران: أجر السر وأجر العلانية.........	587
لو حسَّن أحدكم ظنه بحجر...........	431
الله أكبر، هذا كما قالت بنو إسرائيل.........	98
اللهم اقسم لنا من خشيتك..........	499
اللهم إني أبرأ إليك مما صنع خالد........	220
اللهم إني أسألك لذة النظر إلى وجهك.........	667
اللهم إني أعوذ بك أن أشرك بك.........	622
اللهم لا خير إلا خيرك..........	611
اللهم لا يأتي بالحسنات إلا أنت.........	611
لو أنفق أحدكم مثل جبل أحد ذهباً.........	361
لو كنت قلت وأنت تملك أمرك..........	219
ليس أحد منكم ينجو بعمله..........	594
ليس المخبر كالمعاين..................	361
ما شاء الله ثم شئت.............	600
ما قال عبد لا إله إلا الله مخلصاً........	550
ما من أحد يشهد أن لا إله إلا الله.........	497
ما من صاحب كنز لا يؤدي زكاته........	977
ما من عبد قال لا إله إلا الله...........	189
ما من نبي بعثه الله في أمة قبلي إلا كان له من	953

طرف الحديث	رقم الصفحة

طرف الحديث	رقم الصفحة

طرف الحديث	رقم الصفحة

طرف الحديث	رقم الصفحة

ثالثاً : فهرس الآثار

رابعاً: فهرس المصطلحات العلمية

المصطلح	رقم الصفحة

فهرس الفرق

الفرقة	رقم الصفحة

فهرس الأعلام المترجم لهم

العلم	رقم الصفحة

العلم	رقم الصفحة

العلم	رقم الصفحة
السبكي..	109
سعد الدين التفتازاني..	352
سعيد بن جبير..	114
سفيان الثوري..	552
سفيان بن عيينة..	114
سليمان بن سحمان..	129
سيبويه..	69
السيوطي..	405
شدَّاد بن أوس الأنصاري..	584
الشُشتري..	85
الشَّعبي..	730
الشهرستاني..	301
الصابوني..	983
صلة بن زفر..	960
الضحاك بن مزاحم..	114
طارق بن أشيم..	753
عبد الرحمن بن قاسم النجدي..	130
عبد الرحمن بن يحيى المعلِّمي..	27
عبد الغني النابلسي..	76
عبد الكريم القشيري..	330
عبد الله أبا بطين..	60
عبد الله بن بليهد..	428
عبد الهادي بن محمد العجيلي..	784

العلم	رقم الصفحة

ثبت المصادر والمراجع

. **القرآن الكريم**.

. **أبجد العلوم**، تأليف: صديق بن حسن القنوجي، تحقيق: عبد الجبار زكار، نشر دار الكتب العلمية، بيروت (1978) م.

. **ابن سحمان تاريخ حياته وعلمه وتحقيق شعره**، تحقيق: أبي عبد الرحمن بن عقيل الظاهري، نشر مكتبة الرشد ناشرون، الرياض، ط: الأولى (1424) هـ.

. **الإبهاج**، تأليف: علي بن عبد الكافي السبكي، نشر دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى (1404) هـ.

. **إتحاف السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين**، تأليف: محمد بن محمد الحسيني الزبيدي، الشهير بمرتضى، نشر دار الفكر، بيروت.

. **إتحاف المريد شرح جوهرة التوحيد**، تأليف: عبد السلام اللقماني، نشر مطبعة بولاق، مصر، (1296) هـ.

. **اجتماع الجيوش الإسلامية**، تأليف: شمس الدين أبي عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد الزرعي المشهور بابن قيم الجوزية، تحقيق: د. عواد بن عبد الله المعتق، نشر مطابع الفرزدق التجارية، ط: الأولى (1408) هـ.

. **أحكام أهل الذمة**، تأليف: شمس الدين أبي عبد الله محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية، تحقيق: د. صبحي الصالح، نشر دار الملايين، بيروت ـ لبنان، ط: الثالثة (1983) م.

. **إحياء علوم الدين**، تأليف: محمد بن محمد الغزالي، نشر دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، ط: الأولى (1419) هـ.

. **أخبار الحلاج**، تأليف: تأليف: علي الساعي، تحقيق: ماسنيون وكراوس، نشر مطبعة القلم، باريس، (1936).

. **أخبار مكة**، تأليف: أبي الوليد محمد بن عبد الله بن أحمد الأزرقي، تحقيق: رشدي الصالح، نشر دار الأندلس للنشر، بيروت، (1416) هـ.

. **آداب الشافعي ومناقبه**، تأليف: أبي محمد عبد الرحمن بن أبي حاتم الرازي، تحقيق: عبد الغني عبد الخالق، نشر دار الكتب العلمية، بيروت.

. **إرشاد الساري في شرح السنة للبربهاري**، تأليف: الشيخ أحمد بن يحيى النجمي، نشر مكتبة الفرقان، الإمارات العربية، عجمان، ط: الأولى (1425) هـ.

. **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول**، تأليف: محمد بن علي الشوكاني، تحقيق: د. شعبان محمد إسماعيل، نشر دار الكتبي، مصر ـ القاهرة، ط: الأولى (1413) هـ.

. **أسباب النزول**، تأليف: أبي الحسن علي بن أحمد بن محمد بن علي الواحدي، تحقيق: ماهر ياسين الفحل، نشر دار الميمان للنشر والتوزيع، الرياض، ط: الأولى (1426) هـ.

. **اشتقاق أسماء الله**، تأليف: أبي القاسم عبد الرحمن بن إسحاق الزجاجي، تحقيق: د. عبد الحسين المبارك، نشر مؤسسة الرسالة، بيروت، ط: الثالثة (1406) هـ.

. **الإصابة في تمييز الصحابة**، تأليف: أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، تحقيق: علي بن محمد البجاوي، نشر دار الجيل، بيروت، الطبعة الأولى (1412)هـ.

. **أصول الدين**، تأليف: أبي منصور بن طاهر التميمي البغدادي، نشر مكتبة الدولة، استانبول، ط: الأولى (1346) هـ.

. **أصول وضوابط في التكفير**، تأليف: عبد اللطيف بن عبد الرحمن بن حسن آل الشيخ، نشر دار المنار، الرياض، ط: الأولى (1413) هـ.

. **أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن**، تأليف: محمد الأمين بن محمد المختار الجكني، نشر المؤسسة السعودية، ط: الثانية (1400) هـ.

. **إعانة المستفيد بشرح كتاب التوحيد**، تأليف: د. صالح بن فوزان الفوزان، نشر مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط: الأولى (1421) هـ.

. **اعتقادات فرق المسلمين والمشركين**، تأليف: فخر الدين محمد بن عمر الخطيب الرازي، نشر مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، عام (1398) هـ.

. **أعلام السنة المنشورة لاعتقاد الطائفة الناجية المنصورة**، تأليف: حافظ بن أحمد الحكمي، تحقيق: أحمد بن علي علوش مدخلي، نشر مكتبة الرشد، الرياض، ط: الأولى (1418) هـ.

. **أعلام الموقعين عن رب العالمين**، تأليف: ابن القيم، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، نشر دار الفكر، بيروت ـ لبنان، ط: الأولى (1374) هـ.

. **أعمال القلوب حقيقتها وأحكامها عند أهل السنة وعند مخالفيهم**، رسالة دكتوراه مقدمة إلى قسم العقيدة والمذاهب بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض، إعداد الدكتور : سهل بن رفاع بن سهيل العتيبي.

. **إغاثة اللهفان**، تأليف: ابن القيم الجوزية، تحقيق محمد حامد الفقي، نشر دار المعرفة، بيروت، الطبعة الثانية (1395) هـ.

. **اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم**، تأليف: شيخ الإسلام أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، تحقيق: د. ناصر عبد الكريم العقل، ط: الأولى (1404) هـ.

. **أقوال التابعين في مسائل التوحيد والإيمان**، تأليف: عبد العزيز بن عبد الله المبدل، نشر دار التوحيد، الرياض، ط: الأولى (1424) هـ.

. **إكمال إكمال المعلم (شرح صحيح مسلم)**، تأليف: أبي عبد الله محمد بن خلفة الوشتاني الأُبي المالكي، نشر دار الكتب العلمية، بيروت.

. **إكمال المُعلم بفوائد مسلم**، تأليف: أبي الفضل عياض بن موسى بن عياض اليحصبي، تحقيق: د. يحيى إسماعيل، نشر دار الوفاء، المنصورة، ط: الأولى (1419) هـ.

. **الآحاد والمثاني**، تأليف: أبي بكر أحمد بن عمرو بن أبي عاصم الشيباني، تحقيق: د. باسم فيصل أحمد الجوابرة، نشر دار الراية، الرياض، ط: الأولى (1411) هـ.

. **الإبانة عن أصول الديانة**، تأليف: أبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، تحقيق: د. فوقية حسين محمود، نشر دار الأنصار، القاهرة، ط: الأولى (1397) هـ.

. **الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية**، تأليف: أبي عبد الله عبيد الله بن محمد بن بطة العكبري، تحقيق: رضا نعسان مُعطي، نشر دار الراية، الرياض، ط: الثانية (1415) هـ.

. **الإبهاج في شرح المنهاج للبيضاوي**، تأليف: علي بن عبد الكافي السبكي وولده تاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي، نشر دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط: الأولى (1404) هـ. .

. **الأحاديث المختارة**، تأليف: ضياء الدين أبي عبد الله محمد بن عبد الواحد بن أحمد المقدسي، تحقيق: عبد الملك بن عبد الله الدهيش، نشر مكتبة النهضة الحديثة، مكة المكرمة، ط: الأولى (1413) هـ.

. **الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان،** تأليف: علاء الدين علي بن بلبان الفارسي، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، نشر مؤسسة الرسالة، ط: الأولى (1408) هـ.

. **الإحكام في أصول الأحكام،** تأليف: أبي محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم، نشر دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط: الأولى (1400) هـ.

. **الأحكام في أصول الأحكام،** تأليف: سيف الدين أبي الحسن علي بن أبي علي بن محمد الآمدي، نشر دار الكتب العلمية ـ بيروت.

. **الأربعين،** تأليف: أبي الحسن محمد بن أسلم الطوسي، تحقيق: مشعل بن باني الجبرين المطيري، نشر دار ابن حزم، بيروت، عام (1421) هـ.

. **الإرشاد إلى سبيل الرشاد:** تأليف: الشريف محمد بن أحمد بن محمد بن أبي موسى الهاشمي، تحقيق: د. عبد الله بن عبد المحسن التركي، نشر مؤسّسة الرّسالة، بيروت، ط: الأولى: (1419) هـ.

. **الإرشاد إلى صحيح الاعتقاد والرد على أهل الشرك والإلحاد،** تأليف: د. صالح بن فوزان الفوزان، نشر دار ابن الجوزي، الدمام، ط: الثانية (1416) هـ.

. **الإرشاد إلى معرفة الأحكام،** تأليف: عبد الرحمن بن ناصر السعدي، نشر مكتبة المعارف، الرياض، عام (1400) هـ.

. **الاستغاثة في الرد على البكري،** تأليف: شيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق: عبد الله بن دجين السهلي، نشر دار الوطن، ط: الأولى (1417) هـ.

. **الاستقامة،** تأليف: أبي العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، تحقيق: د. محمد رشاد سالم، نشر مؤسسة قرطبة، مدينة الأندلس، الهرم، ط: الثانية.

. **الاستيعاب،** تأليف: أبي عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر النمري القرطبي، تحقيق: علي محمد البجاوي، نشر دار الجيل، ط: الأولى (1412) هـ.

. **الإسلام والحضارة الغربية،** تأليف: محمد محمد حسين، نشر المكتب الإسلامي، بيروت، ط: الأولى (1399) هـ.

. **الأسماء والصفات،** تأليف: أبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي، تحقيق: عبد الله بن محمد الحاشدي، نشر مكتبة السوادي، جدة، ط: الأولى (1413) هـ.

. **الأشباه والنظائر**، تأليف: عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، نشر دار الكتب العلمية، بيروت، ط: الأولى (1403) هـ.

. **الإشراف على مذاهب أهل العلم**، تأليف: محمد بن إبراهيم بن المنذر النيسابوري، تحقيق: محمد بخيت سراج الدين، نشر دار إحياء التراث الإسلامي، دولة قطر، ط: الأولى (1406) هـ.

. **الأصول التي بنى عليها المبتدعة مذهبهم في الصفات والرد عليها من كلام شيخ الإسلام ابن تيمية**، تأليف: د. عبد القادر بن محمد عطا صوفي، نشر مكتبة الغرباء الأثرية، المدينة النبوية، ط: الأولى (1418) هـ.

. **الأصول من علم الأصول**، تأليف: محمد بن صالح العثيمين، نشر دار ابن الجوزي، الرياض، طبعة العام الهجري (1427) هـ.

. **الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد**، للحافظ أبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي، نشر دار الآفاق الجديدة، بيروت ط: الأولى (1401) هـ.

. **الإعلام بما في دين النصارى**، تأليف: أبي عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح القرطبي، تحقيق: د. أحمد حجازي السقا، نشر دار التراث العربي، القاهرة عام (1398) هـ.

. **الأعلام**، تأليف: خير الدين الزركلي، نشر: دار العلم للملايين، بيروت ـ لبنان، ط: الخامسة عشرة (2002) م.

. **الأغاني**، لأبي الفرج الأصفهاني، نشر دار الكتب العلمية، بيروت ط: الرابعة (1422) هـ.

. **الإكمال**، تأليف: علي بن هبة الله بن أبي نصر بن ماكولا، نشر دار الكتب العلمية، بيروت، عام (1411) هـ.

. **الأم**، تأليف: محمد بن إدريس الشافعي، تحقيق: د. رفعت فوزي عبد المطلب، نشر دار الوفاء، المنصورة، ط: الأولى (1422) هـ.

. **الأمثال القرآنية المضروبة للإيمان بالله**، تأليف: د. عبد الله بن عبد الرحمن الجربوع، نشر عمادة البحث العلمي، الجامعة الإسلامية ـ المدينة المنورة، ط: الأولى (1424) هـ.

. **الانتصار لحزب الله الموحدين**، تأليف: عبد الله أبا بطين، (ضمن مجموعة: عقيدة الموحدين)، جمع عبد الله بن سعيد العبدلي، ط: الأولى (1411) هـ.

. **الإيمان أركانه، حقيقته، نواقضه،** تأليف: د. محمد نعيم ياسين، نشر مكتبة السنة، القاهرة، ط: الأولى (1412) هـ.

. **الإيمان،** تأليف: أبي عبيد القاسم بن سلام، تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني، نشر مكتبة المعارف، الرياض، ط: الأولى (1421) هـ.

. **الإيمان،** تأليف: الحافظ أبي بكر عبد الله بن محمد بن أبي شيبة، تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني، نشر المكتب الإسلامي، ط: الثانية (1403) هـ.

. **الإيمان،** تأليف: الحافظ محمد بن إسحاق بن يحيى بن مندة، تحقيق: علي بن محمد بن ناصر الفقيهي، نشر المجلس العلمي، الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، ط: الأولى (1401) هـ.

. **البحر الزخار بمسند البزار،** تأليف: أبي بكر أحمد بن عمرو بن عبد الخالق البزار، تحقيق: د. محفوظ الرحمن زين الله، نشر مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ط: الأولى (1414) هـ.

. **البحر المحيط للزركشي،** تأليف: بدر الدين بن بهادر بن عبد الله الشافعي، تحقيق: عبد القادر بن عبد الله العاني، نشر دار الصفوة، الكويت، ط: الثانية (1413) هـ.

. **البداية والنهاية،** تأليف: أبي الفداء ابن كثير الدمشقي، تحقيق: الشيخ علي بن محمد معوض، وعادل أحمد عبد الموجود، نشر دار الكتب العلمية، ط: الثانية (1418) هـ.

. **البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع،** تأليف: محمد بن علي الشوكاني، نشر دار الكتاب الإسلامي، القاهرة.

. **البرهان في أصول الفقه،** تأليف: أبي المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني، تحقيق: د. عبد العظيم الديب، نشر دار الأنصار، القاهرة، ط: الأولى (1400) هـ.

. **البرهان في معرفة عقائد أهل الأديان،** تأليف: أبي الفضل عباس بن منصور التريني السكسكي، تحقيق: د. بسام علي سلامة العموش، نشر مكتبة المنار، الزرقاء، الأردن، ط: الأولى (1408) هـ.

. **البعث والنشور،** تأليف: الحافظ أبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي، تحقيق: الشيخ عامر أحمد حيدر، نشر مركز الخدمات والأبحاث الثقافية، بيروت، لبنان، ط: الأولى (1406) هـ.

. **بهجة النفوس وتحليتها بمعرفة ما لها وما عليها، شرح مختصر صحيح البخاري**، تأليف: أبي محمد عبد الله بن أبي جمرة، نشر دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط: الأولى (1425) هـ.

. **التاريخ الكبير**، تأليف: أبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري نشر دار الكتب العلمية، بيروت.

. **التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين**، تأليف: أبي المظفر الإسفراييني، تحقيق: كمال يوسف الحوت، نشر دار عالم الكتب، لبنان، ط: الأولى (1403) هـ.

. **التبصير في معالم الدين**، تأليف: أبي جعفر محمد بن جرير بن يزيد الطبري، تحقيق: علي بن عبد العزيز بن علي الشبل، نشر دار العاصمة، الرياض، ط: الأولى (1416) هـ.

. **التبيان في أقسام القرآن**، تأليف: ابن القيم الجوزية، تحقيق وتعليق: محمد زهري النجار، نشر المؤسسة السعيدية، الرياض.

. **التجريد في إعراب كلمة التوحيد وما يتعلّق بمعناها من التمجيد**، تأليف: علي بن سلطان محمد القاري، نشر المكتب الإسلامي، بيروت ـ لبنان، ط: الأولى (1411) هـ.

. **التحبير شرح التحرير في أصول الفقه**، تأليف: علاء الدين أبي الحسن علي بن سليمان المرداوي، تحقيق: د. عبد الرحمن بن عبد الله الجبرين، نشر مكتبة الرشد، ط: الأولى، (1421) هـ.

. **التحذير من مختصرات محمد علي الصابوني في التفسير**، تأليف: د. بكر بن عبد الله أبو زيد، ط: الثانية (1410) هـ.

. **التحفة العراقية في الأعمال القلبية**، تأليف: شيخ الإسلام تقي الدين أحمد بن تيمية، تحقيق: د. يحيى بن محمد بن عبد الله النهيدي، نشر مكتبة الرشد، الرياض، ط: الأولى (1421) هـ.

. **التخويف من النار**، تأليف: الحافظ أبي الفرج زين الدين عبد الرحمن بن أحمد بن رجب الحنبلي البغدادي، تحقيق: بشير محمد عيون، نشر دار البيان، دمشق ـ سوريا، ط: الثالثة (1413) هـ.

. **الترغيب والترهيب**، تأليف: الحافظ عبد العظيم بن عبد القوي المنذري، تحقيق: إبراهيم شمس الدين، نشر دار الكتب العلمية، بيروت، ط: الأولى (1417) هـ.

. **التسهيل لعلوم التنزيل**، تأليف: محمد بن أحمد بن محمد الغرناطي المعروف بابن جزيء الكلبي، نشر دار الكتاب العربي، لبنان، بيروت، ط: الرابعة (1403) هـ.

. **التشريع الجَنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي**، تأليف: عبد القادر عودة، نشر مؤسسة الرسالة، بيروت.

. **التعاريف**، تأليف: محمد بن عبد الرؤوف المناوي، تحقيق: د. محمد رضوان الداية، نشر دار الفكر المعاصر، بيروت ـ دمشق، ط: الأولى (1410) هـ.

. **التعريفات**، تأليف: الشريف علي بن محمد الجرجاني، نشر دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، ط: الأولى (1403) هـ.

. **التفسير الكبير ومفاتيح الغيب**، تأليف: محمد الرازي فخر الدين بن العلامة ضياء الدين عمر المشتهر بخطيب الري، نشر دار الفكر بيروت ط: الأولى (1401) هـ.

. **التقرير والتحبير**، تأليف: شرح ابن أمير الحاج على التحرير في أصول الفقه، ضبط وتخريج: عبد الله محمود محمد عمر، نشر دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى عام (1419) هـ.

. **التقييد لمعرفة الرواة والسنن والمسانيد**، تأليف: أبي بكر محمد بن عبد الغني الشهير بابن نقطة، نشر مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد ـ الهند، ط: الأولى (1403) هـ.

. **التكفير جذورُه، أسبابُه، مبرِّراتُه**، تأليف: د. نعمان عبد الرزاق السامرائي، نشر دار المنارة للطباعة والنشر، بيروت، ط: الثانية (1406) هـ.

. **التكفير وضوابطه**، تأليف: د. إبراهيم بن عامر الرحيلي، نشر دار الإمام البخاري، قطر، ط: الأولى (1426) هـ.

. **التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد**، تأليف: أبي عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر النمري القرطبي، تحقيق: سعيد أحمد أعراب ومحمد الفلاح.

. **التنبيهات السَّنية على العقيدة الواسطية**، تأليف: عبد العزيز الناصر الرشيد، نشر دار الرشيد، الرياض، ط: الثانية (1416) هـ.

. **تنوير المقالة في حل ألفاظ الرسالة**، تأليف: أبي عبد الله محمد بن إبراهيم بن خليل التتائي، تتحقيق: د. محمد عايش عبد العال شبير، ط: الأولى (1409) هـ.

. **التهذيب في فقه الإمام الشافعي**، تأليف: أبي محمد الحسين بن مسعود بن محمد الفراء، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد معوض، نشر دار الكتب العلمية، بيروت، ط: الأولى (1418) هـ.

. **التوحيد**، تأليف: أبو منصور الماتريدي، تحقيق: فتح الله خليف، نشر دار الجامعات، الإسكندرية.

. **الثقات**، تأليف: محمد بن حبان بن أحمد أبو حاتم البستي، تحقيق: السيد شرف الدين أحمد،، نشر دار الفكر، ط: الأولى (1395) هـ.

. **الثمر المستطاب في فقه السنة والكتاب**، تأليف: محمد ناصر الدين الألباني، نشر دار غرائس، الكويت، ط: الأولى (1422) هـ.

. **الجامع لأحكام القرآن**، تأليف: أبي عبد الرحمن محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، تحقيق: هشام سمير البخاري، نشر عالم الكتب، الرياض، العليا، (1423) هـ.

. **الجامع والعلوم والحكم في شرح خمسين حديثاً من جوامع الكلم**، تأليف: الحافظ زين الدين أبي الفرج عبد الرحمن بن شهاب الدين البغدادي، تحقيق: طارق عوض الله بن محمد، نشر دار ابن الجوزي، ط: الرابعة (1423) هـ.

. **الجرح والتعديل**، تأليف: أبي محمد عبد الرحمن بن أبي حاتم الرازي، نشر دار الكتب العلمية، بيروت، عام (1372) هـ.

. **الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح**، لشيخ الإسلام أبي العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، تحقيق: د. علي بن حسن بن ناصر، ود. عبد العزيز بن إبراهيم العسكر، ود. حمدان بن محمد الحمدان، نشر دار العاصمة، الرياض، ط: الثانية (1419) هـ.

. **الجواب الكافي لمن سأل عن الدواء الشافي**، تأليف: شمس الدين أبي عبد الله محمد بن أبي بكر الزرعي الدمشقي، تحقيق: يوسف علي بدوي، نشر دار ابن كثير، دمشق ـ بيروت، ط: الأولى (1413) هـ.

. **حاشية الدسوقي على أم البراهين**، تأليف: الشيخ محمد الدسوقي، نشر دار إحياء الكتب العربية (عيسى البابي الحلبي).

. **الحجة في بيان المحجة وشرح عقيدة أهل السنة،** تأليف: الحافظ أبي القاسم بن محمد بن الفضل التيمي الأصبهاني، تحقيق: محمد بن محمود أبو رحيم، نشر دار الراية، الرياض، ط: الأولى (1411) هـ.

. **الحدود الأنيقة،** تأليف: زكريا بن محمد بن زكريا الأنصاري، تحقيق: د. مازن المبارك، نشر دار الفكر المعاصر، بيروت ـ دمشق، ط: الأولى (1411) هـ.

. **الخلاف في حكم تارك الصلاة، عرض لأقوال الإئمة وبيان الراجح منها،** تأليف: د. عبد الله بن إبراهيم الزاحم، نشر دار الفضيلة، ط: الأولى (1423) هـ.

. **الدر الثمين،** للعلامة الشيخ محمد بن أحمد ميارة المالكي ـ طبع دار الفكر بيروت لبنان عام (1418) هـ.

. **الدر الثمين والمورد المعين في شرح المرشد الأمين،** تأليف: العلامة محمد بن أحمد ميارة المالكي، نشر دار الفكر بيروت لبنان عام (1418) هـ.

. **الدر المنثور في التفسير المأثور،** تأليف: جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، نشر دار الكتب العلمية، بيروت، ط: الأولى (1411) هـ.

. **الدر المنثور في الرد على عثمان بن منصور،** تأليف: الشيخ عبد الرحمن بن حسن آل الشيخ، نشر مكتبة الهداية، الرياض، ط: الأولى (1412) هـ.

. **الدر النضيد في إخلاص كلمة التوحيد،** تأليف: الإمام محمد بن علي الشوكاني، تخريج وتعليق: أبي عبد الله الحلبي، نشر دار ابن خزيمة، الرياض، ط: الأولى (1414) هـ.

. **الدراية على تخريج أحاديث الهداية،** تأليف: الحافظ أبي الفضل شهاب الدين أحمد بن علي بن محمد بن حجر العسقلاني، نشر دار المعرفة، بيروت ـ لبنان.

. **الدرة فيما يجب اعتقاده،** تأليف: أبي محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم، تحقيق: د. أحمد بن ناصر بن محمد الحمد، ود. صعيد بن عبد الرحمن بن موسى القزقي، نشر مطبعة المدني، مصر، ط: الأولى (1408) هـ.

. **الدرر السنية في الأجوبة النجدية،** تأليف: عبد الرحمن بن قاسم العاصمي النجدي، ط: السادسة (1417) هـ.

. **الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة،** تأليف: شيخ الإسلام شهاب الدين أحمد بن علي بن محمد الشهير بابن حجر العسقلاني، نشر دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان.

. **الدعاء**، تأليف: الحافظ أبي القاسم سليمان بن أحمد الطبراني، تحقيق: محمد سعيد محمد حسن البخاري، نشر دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط: الأولى (1407) هـ.

. **الديباج المذهب في معرفة أعيان المذهب**، تأليف: ابن فرحون المالكي، تحقيق: محمد الأحمدي أبو النور، نشر دار التراث، القاهرة.

. ذيل طبقات الحفاظ، تأليف: عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، نشر دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى (1403)هـ.

. **الرد البرهاني في الإنتصار للعلامة المحدث الشيخ محمد ناصر الدين الألباني**، تأليف: علي بن حسن بن علي الحلبي، نشر مكتبة الفرقان، الإمارات، عجمان، ط: الأولى (1423)هـ.

. **الرد على الأخنائي**، تأليف: شيخ الإسلام تقي الدين ابن تيمية الحراني، تحقيق: عبد الرحمن بن يحيى المعلمي، نشر الرئاسة العامة ﷺإرات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، الرياض، عام (1404) هـ.

. **الرد على البكري**، تأليف: تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام الحراني، تتحقيق: محمد علي عجال، نشر مكتبة الغرباء الأثرية، المدينة المنورة، الطبعة الأولى (1417) هـ.

. **الرد على الجهمية**، تأليف: عثمان بن سعيد الدارمي، تحقيق: بدر البدر، نشر الدار السلفية، الصفاة، الكويت، ط: الأولى (1405) هـ.

. **الرد على الزنادقة والجهمية فيما شكت فيه من متشابه القرآن وتأوَّلته**، تأليف: الإمام أحمد بن حنبل الشيباني، تحقيق: دهيش بن شبيب العجمي، نشر دار غراس للنشر والتوزيع، الكويت/ الجهراء، ط: الأولى (1426) هـ.

. **الرد على القائلين بوحدة الوجود**، تأليف: علي بن سلطان القارئ، تحقيق: علي رضا بن عبد الله بن علي رضا، نشر دار المأمون للتراث، دمشق، ط: الأولى (1415) هـ.

. **الرسائل السلفية في إحياء سنة خير البرية**، تأليف: الإمام محمد بن علي الشوكاني، نشر دار الكتب العلمية، بيروت.

. **الرسالة القشيرية**، تأليف: أبي القاسم عبد الكريم القشيري، تحقيق: د. عبد الحليم محمود، نشر دار الكتب الحديثة لصاحبها توفيق عفيفي.

. **الروايتين والوجهين**، مصور في قسم المخطوطات بالجامعة الإسلامية.

. **الروح**، تأليف: ابن القيم الجوزية، تحقيق: د. بسام علي سلامة العموش، نشر دار ابن تيمية، ط: الأولى (1406) هـ.

. **الزهد،** تأليف: عبد الله بن المبارك المروزي، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، نشر دار الكتب العلمية، بيروت.

. **السنة،** تأليف: أبي بكر أحمد بن محمد بن هارون بن يزيد الخلال، تحقيق: د. عطية الزهراني، نشر دار الراية، الرياض، ط: الأولى (1410) هـ.

. **السنة**، تأليف: أبي بكر عمرو بن أبي عاصم الضحاك بن مخلد الشيباني، وبهامشه ظلال السنة في تخريج السنة للألباني، نشر المكتب الإسلامي، بيروت، ط: الأولى (1400) هـ.

. **السنة**، تأليف: الإمام عبد الله بن الإمام أحمد بن حنبل الشيباني، تحقيق: محمد بن سعيد بن سالم القحطاني، نشر دار عالم الكتب، الرياض، ط: الرابعة (1416) هـ.

. **السنن الكبرى،** لأبي أحمد بن الحسين بن علي البيهقي، ط: دار الفكر بيروت.

. **السنن الكبرى،** تأليف: أبي عبد الرحمن أحمد بن شعيب النسائي، تحقيق: حسن عبد المنعم شلبي، نشر مؤسسة الرسالة، بيروت، ط: الأولى (1421) هـ. .

. **السيرة النبوية**، تأليف: ابن هشام، تحقيق: مصطفى السقا، وإبراهيم الأبياري، وعبد الحفيظ شلبي، نشر دار إحياء التراث العربي، ط: الثانية (1417) هـ.

. **السيل الجرار**، تأليف: محمد بن علي بن محمد الشوكاني، تحقيق: محمود إبراهيم زايد، نشر دار الكتب العلمية، بيروت، ط: الأولى (1405) هـ.

. **شذرات الذهب في أخبار من ذهب،** تأليف: شهاب الدين أبي الفلاح عبد الحي بن أحمد بن محمد العكري الحنبلي، المعروف بابن العماد الحنبلي، تحقيق عبد القادر الأرنؤوط، نشر دار ابن كثير دمشق.

. **شرح ثلاثة الأصول** (مفرغ من الكاسيت)، لشارحه الدكتور محمد أمان الجامي، عناية وتصحيح محمود إبراهيم الطرابلسي، نشر مكتبة دار النصيحة، المدينة المنورة، الطبعة الأولى (1428)هـ.

. **الشريعة**، تأليف: الإمام المحدث أبي بكر محمد بن الحسين الآجري، تحقيق: د. عبد الله بن عمر بن سليمان الدميجي، نشر دار الوطن، الرياض، ط: الأولى (1418) هـ.

. **الشفا بتعريف حقوق المصطفى**، تأليف: القاضي أبي الفضل عياض اليحصبي، نشر دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، عام (1399) هـ.

. **الشمائل المحمدية**، تأليف: محمد بن عيسى بن سورة الترمذي، تحقيق: سيد عباس الجليمي، نشر مؤسسة الكتب، بيروت، ط: الأولى (1412).

. **الشهادتان معناهما وما تستلزمه كل منهما**، تأليف: عبد الله بن عبد الرحمن بن جبرين، نشر دار الوسيلة، جدة، ط: الرابعة.

. **الصارم المسلول عاى شاتم الرسول ﷺ**، تأليف: أبي العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام ابن تيمية، تحقيق: محمد بن عبد الله بن عمر الحلواني، ومحمد كبير شودري، نشر دار رمادي للنشر، الدمام، ط: الأولى (1417) هـ.

. **الصحاح**، تأليف: إسماعيل بن حماد الجوهري، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، نشر دار العلم للملايين، بيروت، ط: الثانية (1399) هـ.

. **الصفدية**، تأليف: أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، تحقيق: د. محمد رشاد سالم، سنة النشر (1406) هـ.

. **الصمت وآداب اللسان**، تأليف: أبي بكر عبد الله بن محمد بن عبيد بن سفيان بن أبي الدنيا، دراسة وتحقيق: محمد عبد القادر أحمد عطا، نشر مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت . لبنان، ط: الأولى (1409) هـ.

. **الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة**، تأليف: شمس الدين أبي عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد الزرعي المشهور بابن قيم الجوزية، تحقيق: د. علي بن محمد الدخيل الله، نشر: دار العاصمة، الرياض، ط: الأولى (1408) هـ.

. **الضعفاء الكبير**، تأليف: الحافظ أبي جعفر محمد بن عمرو بن موسى بن حماد العقيلي، تحقيق: عبد المعطي أمين قلعجي، نشر دار الكتب العلمية، بيروت، ط: الأولى.

. **الضوء اللامع بمحاسن أهل القرن التاسع**، تأليف: شمس الدين محمد بن عبد الرحمن السخاوي، نشر دار الجيل، بيروت، ط: الأولى (1412) هـ.

. **الضوء اللامع لأهل القرن التاسع**، تأليف: شمس الدين محمد بن عبد الرحمن السخاوي، نشر دار الجيل، بيروت.

. **الضياء الشارق في رد شبهات المازق المارق**، تأليف: سليمان بن سحمان، نشر مطبعة المنار، مصر، ط: الأولى (1344) هـ.

. **الضياء اللامع شرح جمع الجوامع في أصول الفقه**، للشيخ حلولو: أحمد بن عبد الرحمن بن موسى، نشر مكتبة الرشد، الرياض، ط: الثانية (1420) هـ.

. **الطبقات الكبرى**، تأليف: محمد بن سعد بن منيع الزهري، نشر دار صادر، بيروت.

. **الطبقات الكبرى المسماة بلواقح الأنوار في طبقات الأخيار**، تأليف: عبد الوهاب بن أحمد بن علي الأنصاري المعروف بالشعراني، تحقيق: سليمان الصالح، نشر دار المعرفة، بيروت، ط: الأولى (1426) هـ.

. **الطرق الحكمية في السياسة الشرعية**، تأليف: أبي عبد الله محمد بن أبي بكر الزُّرعي الدمشقي، الشهير بابن قيم الجوزية، تحقيق: محمد حامد الفقي، نشر دار الوطن، الرياض.

. **العبودية**، تأليف: شيخ الإسلام تقي الدين أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، تحقيق: علي حسن عبد الحميد، نشر مكتبة دار الأصالة، الإسماعيلية، جمهورية مصر العربية، ط: الثانية (1416) هـ.

. **العقد الثمين في تاريخ البلد الأمين**، تأليف: العلامة تقي الدين محمد بن أحمد الحسيني الفاسي المكي، تحقيق: فؤاد سيد، نشر مؤسسة الرسالة، بيروت، ط: الثانية (1418) هـ.

. **العلو للعلي الغفار**، تأليف: الحافظ شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، تحقيق: أبو محمد أشرف بن عبد المقصود، نشر أضواء السلف، ط: الأولى (1416) هـ.

. **الفائق**، تأليف: محمد بن عمر الزمخشري، تحقيق: علي محمد بجاوي، نشر دار المعرفة لبنان، ط: الثانية.

. **الفتاوى الكبرى**، تأليف: أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن تيمية الحراني، تحقيق: حسين محمد مخلوف، نشر دار المعرفة عام (1386) هـ.

. **الفتوحات المكية**، تأليف: محيي الدين ابن عربي الطائي، تحقيق: د. عثمان يحيى، ود. إبراهيم مدكور، نشر الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، (1392) هـ.

. **الفردوس بمأثور الخطاب**، تأليف: أبي شجاع شيرون بن شهردار بن شيرون الديلمي، نشر دار الكتب العلمية، بيروت، ط: الأولى (1406) هـ.

. **الفرق بين الفرق**، تأليف: عبد القاهر بن طاهر بن محمد البغدادي، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، نشر دار المعرفة، بيروت، لبنان.

. **الفروع**، تأليف: شمس الدين أبي عبد الله محمد بن مفلح المقدسي، نشر عالم الكتب، بيروت، ط: الثالثة (1402) هـ.

. **الفروق**، تأليف: شهاب الدين الصنهاجي القرافي، نشر دار المعرفة، بيروت، لبنان.

. **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، تأليف: أبي محمد علي بن أحمد المعروف بابن حزم، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، نشر دار الجيل، بيروت، لبنان، ط: عام (1405) هـ.

. **الفطرة حقيقتها ومذاهب الناس فيها**، تأليف: علي بن عبد الله بن علي القرني، نشر دار المسلم، الرياض، ط: الأولى (1424) هـ.

. **الفهرست**، تأليف: محمد بن إسحاق النديم، نشر دار المعرفة، بيروت ـ لبنان، سنة النشر (1398) هـ.

. **الفوائد**، تأليف: الإمام شمس الدين محمد بن أبي بكر ابن القيم الجزرية، تحقيق: محمد عثمان الخشت، نشر دار الكتاب العربي، بيروت ـ لبنان، ط: الثامنة (1422) هـ.

. **القاضي أبو يعلى وكتابه مسائل الإيمان**، دراسة وتحقيق: د. سعود بن عبد العزيز الخلف، نشر دار العاصمة، الرياض،ة ط: الأولى (1410) هـ.

. **القاموس المحيط**، تأليف: مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، نشر دار إحياء التراث العربي، بيروت ـ لبنان، ط: الأولى (1412) هـ.

. **القانون في الطب**، تأليف: أبو علي الحسين بن علي بن سينا، الملقب بالشيخ الرئيس، نشر دار صادر، بيروت.

. **القواعد والفوائد الأصولية**، تأليف: ابن اللحام، تحقيق: محمد حامد الفقي، نشر دار الكتب العلمية، بيروت، ط: الأولى (1403) هـ.

. **القول السديد في الرد على من أنكر تقسيم التوحيد**، تأليف: عبد الرزاق بن عبد المحسن العباد البدر، نشر دار ابن عفان، ط: الأولى (1417) هـ.

. **القول الفصل النفيس في الرد على المفتري داود بن جرجيس**، تأليف: العلامة عبد الرحمن بن حسن آل الشيخ، نشر دار الهداية للطبع والترجمة، (1405) هـ.

. **القول المفيد على كتاب التوحيد شرح لكتاب التوحيد**، لفضيلة الشيخ محمد بن صالح العثيمين، نشر دار ابن الجوزي، ط: الثانية (1424) هـ.

. **الكامل في ضعفاء الرجال**، تأليف: أبي أحمد عبد الله بن عدي الجرجاني، نشر دار الفكر، بيروت، ط: الأولى (1404) هـ.

. **الكشاف عن غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، تأليف: جار الله أبي القاسم محمود بن عمر الزمخشري، تعليق وتحقيق: الشيخ عادل أحمد عبد المجواد، والشيخ علي محمد معوض، نشر مكتبة العبيكان، الرياض، ط: الأولى (1418) هـ.

. **الكشف والبيان، المعروف بتفسير الثعلبي**، تأليف: أبي إسحاق أحمد المعروف بالثعلبي، دراسة وتحقيق أبي محمد بن عاشور، نشر دار إحياء التراث العربي، بيروت ـ لبنان، ط: الأولى (1422) هـ.

. **الكفر الذي يعذر صاحبه بالجهل وحكم من يكفر غيره من المسلمين**، تأليف: الشيخ عبد الله بن عبد الرحمن أبابطين، نشر مكتبة السلام العالمية، القاهرة.

. **اللمع**: تأليف: عبد الله بن علي الطوسي السراج، تأليف: عبد الحليم محمود وطه سرور، نشر دار الكتب الحديثة، مصر، (1380) هـ.

. **المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**، تأليف: القاضي أبي محمد عبد الحق بت غالب بن عطية الأندلسي، تحقيق: المجلس العلمي بمكناس، نشر وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بدولة المغرب (1408) هـ.

. **المحصول في علم الأصول**، تأليف: فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الرازي، دراسة وتحقيق طه جابر فياض العلواني، نشر جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط: الأولى (1399) هـ.

. **المحلى**، تأليف: أبي محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم، نشر دار الفكر، بيروت ـ لبنان.

. **المسائل الفقهية من كتاب الروايتين والوجهين**، تأليف: أبي يعلى محمد بن الحسين بن محمد بن خلف بن أحمد الفراء، تحقيق: عبد الكريم بن محمد اللاحم، نشر مكتبة المعارف، الرياض، ط: الأولى (1405) هـ.

. **المسائل الماردينية في فقه الكتاب والسنة ورفع الحرج في العبادات والمعاملات،** تأليف: شيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق: زهير الشاويش، نشر المكتب الإسلامي، ط: الثالثة (1399) هـ، بيروت.

. **المسائل والرسائل المروية عن الإمام أحمد بن حنبل في العقيدة،** جمع وتحقيق ودراسة د. عبد الإله بن سلمان بن سالم الأحمدي، نشر دار طيبة، الرياض، ط: الثانية (1416) هـ.

. **المستدرك على الصحيحين،** تأليف: أبو عبد الله محمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، نشر دار الكتب العلمية، بيروت، ط: الأولى (1411) هـ.

. **المصباح المنير،** تأليف: أحمد بن محمد بن علي الفيومي المقرئ، نشر مكتبة لبنان، بيروت، ط: عام (1987) م.

. **المصطلحات الأربعة في القرآن الكريم،** تأليف: أبي الأعلى المودودي، تعريب: محمد كاظم سباق، نشر دار القلم، الكويت، ط: الثامنة (1401) هـ.

. **المصنف،** تأليف: لحافظ أبي بكر عبد الرزاق بن همام الصنعاني، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، نشر المكتب الإسلامي، بيروت، ط: الثانية (1403) هـ.

. **المطالب العالية بزوائد المسانيد الثمانية،** تأليف: الحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، تحقيق: جمال فرحات صادلي، نشر دار العاصمة، ط: الأولى (1419) هـ.

. **المعتمد في أصول الفقه،** تأليف: أبي الحسين محمد بن علي بن الطيب البصري المعتزلي، مدينة النشر دمشق عام (1384) هـ.

. **المعجم الأوسط،** تأليف: الحافظ أبي القاسم سليمان بن أحمد الطبراني، تحقيق: طارق عوض الله بن محمد، وعبد المحسن بن إبراهيم الحسيني، نشر دار الحرمين، القاهرة، ط: الأولى (1415) هـ.

. **المعجم الكبير،** تأليف: الحافظ سليمان بن أحمد الطبراني، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، نشر الدار العربية للطباعة، بغداد، ط: الأولى (1399) هـ.

. **المغني في أبواب العدل والتوحيد:** تأليف: القاضي أبي الحسين عبد الجبار المعتزلي، تحقيق: د. توفيق الطويل ورفقائه، نشر وزارة الثقافة والإرشاد القومي بمصر.

. **المغني**، تأليف: موفق الدين أبي محمد عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي الجماعيلي، تحقيق: د. عبد المحسن التركي، وعبد الفتاح محمد الحلو، نشر دار عالم الكتب، الرياض، ط: الرابعة (1419) هـ.

. **المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم**، تأليف: الحافظ أبي العباس أحمد بن عمر بن إبراهيم القرطبي، تحقيق: محيي الدين مستو، ويوسف بدوي، وآخرين، نشر دار ابن كثير، دمشق، ط: الأولى (1417) هـ.

. **المقاصد الحسنة**: تأليف: محمد بن عبد الرحمن السخاوي، نشر دار الكتب العلمية، بيروت، ط: الأولى (1407) هـ.

. **مقدمة تاريخ ابن خلدون**، تأليف: عبد الرحمن بن خلدون، نشر دار إحياء التراث العربي، بيروت.

. **المقصد الأرشد**، تأليف: برهان الدين إبراهيم بن محمد بن عبد الله بن محمد بن مفلح، تحقيق: د. عبد الله بن سليمان العثيمين، نشر مكتبة الرشد، الرياض، ط: الأولى (1410) هـ.

. **الملل والنحل**، تأليف: أبي الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، تصحيح وتعليق: أحمد فهمي محمد، نشر دار الكتب العلمية، بيروت، ط: الثالثة (1413) هـ.

. **المنتقى في الأحكام الشرعية من كلام خير البرية ﷺ**، تأليف: مجد الدين أبي البركات عبد السلام بن تيمية الحرَّاني، تحقيق وتعليق: طارق عوض الله بن محمد، نشر دار ابن الجوزي، الدمام، ط: الأولى (1423) هـ.

. **المنهاج في شعب الإيمان**، تأليف: أبي عبد الله الحسن بن الحسن الحليمي، تحقيق: حلمي محمد فودة، نشر دار الفكر، ط: الأولى (1399) هـ.

. **المهذب في فقه الإمام الشافعي**، تأليف: أبي إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي، تحقيق وتعليق: د. محمد الزحيلي، نشر دار القلم، دمشق، ط: الأولى (1417) هـ.

. **الموافقات في أصول الشريعة**، تأليف: إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي، تحقيق: عبد المنعم إبراهيم، نشر مكتبة مصطفى الباز، مكة المكرمة، ط: الأولى (1418) هـ.

. **المواقف**، تأليف: عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، نشر دار الجيل، بيروت، ط: الأولى (1417) هـ.

. **الموسوعة الفقهية**، التابعة لوزارة الأوقاف الكويتية، نشر مكتبة دار الصفوة، ط: الأولى (1415) هـ.

. **الموضوعات**، تأليف: أبي الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد المعروف بابن الجوزي، تحقيق: د. نور الدين بن شكري بويا جيلار، نشر مكتبة أضواء السلف، الرياض، ط: الأولى (1418) هـ.

. **الموطأ**، تأليف: مالك بن أنس، تصحيح وترقيم محمد فؤاد عبد الباقي، نشر دار إحياء التراث العربي، بيروت، عام (1406) هـ.

. **النبوات**، تأليف: أبي العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، تحقيق: محمد عبد الرحمن عوض، نشر دار الكتاب العربي، بيروت، ط: الثانية (1411) هـ.

. **النفحات الأقدسية شرح الصلوات الأحمدية الإدريسية** . لمحمد بهاء الدين البيطار ت (1314) هـ . طبع شركة الرغائب بمصر.

. **النهاية في غريب الحديث والأثر**، تأليف: مجد الدين أبي السعادات المبارك بن محمد الجزري، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي، ومحمد محمد الطناحي، نشر المكتبة الإسلامية لصاحبها الحاج رياض الشيخ.

. **الهدية السنية والتحفة الوهابية النجدية**، جمع وترتيب الشيخ سليمان بن سحمان النجدي، تعليق وإيضاح محمد رشيد رضا، نشر مطابع دار الثقافة، مكة المكرمة عام (1393) هـ.

. **الهواتف**، تأليف: أبي بكر عبد الله بن محمد المعروف بابن أبي الدنيا، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، نشر مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ط: الأولى (1413) هـ.

. **الواضح في أصول الفقه**، تأليف: أبو الوفاء علي بن عقيل بن محمد بن عقيل، تحقيق: د. عبد الله بن عبد المحسن التركي، نشر مؤسسة الرسالة، ط: الأولى (1420) هـ.

. **الوسيط في تفسير القرآن المجيد**، تأليف: أبي الحسين علي بن أحمد الواحدي النيسابوري، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، والشيخ علي محمد معوض وآخريْن، نشر دار الكتب العلمية، بيروت، ط: الأولى (1415) هـ.

. **إنباء الغمر بأنباء العمر** تأليف: شهاب الدين أبي الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني نشر مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية حيدر آباد الدكن الهند. ط: الأولى (1388) هـ.

. **إيثار الحق على الخلق في رد الخلافيات إلى المذهب الحق من أصول التوحيد**، تأليف: أبي عبد الله محمد بن المرتضى اليماني، المشهور بابن الوزير، نشر دار الكتب العلمية، بيروت، ط: الثانية (1407) هـ.

. **إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون**، تأليف: إسماعيل باشا بن محمد أمين، نشر دار العلوم الحديثة، بيروت ـ لبنان.

. **باعث النهضة الإسلامية (ابن تيمية السلفي نقده لمسالك المتكلمين والفلاسفة في الإلهيات)**، تأليف: محمد خليل هرَّاس، نشر دار الكتب العلمية، بيروت، ط: الأولى (1404) هـ.

. **بدائع الصنائع وترتيب الشرائع**، تأليف: علاء الدين أبي بكر بن مسعود الكاساني، تحقيق وتعليق: الشيخ علي محمد معوض، والشيخ عادل أحمد عبد الموجود، نشر دار الكتب العلمية، بيروت، ط: الأولى (1418) هـ.

. **بدائع الفوائد**، تأليف: أبي عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب ابن قيم الجوزية، تحقيق: علي بن محمد العمران، نشر دار عالم الفوائد مكة المكرمة، ط: الأولى (1425) هـ.

. **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، تأليف: القاضي أبي الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد القرطبي، تحقيق: الشيخ علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، نشر دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، ط: الأولى (1416) هت.

. **بستان العارفين**، تأليف: الإمام محيي الدين أبي زكريا يحيى بن شرف النووي، نشر دار البشائر الإسلامية، تحقيق: محمد الحجاز، بيروت، لبنان، ط: السادسة (1427) هـ.

. **بغية المرتاد**، تأليف: أبي العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، تحقيق: د. موسى بن سليمان الدويش، نشر مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ط: الثالثة (1422) هـ.

. **بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة**، تأليف: الحافظ جلال الدين عبد الرحمن السيوطي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، نشر مطبعة عيسى بابا الحلبي وشركاه، عام (1384) هـ.

. **بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية**، تأليف: أبي العباس أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية الحراني، نشر مطبعة الحكومة، مكة المكرمة، عام (1391) هـ. على نفقة الملك فيصل بن عبد العزيز آل سعود ـ رحمه الله ـ.

. **تاج العروس من جوهر القاموس**، تأليف: السيد محمد مرتضى الحسيني الزبيدي، تحقيق: إبراهيم الترَزي، نشر دار إحياء التراث الإسلامي، بيروت (1385) هـ.

. **تاريخ بغداد**، تأليف: الحافظ أبي بكر أحمد بن علي البغدادي، نشر دار الكتب العلمية، بيروت.

. **تاريخ دمشق**، تأليف: الحافظ أبي القاسم علي بن الحسين بن هبة الله بن عبد الله المعروف بابن عساكر، دراسة وتحقيق: محيي الدين أبي سعيد عمر غرامة العَمْري، نشر دار الفكر، بيروت ـ لبنان، ط. عام (1416) هـ.

. **تاريخ مدينة دمشق**، تأليف: أبي القاسم علي بن الحسين بن هبة الله المعروف بابن عساكر، دراسة وتحقيق: محب الدين أبي سعيد بن غرامة العمري، دار الفكر، بيروت ـ لبنان ط: (1416) هـ.

. **تجريد التوحيد المفيد**، تأليف: أحمد بن علي بن عبد القادر المقريزي، تحقيق وتعليق: د. محمد بن عبد الرحمن أبو سيف الشظيفي، نشر دار البخاري، المدينة النبوية، ط: الأولى (1418) هـ.

. **تحفة الأحوذي شرح جامع الترمذي**، تأليف: أبي العلاء محمد بن عبد الرحمن المباركفوري، نشر دار الكتب العلمية، لبنان، ط: الأولى، ط: الأولى (1410) هـ.

. **تحفة الإخوان لما جاء في الموالاة والمعاداة والحب والبغض والهجران**، تأليف: حمود بن عبد الله التويجري، نشر مؤسسة النور للطباعة والتجليد، الرياض.

. **تحفة الطالب والجليس في كشف شبهة داوود بن جرجيس**، تأليف: عبد اللطيف بن عبد الرحمن بن حسن آل الشيخ، تحقيق: عبد السلام بن برجس بن ناصر آل عبد الكريم، نشر دار العاصمة، الرياض، ط: الثانية (1410) هـ.

. **تحقيق التجريد في شرح كتاب التوحيد**، تأليف: عبد الهادي بن محمد بن عبد الهادي العجلي، تحقيق: حسين بن علي بن حسين العواجي، نشر مكتبة أضواء السلف، الرياض، ط: الأولى (1419) هـ.

. **ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان**، تأليف: محمد بن إبراهيم الوزير اليمني الصنعاني، نشر دار الكتب العلمية، بيروت، ط: الأولى (1404) هـ.

. **تطهير الاعتقاد عن أدران الإلحاد** تأليف: محمد بن إسماعيل بن الأمير الصنعاني، تقديم وتعليق علي بن محمد بن سنان آل سنان، تحقيق: د. ناصر بن عايض بن حسن الشيخ، نشر مطابع وحيد، مكة المكرم، ط: الأولى (1425) هـ.
. **تعظيم قدر الصلاة،** تأليف: الإمام محمد بن نصر المروزي، تحقيق: د. عبد الرحمن بن عبد الجبار الفريوائي، نشر مكتبة الدار، المدينة المنورة، ط: الأولى (1406) هـ.
. **تغليق التعليق على صحيح البخاري،** تأليف: أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، تحقيق: سعيد عبد الرحمن موسى القزقي، نشر المكتب الإسلامي، بيروت ـ لبنان، ط: الأولى (1405) هـ.
. **تفسير أبي السعود المسمى إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم،** تأليف: أبي السعود محمد بن محمد العمادي، نشر دار إحياء التراث العربي، بيروت.
. **تفسير أسماء الله الحسنى،** تأليف: أبي إسحاق بن السَّري الزجاج، تحقيق: أحمد يوسف الدقاق، دار المأمون للتراث، دمشق ط: الخامسة (1395) هـ.
. **تفسير الإمام عبد الرزاق بن همام الصنعاني،** تحقيق: د. مصطفى مسلم محمد، نشر مكتبة الرشد، الرياض، ط: الأولى (1410) هـ.
. **تفسير الثعالبي،** تأليف: أبي إسحاق أحمد المعروف بالإمام الثعالبي، تحقيق: محمد بن عاشور، نشر دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط: الأولى (1422) هـ.
. **تفسير الخازن المسمى لباب التأويل في معاني التأويل،** تأليف: علاء الدين علي بن محمد بن إبراهيم البغدادي، نشر المكتبة التجارية الكبرى بمصر لصاحبها مصطفى محمد.
. **تفسير السمرقندي المسمى بحر العلوم،** تأليف: أبي الليث نصر بن محمد بن أحمد بن إبراهيم السمرقندي، تحقيق: علي محمد معوض، والشيخ عادل أحمد عبد الموجود، وآخر، نشر دار الكتب العلمية، بيروت، ط: الأولى (1413) هـ.
. **تفسير الفخر الرازي المشهور بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب،** تأليف: للفخر الرازي المشهور بخطيب الري، نشر دار الفكر، نشر ط: الأولى (1401) هـ.
. **تفسير القرآن العظيم،** تأليف: أبي الفداء إسماعيل ابن كثير الدمشقي، نشر دار الحديث، القاهرة، ط: الأولى (1408) هـ.

. **تفسير القرآن العظيم**، تأليف: الإمام الحافظ عبد الرحمن بن محمد بن إدريس ابن أبي حاتم الرازي، تحقيق: أسامة محمد الطيب، نشر مكتبة نزار مصطفى الباز، مكة المكرمة، ط: الأولى (1417) هـ.

. **تفسير القرآن الكريم**، تأليف: أبو المظفر منصور بن محمد بن عبد الجبار السمعاني، تحقيق: أبي تميم ياسر بن إبراهيم، نشر دار الوطن، الرياض، ط: الأولى (1418) هـ.

. **تفسير عبد الرزاق بن همام الصنعاني**، تحقيق: عبد المعطي قلعجي، نشر دار المعرفة، بيروت، ط: الأولى (1411) هـ.

. **تفسير مجاهد**، تأليف: أبو الحجاج مجاهد بن جبر المخزومي، تحقيق: عبد الرحمن الطاهر بن محمد السورتي، نشر مجمع البحوث الإسلامية، باكستان . إسلام أباد.

. **تقديس الأشخاص في الفكر الصوفي عرض وتحليل**، تأليف: محمد أحمد لوح، نشر دار الهجرة، الرياض، ط: الأولى (1416) هـ.

. **تقريب التهذيب**، تأليف: الحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، تحقيق: أبو الأشبال صغير أحمد شاغف الباكستاني، نشر: دار العاصمة، ط: الأولى (1416) هـ.

. **تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل**، تأليف: محمد بن الطيب الباقلاني، تحقيق: عماد الدين أمد حيدر، نشر مؤسسة الرسالة، لبنان، ط: الأولى (1407) هـ.

. **تمييز الطيب من الخبيث فيما يدور على ألسنة الناس من الحديث**: تأليف: عبد الرحمن بن علي المعروف بابن الديبع، نشر دار الكتاب العربي، بيروت.

. **تهذيب التهذيب**، تأليف: الحافظ أبي الفضل أحمد بن حجر العسقلاني، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، نشر دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط: الأولى (1415) هـ.

. **تهذيب الكمال في أسماء الرجال**، تأليف: جمال الدين أبي الحجاج المزي، تحقيق: د. بشار عواد معروف، نشر مؤسسة الرسالة، بيروت، ط: الأولى (1413) هـ.

. **تهذيب اللغة**، تأليف: أبي منصور محمد بن أحمد الأزهري، تحقيق: الأستاذ محمد أبو الفضل إبراهيم، نشر الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة.

. **تيسير الإله بشرح أدلة شروط لا إله إلا الله**، تأليف: الشيخ عبيد بن عبد الله بن سليمان الجابري، نشر مكتبة الغرباء الأثرية، المدينة النبوية، ط: الأولى (1414) هـ.

ـ **تيسير العزيز الحميد**، تأليف: الشيخ سليمان بن عبد الله بن محمد بن عبد الوهاب، نشر وتوزيع رئاسة البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، المملكة العربية السعودية، الرياض.

ـ **تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان**، تأليف: عبد الرحمن بن ناصر السعدي، تحقيق: عبد الرحمن بن معلا اللويحقّ، نشر مؤسسة الرسالة، بيروت ـ لبنان، ط: الأولى (1423) هـ.

ـ **تيسير اللطيف المنان في خلاصة القرآن**، تأليف: عبد الرحمن بن ناصر السعدي، ط: الثانية (1409) هـ.

ـ **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، تأليف: أبي جعفر محمد بن جرير الطبري، تحقيق: د. عبد الله بن عبد المحسن التركي، نشر دار هجر للنشر، مصر ـ الجيزة ط: الأولى (1422) هـ.

ـ **جلاء الأفهام في فضل الصلاة على محمد خير الأنام**، تأليف: شمس الدين أبي عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد الزرعي المشهور بابن قيم الجوزية، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، وعبد القادر الأرناؤوط، نشر دار العروبة، الكويت، ط: الأولى (1407) هـ.

ـ **جمهرة الأولياء وأعلام التصوف**، تأليف: السيد محمود أبو الفيض المنوفي، نشر مؤسسة الحلبي وشركاه، مصر، (1387) هـ.

ـ **حاشية الدسوقي على الشرح الكبير**، تأليف: شمس الدين محمد عرفة الدسوقي، نشر دار إحياء التراث العربي لعيسى بابا الحلبي وشركاه.

ـ **حاشية ثلاثة الأصول**، تأليف: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم الحنبلي النجدي، ط: السابعة (1417) هـ.

ـ **حاشية كتاب التوحيد**، تأليف: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي النجدي، ط: الرابعة (1414) هـ.

ـ **حسن الظن بالله**، تأليف: أبي بكر بن محمد بن عبيد بن سفيان القرشي المعروف بابن أبي الدنيا، تحقيق: عبد الحميد شانوحة، نشر مؤسسة الكتب الثقافية، ط: الأولى (1413) هـ.

ـ **حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة**، تأليف: جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، نشر دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ط: الأولى (1412) هـ.

. **حقيقة التوحيد بين أهل السنة والمتكلمين**، تأليف: عبد الرحيم بن صمايل السلمي، نشر دار المعلمة، الرياض، ط: الأولى (1421) هـ.

. **حكم تارك الصلاة**، تأليف: محمد ناصر الدين الألباني، نشر دار الجلالين، الرياض، ط: الأولى (1412) هـ.

. **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، تأليف: أبي نعيم أحمد بن عبد الله الأصبهاني، نشر مطبعة السعادة، القاهرة، عام (1399) هـ.

. **خزانة الأدب**، تأليف: عبد القادر بن عمر البغدادي، تحقيق: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط: الثالثة (1409) هـ.

. **خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر**، للمحبي، نشر دار الكتاب الإسلامي، القاهرة.

. **دحض شبهات من سوء الفهم لثلاثة أحاديث**، تأليف: عبد الله بن عبد الرحمن البابطين النجدي الحنبلي، تحقيق: عبد السلام بن برجس بن ناصر العبد الكريم،، ط: الأولى (1406) هـ.

. **درء التعارض**، تأليف: أبي العباس أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، تحقيق: د. محمد رشاد سالم، نشر جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، ط: الأولى (1401) هـ.

. **درء تعارض العقل والنقل**، تأليف: أبي العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، تحقيق: د. محمد رشاد سالم، ط: الأولى (1401) هـ.

. **دلائل التوحيد**، تأليف: الشيخ محمد جمال الدين القاسمي، نشر دار الكتب العلمية، بيروت، ط: الأولى (1405) هـ.

. **دلائل الرسوخ في الرد على المنفوح**، تأليف: عبد اللطيف بن عبد الرحمن بن حسن آل الشيخ، نشر الرئاسة العامة لهيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الإدارة العامة للطباعة والتوجيه عام (1402) هـ.

. **دلائل النبوة ومعرفة أحوال صاحب الشريعة**، تأليف: أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي، تحقيق: عبد المعطي قلعجي، نشر دار الكتب العلمية، بيروت، ط: الأولى (1405) هـ.

. **ديوان ابن الفارض**، تأليف: أبي حفص عمر الشهير بابن فارض، نشر دار العلم العربي، ط: الأولى (1988) م.

. **ديوان أبي الطيب المتنبي بشرح أبي البقاء العكبري المسمى «التبيان في شرح الديوان»**، نشر دار المعرفة، بيروت، (1397) هـ.

. **ديوان الحلاج:** تأليف: الحسين بن منصور الحلاج، نشر مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة.

. **ديوان حاتم الطائي**، نشر دار الكتب العلمية، ط: الثالثة (1423) هـ.

. **ديوان رؤبة بن العجاج ضمن مجموعة أشعار العرب**، نشر مكتبة ابن قتيبة، الكويت.

. **ديوان زهير بن أبي سلمة**، نشر دار الكتب العلمية، بيروت، ط: الثالثة (1424) هـ.

. **ديوان شعر حاتم الطائي وأخباره**، دراسة وتحقيق د. عادل سليمان جمال، نشر مطبعة المدني، مصر، القاهرة.

. **ديوان عقود الجواهر المنضدة الحسان شعر علامة الزمان الشهير بابن سحمان**، تحقيق وتعليق: عبد الرحمن بن سليمان الرويشد، من منشورات مؤسسة الدعوة الإسلامية.

. **ذيل التقييد**، تأليف: محمد بن أحمد الفاسي المكي، تحقيق: كمال يوسف الحوت، نشر دار الكتب العلمية، بيروت، ط: الأولى (1410) هـ.

. **رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار**، تأليف: محمد أمين الشهير بابن عابدين، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، والشيخ علي محمد معوض، نشر دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، ط: الأولى (1415) هـ.

. **رسائل ابن سبعين**، تأليف: أبي محمد عبد الحق بن سبعين المرسي، تحقيق: د. عبد الرحمن بدوي، نشر الدار المصرية للتأليف والترجمة.

. **رسائل التوحيد والهيللة**، تأليف: أبي محمد عبد الله بن محمد الهبطي، تحقيق: د. خالد زَهْرِي، نشر دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، ط: الأولى (1423) هـ.

. **رسالة الشرك ومظاهره**، تأليف: مبارك بن محمد الميلي، تحقيق: أبي عبد الرحمن محمود، نشر دار الراية، الرياض، ط: الأولى (1422) هـ.

. **رسالة إلى أهل الثغر**، تأليف: علي بن إسماعيل أبو الحسن الأشعري، تحقيق: عبد الله شاكر الجنيدي، نشر مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ط: الأولى (1409) هـ.

. **رسالة تحكيم القوانين الوضعية**، تأليف: الشيخ محمد بن إبراهيم بن عبد اللطيف آل الشيخ، ط: الثالثة (دون بيانات طبع).

. **رسالة في التوبة ضمن جامع الرسائل لشيخ الإسلام ابن تيمية**، تحقيق: د. محمد رشاد سالم، الطبعة المصرية.

. **رسالة في تحقيق مسألة علم الله**، تأليف: أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، نشر الإدارة العامة للطبع (1410) هـ.

. **رفع الاشتباه عن معنى العبادة والإله**، تأليف: عبد الرحمن بن يحيى اليماني، تحقيق: الداني بن منير آل زهوي، نشر: المكتبة العصرية، بيروت . صيدا. ط: الأولى (1423) هـ.

. **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني**، تأليف: أبي الفضل شهاب الدين السيد محمود الألوسي البغدادي، وضبط وتصحيح: علي عبد الباري عطية، نشر دار الكتب العلمية، بيروت ط: الأولى (1415) هـ.

. **روضة الطالبين وعمدة المفتين**، تأليف: محيي الدين يحيى بن زكريا النووي، نشر المكتب الإسلامي، بيروت، ط: الثالثة (1412) هـ.

. **روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه**، تأليف: موفق الدين عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي، تحقيق: د. عبد الكريم بن علي بن محمد النملة، نشر مكتبة الرشد، الرياض، ط: الأولى، عام (1413) هـ.

. **زاد المسير في علم التفسير**، تأليف: أبي الفرج جمال الدين عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي، نشر المكتب الإسلامي، ط: الرابعة (1407) هـ.

. **زاد المعاد في هدي خير العباد**، تأليف: شمس الدين أبي عبد الله محمد بن أبي بكر الزرعي المعروف بابن القيم الجوزية، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وعبد القادر الأرنؤوط، نشر مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط: الثالثة (1418) هـ.

. **زيادة الإيمان ونقصانه وحكم الاستثناء فيه**، تأليف: د. عبد الرزاق بن عبد المحسن العباد، نشر مكتبة كنوز إشبيليا، الرياض، ط: الثانية (1427) هـ.

. **سبيل الهدى والرشاد في بيان حقيقة توحيد رب العباد**، تأليف: د. محمد بن عبد الرحمن الخميس، مكتبة الصحابة، الإمارات . الشارقة.

. **سعة رحمة رب العالمين للجهال المخالفين للشريعة من المسلمين وبيان عموم العذر في الدارين لأصول وفروع الدين**، تأليف: سيد بن سعد الدين الغباشي، نشر دار المسلم، الرياض، الطبعة الأولى: الأولى (1415) هـ.

. **سلسلة الأحاديث الصحيحة**، تأليف: محمد ناصر الدين الألباني، نشر مكتبة المعارف، الرياض، ط: الأولى (1415) هـ. (الأجزاء من 1 إلى 6).

. **سلسلة الأحاديث الصحيحة**، تأليف: محمد ناصر الدين الألباني، نشر مكتبة المعارف، الرياض، ط: الأولى (1422) هـ. (الأجزاء الأخيرة).

. **سنن ابن ماجة**، تأليف: محمد بن يزيد أبو عبد الله القزويني، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، نشر دار الفكر، بيروت، لبنان.

. **سنن أبي داود**، تأليف: سليمان بن الاشعث السجستاني الأزدي، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، نشر المكتبة العصرية، صيدا.

. **سنن الترمذي**، تأليف: أبي عيسى محمد بن عيسى بن سَوْرة، تحقيق: أحمد محمد الشاكر، نشر دار الكتب العلمية، بيروت، ط: الأولى (1408) هـ.

. **سنن الدار قطني**، تأليف: الحافظ علي بن عمر الدار قطني، تحقيق: عبد الله هاشم يماني، نشر دار المعرفة، بيروت، عام (1386) هـ.

. **سنن الدارمي**، تأليف: أبي محمد عبد الله بن عبد الرحمن بن الفضل بن بهرام الدارمي، تحقيق: حسين سليم أسد الداراني، نشر دار المغني، الرياض، ط: الأولى (1421) هـ.

. سنن النسائي مع شرح الحافظ جلال الدين السيوطي، تحقيق وترقيم مكتب التراث الإسلامي، نشر دار المعرفة، بيروت، ط: الثالثة (1414) هـ.

. **سير أعلام النبلاء**، تأليف: شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، تحقيق: د. بشار عواد معروف، ود. محيي هلال السرحان، نشر مؤسسة الرسالة، بيروت ـ لبنان، ط: الأولى (1405) هـ.

. **شجرة النور الزكية في طبقات المالكية**، تأليف: محمد بن محمد مخلوف، نشر دار الكتاب العربي، بيروت، ط: الأولى (1349) هـ.

. **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**، تأليف: ابن العماد عبد الحي بن أحمد بن محمد العَكري الحنبلي، تحقيق: محمود الأرناؤوط، نشر دار ابن كثير، دمشق ـ بيروت، ط: الأولى (1412) هـ.

. **شرح أسماء الله الحسنى**، تأليف: فخر الدين محمد بن عمر الخطيب الرازي، نشر دار الكتاب العربي، بيروت، ط: الأولى (1404) هـ.

. **شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة**، تأليف: أبي القاسم هبة الله بن الحسن بن منصور اللالكائي، تحقيق: د. أحمد سعد حمدان، نشر دار طيبة، الرياض.

. **شرح الأصول الخمسة**، تأليف: القاضي عبد الجبار بن أحمد، تحقيق: د. عبد الكريم عثمان، نشر مكتبة وهبةمص**الدر الثمين** . للعلامة الشيخ محمد بن أحمد ميارة المالكي . طبع دار الفكر بيروت لبنان عام (1418) هـ. ط: الأولى (1384).

. **شرح التصريح على التوضيح أو التصريح لعموم التوضيح في النحو** بشرح الشيخ خالد بن عبد الله الأزهري المتوفي سنة 905 على أصح المسالك إلى ألفية بن مالك، تحقيق: محمد باسل عيون السود، نشر دار الكتب العلمية بيروت . لبنان ط: الأولى (1421) هـ.

. **شرح حلية طالب العلم**، تأليف: محمد الصالح العثيمين، نشر مكتبة الأنصار، مصر، ط: الأولى)1424) هـ.

. **شرح الزرقاني على الموطأ**، تأليف: محمد بن عبد الباقي بن يوسف الزرقاني، نشر دار الكتب العلمية. بيروت، ط: الأولى (1411) هـ.

. **شرح السنة**، تأليف: الإمام المحدث المفسر محيي السنة أبي محمد الحسين بن مسعود الفراء البغوي، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، نشر المكتب الإسلامي، ط: الأولى (1396) هـ.

. **شرح السنن**، تأليف: محي السنة أبي محمد الحسين بن مسعود الفراء البغوي، تحقيق شعيب الأرناؤوط، نشر المكتب الإسلامي، (1394) هـ، دمشق.

. **شرح ألفاظ السلف ونقض ألفاظ الخلف في حقيقة الإيمان**، تأليف: أحمد بن صالح الزهراني، نشر دار الإمام مالك، أبو ظبي، الإمارات، ط: الأولى (1426) هـ.

. **شرح الشيخ ابن باز على الأصول الثلاثة**، نشر دار الفتح، المدينة المنورة، ط: الأولى (1407) هـ.

. **شرح العقيدة الأصفهانية**، تأليف: شيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق: إبراهيم سعيداي، نشر مكتبة الرشد، ط: الأولى (1415).

. **شرح العقيدة الطحاوية**، تأليف: ابن أبي العز الحنفي، تحقيق أحمد محمد شاكر، طبع وزارة الشئون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، المملكة العربية السعودية، عام (1418) هـ.

. **شرح العقيدة النونية المسماة الكافية الشافية في الانتصار للفرقة الناجية**، تأليف: د. محمد خليل هرَّاس، نشر دار الكتب العلمية، بيروت ط: الأولى (1406) هـ.

. **شرح العقيدة الواسطية**، تأليف: أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن تيمية، شرح وتعليق محمد خليل هرَّاس، ضبط وتخريج علوي بن عبد القادر السقاف، نشر دار الهجرة، الرياض، ط: الثالثة، (1425) هـ.

. **شرح الفقه الأكبر المنسوب للإمام أبي حنيفة النعمان بن ثابت**، تأليف: أبي منصور محمد بن محمد الحنفي الماتريدي، طبع دائرة المعارف النظامية، الهند ـ حيدرآباد عام (1321).

. **شرح القصيدة النونية المسماة الكافية الشافية في الانتصار للفرقة الناجية**، شرح وتحقيق: د. محمد خليل هراس، بيروت، لبنان، ط: الأولى (1406) هـ.

. **شرح الكوكب المنير**، تأليف: محمد بن أحمد بن عبد العزيز بن علي الفتوحي المعروف بابن النجار، تحقيق: د. محمد الزحيلي، ود. نزيه حماد، نشر مكتبة العبيكان، الرياض، عام (1413) هـ.

. **شرح المفصل**، تأليف: موقف الدين بن علي بن يعشيس ت: (643) هـ. إدارة الطباعة المنبرية، مصر.

. **شرح المقاصد في علم الكلام**، تأليف: سعد الدين مسعود بن عمر بن تعبد الله التفتازاني، نشر دار المعارف النعمانية، باكستان، ط: الأولى (1401) هـ.

. **شرح حديث جبريل ﷺ في الإسلام والإيمان والإحسان المعروف باسم الإيمان الأوسط**، تأليف: شيخ الإسلام أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، دراسة وتحقيق: د. علي بن بخيت الزهراني، نشر دار ابن الجوزي، الدمام، ط: الأولى (1423) هـ.

شرح ثلاثة الأصول، تأليف: سماحة الشيخ عبد العزيز بن عبد الله بن باز، اعتنى به وخرَّج أحاديثه وكتب هوامشه علي بن صالح بن عبد الهادي المري، وأحمد بن عبد العزيز بن عبد الله بن باز، نشر دار الفتح، المدينة المنورة، ط: الأولى الرابعة (1416) هـ.

. **شرح رياض الصالحين من كلام سيد المرسلين**، تأليف: محمد بن صالح العثيمين، طبع مؤسسة الشيخ محمد بن صالح الخيرية، نشر دار الوطن، الرياض، ط: الأولى (1426) هـ.

. **شرح شروط الصلاة وأركانها وواجباتها**، تأليف: شيخ الإسلام محمد بن عبد الوهاب ـ رحمه الله تعالى ـ، تأليف: عبد المحسن بن حمد العباد البدر، ط: الأولى (1425) هـ.

. **شرح صحيح مسلم للإمام النووي**، تقديم: الشيخ خليل مأمون شيحا، نشر دار المعرفة، بيروت، ط: الثانية (1415) هـ.

. **شرح كشف الشبهات**، تأليف: محمد بن الصالح العثيمين، نشر دار الثريا، ط: الأولى (1416) هـ.

. **شرح مختصر الروضة**، تأليف: نجم الدين أبي الربيع سليمان بن عبد القوي بن عبد الكريم بن سعد الطوفي، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، نشر مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط: الأولى (1410) هـ.

. **شرح مسائل الجاهلية لشيخ الإسلام محمد بن عبد الوهاب**، تأليف: فضيلة الشيخ صالح بن فوزان الفوزان، نشر دار العاصمة، الرياض، ط: الأولى (1420) هـ.

. **شرح منتهى الإرادات**، تأليف: أبي منصور يونس بن إدريس البهوتي، نشر المكتبة السلفية، المدينة المنورة.

. **شرح نواقض التوحيد**، تأليف: أبي أسامة حسن بن علي العواجي، نشر مكتبة لينة، دمنهور، ط: الأولى (1413) هـ.

. **شرح نونية ابن القيم لابن عيسى المسماة توضيح المقاصد وتصحيح القواعد**، تأليف: أحمد بن إبراهيم بن عيسى، نشر المكتب الإسلامي، ط: الثالثة (1406) هـ.

. **شروط لا إله إلا الله**، تأليف: د. عواد بن عبد الله المعتق، نشر مكتبة الرشد، الرياض، ط: الأولى (1424) هـ.

. **شعب الإيمان**، تأليف: أبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي، تحقيق: محمد بن بسيوني زغلول، نشر دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، ط: الأولى (1410) هـ.

. **شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل**، تأليف: شمس الدين محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، نشر دار الكتب العلمية، بيروت، ط: الثانية (1413) هـ.

. **صحيح ابن حبان**، تأليف: محمد بن حبان بن أحمد البستي، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، نشر مؤسسة الرسالة، بيروت، ط: الثانية (1414) هـ.

. **صحيح البخاري**، تصنيف: الإمام الحافظ أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، نشر: دار الفكر، طبع عام (1414) هـ.

. **صحيح الجامع الصغير وزيادته**، تأليف: محمد ناصر الدين الألباني، نشر المكتب الإسلامي، بيروت، ط: الثانية (1408) هـ.

. **صحيح الكلم الطيب**، تأليف: محمد ناصر الدين الألباني، مكتبة المعارف، الرياض، ط: الثامنة (1407) هـ.

. **صحيح سنن ابن ماجة**، تأليف: محمد ناصر الدين الألباني، نشر مكتبة المعارف، الرياض، ط: الأولى للطبعة الجديدة (1417) هـ.

. **صحيح سنن الترمذي للحافظ محمد بن عيسى بن سورة**، تأليف: محمد ناصر الدين الألباني، نشر المكتب الإسلامي، بيروت، ط: الأولى (1408) هـ.

. **صحيح مسلم**، تصنيف: أبي الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، ترتيب محمد فؤاد عبد الباقي، نشر رئاسة إدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد بالمملكة العربية السعودية، ط. عام (1400) هـ.

. **صفة الجنة**، تأليف: الحافظ أبي نُعيم الأصبهاني، تحقيق: علي رضا بن علي بن رضا، نشر دار المأمون للتراث، دمشق، ط: الثانية (1415) هـ.

. **صيانة الإنسان عن وسوسة الشيخ دحلان**، تأليف: محمد بشير السهسواني الهندي، نشر مكتبة ابن تيمية، القاهرة، ط: الرابعة (1410) هـ.

. **صيانة صحيح مسلم من الإخلال والغلط، وحمايته من الإسقاط والسقط**، تأليف: الحافظ المحدث أبي عمرو بن الصلاح، تحقيق: د. موفق بن عبد الله بن عبد القادر، نشر دار الغرب الإسلامي، ط: الثانية (1408) هـ.

. **ضعيف سنن ابن ماحة**، تأليف: محمد ناصر الدين الألباني، نشر المكتب الإسلامي، بيروت، ط: الأولى (1408) هـ.

. **طبقات الحنابلة**، تأليف: القاضي أبي الحسين محمد بن أبي يعلى، نشر دار المعرفة، بيروت.

. **طبقات الشافعية الكبرى**، تأليف: تاج الدين أبي النصر عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي السبكي، تحقيق: محمود محمد الطناجي، وعبد الفتاح محمد الحلو، نشر دار إحياء الكتب العربية، القاهرة.

. **طبقات الصوفية،** تأليف: أبي عبد الرحمن السلمي، تحقيق: نور الدين سريبة، نشر مكتبة الخانجي، القاهرة، ط: الثالثة (1418) هـ.

. **طبقات المفسرين،** تأليف: أحمد بن محمد الداوودي، تحقيق: سليمان بن صالح الخزي، نشر مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، عام (1417) هـ.

. **طريق الهجرتين وباب السعادتين،** تأليف: شمس الدين أبي عبد الله محمد بن أبي بكر الزرعي الدمشقي، تحقيق: عمر بن محمود أبو عمر، نشر دار ابن القيم، الدمام، ط: الثانية (1414) هـ.

. **طواسين:** تأليف: الحسين بن منصور الحلاج، نشر مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة.

. **ظلال الجنة في تخريج أحاديث السنة مع كتاب السنة لابن أبي عاصم،** تأليف: محمد ناصر الدين الألباني، نشر المكتب الإسلامي، ط: الأولى (1400) هـ.

. **عارضة الأحوذي بشرح صحيح الترمذي،** تأليف: ابن العربي المالكي، ترقيم: هشام سمير البخاري، نشر دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ط: الأولى، عام (1415) هـ.

. **عدة الصابرين وذخيرة الشاكرين،** تصنيف ابن القيم الجوزية، تخريج وتعليق: سليم بن عيد الهلالي، نشر دار ابن الجوزي، الدمام، ط: الأولى (1420) هـ.

. **عقيدة التوحيد وبيان ما يضادها أو ينقضها من الشرك الأكبر والأصغر والتعطيل والبدع وغير ذلك،** تأليف: د. صالح بن فوزان الفوزان، نشر دار العاصمة، الرياض، ط: الأولى (1420) هـ.

. **عقيدة الصوفية وحدة الوجود الخفية،** تأليف: د. أحمد بن عبد العزيز القصير، نشر مكتبة الرشد، الرياض، ط: الأولى (1424) هـ.

. **علل الحديث،** تأليف: أبي محمد عبد الرحمن الرازي المعروف بابن أبي حاتم، نشر دار المعرفة، بيروت، ط: الأولى (1405) هـ.

. **علماء نجد خلال ثمانية قرون،** تأليف: عبد الله بن عبد الرحمن بن صالح آل بسام، نشر دار العاصمة، الرياض، ط: الثانية (1419) هـ.

. **عمدة القارئ شرح صحيح البخاري،** تأليف: العلامة البدر العيني، نشر دار الفكر، بيروت، (1399) هـ.

. **عمل اليوم والليلة**، تأليف: أحمد بن شعيب النسائي، تحقيق: فاروق حمادة، نشر مؤسسة الرسالة، بيروت، ط: الثانية (1417) هـ.

. **عوارض الأهلية عند الأصوليين**، تأليف: د. حسين خلف الجبوري، نشر جامعة أم القرى، مكة المكرمة، ط: الأولى (1408) هـ.

. **فتاوى الأئمة النجدية حول قضايا الأمة المصيرية**، جمع وإعداد أبو يوسف مدحت بن الحسن آل فرَّاج، نشر دار ابن خزيمة، الرياض، ط: الأولى (1421) هـ.

. **فتاوى السبكي**، تأليف: أبي الحسن تقي الدين علي بن عبد الكافي السبكي، نشر دار المعرفة، بيروت، لبنان.

. **فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية الحراني**، جمع وترتيب: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم النجدي، نشر مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف بالمدينة المنورة.

. **فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء**، جمع وترتيب: أحمد بن عبد الرزاق الدويش، طبع ونشر الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية، الرياض، المملكة العربية السعودية، (1411) هـ.

. **فتاوى ورسائل سماحة الشيخ عبد الرزاق عفيفي**، إعداد: وليد بن إدريس بن منسي، والسعيد صابر عبده، نشر دار الفضيلة، الرياض، ط: الأولى (1418) هـ.

. **فتح الباري بشرح صحيح البخاري**، تأليف: الحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، نشر دار المعرفة، بيروت، لبنان.

. **فتح الباري في شرح صحيح البخاري**، تأليف: زين الدين أبي الفؤج عبد الرحمن بن شهاب الدين البغدادي، تحقيق: أبي معاذ طارق بن عوض الله بن محمد، نشر دار ابن الجوزي، الدمام، ط: الأولى (1417) هـ.

. **فتح الحميد في شرح كتاب التوحيد**، تأليف: الشيخ عثمان بن عبد العزيز بن منصور التميمي، تحقيق: د. سعود بن عبد العزيز العريفي، ود. حسين بن جلبعب السعيدي، نشر دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع، مكة المكرمة، ط: الأولى (1425) هـ.

. **فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير**، تأليف: محمد بن علي الشوكاني، نشر دار الفكر، بيروت ـ لبنان، ط: الأولى (1412) هـ.

. **فتح المجيد شرح كتاب التوحيد**، تأليف: الشيخ عبد الرحمن بن حن آل الشيخ، تحقيق: أشرف عبد المقصود، نشر مؤسسة قرطبة، القاهرة.

. **فتنة التكفير**، تأليف: محمد ناصر الدين الألباني، نشر دار الوطن، الرياض، عام (1417) هـ.

. **فتيا في تكفير الجهمية**، تأليف: إبراهيم بن عبد اللطيف آل الشيخ، تحقيق: عبد العزيز بن عبد الله الزير، نشر دار العاصمة، الرياض، ط: الأولى (1415) هـ.

. **فصوص الحكم**، تأليف: محيي الدين ابن عربي الطائي، بدون بيانات طبع.

. **فقه الأدعية والأذكار**، القسم الأول، تأليف: د. عبد الرزاق بن عبد المحسن البدر، الكويت، ط: الثانية (1423) هـ.

. **فقه السيرة**، تأليف: محمد الغزالي، تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني، نشر دار القلم، دمشق، ط: السابعة (1998) م.

. **فقه العبادات**، تأليف: محمد صالح العثيمين، إعداد وتقديم أ.د عبد الله بن محمد بن أحمد الطيار، نشر: دار الوطن، الرياض، ط: الأولى (1416) هـ.

. **فيض القدير شرح الجامع الصغير**، تأليف: عبد الرؤوف المناوي، نشر دار المعرفة، بيروت، (1391) هـ.

. **قاعدة في الإخلاص لله تعالى ضمن المجموعة العلية من كتب ورسائل وفتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية**، جمع وتحقيق هشام بن إسماعيل بن علي الصيني، نشر دار ابن الجوزي، الدمام، ط: الأولى (1424) هـ.

. **قاعدة في المحبة**، تأليف: أبي العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام ابن تيمية، تحقيق: فوَّاز أحمد زمرلي، نشر المكتب الإسلامي، بيروت ـ لبنان، ط: الأولى (1420) هـ.

. **قرة عيون الموحدين في تحقيق دعوة الأنبياء والمرسلين**، تأليف: عبد الرحمن بن حسن آل الشيخ، نشر دار ابن خزيمة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، عام (1424هـ).

. **قواعد ومسائل في توحيد الإلهية**، تأليف: عبد العزيز بن ريس الريس، ط: الأولى (1426) هـ.

. **الكافي**، تأليف: الحافظ أبي عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر النمري القرطبي، ط: مكتبة الرياض الحديثة، ط: الأولى، عام (1398) هـ.

. **كتاب التوحيد وإثبات صفات الرب ﷻ**، تأليف: الإمام أبي بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة، دراسة وتحقيق: د. عبد العزيز بن إبراهيم الشهواني، نشر دار الرشد، ط: الأولى (1408) هـ.

. **كتاب الشكر لله ﷻ**، تأليف: أبي بكر بن محمد بن عبيد بن سفيان القرشي المعروف بابن أبي الدنيا، تحقيق: السعيد بن بسيوني زغلول، نشر مؤسسة الكتب الثقافية، ط: الأولى (1413) هـ.

. **كتاب الصلاة وحكم تاركها**، تأليف: شمس الدين محمد بن أبي بكر ابن القيم الجزرية، نشر مكتبة ابن حزم، بيروت ـ لبنان، ط: الأولى (1424) هـ.

. **كتب حذر منها العلماء**، تصنيف: أبي عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، نشر: دار الصميعي، الرياض، ط: الأولى (1415) هـ.

. **كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي**، تأليف: علاء الدين عبد العزيز بن أحمد البخاري، نشر دار الكتاب العربي، ط: الثانية، (1414) هـ.

. **كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس**، تأليف: إسماعيل بن محمد العجلوني، نشر مؤسسة الرسالة، ط: الرابعة (1405) هـ.

. **كشف الشبهات**، تأليف: محمد بن عبد الوهاب التميمي، تحقيق: عبد الله بن عائض القحطاني، نشر دار الصميعي، الرياض.

. **كشف الشبهات التي أوردها عبد الكريم البغدادي في حل ذبائح الصلب وكفار البوادي**، تأليف: الشيخ سليمان بن سحمان، ط: الثانية، الصادرة عن مطابع الرياض، عام (1377) هـ.

. **كشف الشبهتين**، تأليف: سليمان بن سحمان النجدي، تصحيح وتعليق: عبد السلام بن برجس بن ناصر آل عبد الكريم، نشر دار العاصمة، الرياض، ط: الأولى (1408) هـ.

. **كشف الظنون**، تأليف: مصطفى بن عبد الله القسطنطيني الرومي الحنفي، نشر دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، ط: الأولى (1413) هـ.

. **كلمة الإخلاص وتحقيق معناها**، تأليف: الحافظ أبي الفرج زين الدين عبد الرحمن بن أحمد بن رجب الحنبلي، تحقيق: بشير محمد عيون، نشر مكتبة دار البيان، دمشق، ط: الأولى (1412) هـ.

. **كنز العمال في سنن الأفعال والأفعال،** تأليف: علاء الدين علي الهندي، نشر مؤسسة الرسالة، بيروت، عام (1399) هـ.

. **لا إله إلا الله معناها، أركانها، فضائلها، شروطها،** تأليف: محمد بن إبراهيم الحمد، نشر دار ابن خزيمة، ط: الأولى (1414) هـ.

. **لسان العرب،** تأليف: أبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور الإفريقي المصري، نشر دار إحياء التراث العربي، بيروت ـ لبنان، ط: الثانية (1418) هـ.

. **لسان الميزان،** تأليف: الحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، تحقيق: سلمان عبد الفتاح أبو غدة، نشر مكتبة المطبوعات الإسلامية، ودار البشائر الإسلامية، بيروت، ط: الأولى (1423) هـ.

. **لقاء الباب المفتوح مع فضيلة الشيخ محمد بن صالح العثيمين،** نشر دار الوطن، الرياض، ط: الأولى (1418) هـ.

. **لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية لشرح الدرة المضية في عقد الفرقة المرضية،** تأليف: الشيخ محمد بن أحمد السفاريني، نشر مؤسسة الخافقين ومكتبتها، دمشق ـ سوريا، ط: الثانية (1402) هـ.

. **مؤلفات الشيخ الإمام محمد بن عبد الوهاب في العقيدة،** تحقيق: عبد العزيز بن زيد الرومي، د. محمد بلتاجي، ود. سيد حجاب، نشر جامعة الإمام محمد بن سعود، الرياض.

. **مؤلفات الشيخ الإمام محمد بن عبد الوهاب،** إعداد عبد العزيز بن سيد الرومي، ود. محمد بلتاجي، نشر مكتبة ابن تيمية.

. **ما جاء في البدع والنهي عنها،** تأليف: محمد بن وضاح القرطبي، تأليف: بدر بن عبد الله البدر، نشر دار الصميعي، ط: الأولى (1416) هـ.

. **ما يعذر به وما لا يعذر به من الجهل،** تأليف: الشيخ عبد الله أبا بطين النجدي، ضمن مجموع بضع رسائل دينية في العقائد الإسلامية، تعليق : الشيخ محمد رشيد رضا، نشر مكتبة المنار، مصر.

. **مجمع الزوائد ومنبع الفوائد،** تأليف: الحافظ نور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي، نشر دار الكتاب العربي، بيروت، ط: الثالثة (1402) هـ.

. **مجموع الفوائد واقتناص الأوابد**، تأليف: عبد الرحمن بن ناصر بن سعدي، نشر دار ابن الجوزي، الدمام، ط: الأولى (1418) هـ.

. **مجموع فتاوى ابن تيمية**، جمع وترتيب عبد الرحمن بن قاسم النجدي، نشر: مكتبة المعارف الرباط ـ المغرب، على نفقة الملك خالد ـ رحمه الله ـ.

. **مجموع فتاوى ورسائل فضيلة الشيخ محمد بن صالح العثيمين (فتاوى العقيدة)**، جمع وترتيب ناصر بن إبراهيم السليمان، نشر دار الوطن، الرياض، ط: الأخيرة (1413) هـ.

. **مجموع ومقالات متنوعة لسماحة الشيخ عبد العزيز بن عبد الله بن باز**، جمع وإشراف: د. محمد بن سعد الشويعر، نشر: دار القاسم، الرياض (1416) هـ.

. **مجموعة التوحيد النجدية**، نشر الأمانة العامة للاحتفال بمرور مائة عام على تأسيس المملكة عام (1419) هـ.

. **مجموعة التوحيد النجدية**، نشر المطبعة السلفية، القاهرة (1375) هـ.

. **مجموعة الرسائل المسائل**، تأليف: شيخ الإسلام ابن تيمية، تعليق: الشيخ محمد رشيد رضا، نشر لجنة التراث العربي.

. **مجموعة الرسائل والمسائل النجدية، رسائل ومسائل لبعض علماء نجد**، إشراف عبد السلام بن برجس آل عبد الكريم، نشر دار العاصمة، الرياض، ط: الثانية (1409) هـ.

. **مجموعة الرسائل والمسائل لابي العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني**، تعليق: محمد رشيد رضا، بدون معلومات طباعة.

. **محاسن التأويل**، تأليف: محمد جمال الدين القاسمي، تصحيح وتخريج محمد فؤاد عبد الباقي، نشر دار إحياء الكتاب العربي لصاحبها عيسى البابي الحلبي وشركاه، ط: الأولى (1377) هـ.

. **محبة الله ورسوله في الكتاب والسنة**، تأليف: د. غسان أحمد عبد الرحمن، نشر دار ابن حزم، بيروت، ط: الأولى (1425) هـ.

. **مختصر الحجة على تارك المحجة**، تأليف: أبي الفتح نصر بن إبراهيم المقدسي، تحقيق: د. محمد إبراهيم محمد هارون، نشر أضواء السلف، الرياض، ط: الأولى (1425) هـ.

. **مختصر الدر الثمين والمورد المعين**، تأليف: العلامة محمد بن أحمد الفاسي، الشهير بميارة، على منظومة المرشد المعين على الضروري من علوم الدين لعبد الواحد بن عاشر الأندلسي، ط: الملك الحسن الثاني، ملك المغرب.

. **مختصر الشمائل المحمدية**، تأليف: لحمد بن عيسى بن سورة الترمذي، اختصره وحققه محمد ناصر الدين الألباني، نشر المكتبة الإسلامية، عمان، الأردن.

. **مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة**، تأليف: ابن القيم الجوزية، اختصار محمد بن الموصلي، تحقيق: د. الحسن بن عبد الرحمن العلوي، نشر أضواء السلف، الرياض، ط: الأولى (1425) هـ.

. **مختصر العقيدة الإسلامية**، تأليف: طارق السويدان، نشر دار الدعوة، الكويت، ط: الأولى (1406) هـ.

. **مختصر العلو للعلي الغفار**، تأليف: شمس الدين الذهبي، تحقيق واختصار الشيخ محمد ناصر الدين الألباني، نشر المكتب الإسلامي، ط: الثانية (1413) هـ.

. **مختصر منهاج القاصدين**، تأليف: الشيخ أحمد بن عبد الرحمن بن قدامة المقدسي، تخريج وضبط علي حسن عبد الحميد، نشر دار عمار، الأردن، عمان، ط: الثانية (1415) هـ.

. **مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين**، تأليف: شمس الدين أبي عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد الزرعي المشهور بابن قيم الجوزية، تحقيق: محمد حامد الفقي، نشر دار الكتاب العربي، بيروت ـ لبنان.

. **مرآة الأصول في شرح مرقاة الوصول**، تأليف: منلا خسرو وعليها حاشية الأزميري، نشر المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، ط: (2002) هـ.

. **مراتب الإجماع في العبادات والمعاملات والاعتقادات**، تأليف: ابن حزم الظاهري، نشر دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

. **مرهم العلل**، تأليف: عبد الله بن أسعد اليافعي، تحقيق: محمود حسن نصار نشر دار الجيل، لبنان ـ بيروت، ط: الأولى (1412) هـ.

. **مسائل الجاهلية**، تأليف: محمد بن عبد الوهاب، شرح وتحقيق محمود شاكر الألوسي، نشر الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة عام (1396) هـ.

. **مسألة في التوحيد وفضل لا إله إلا الله،** تأليف: يوسف بن حسين بن عبد الهادي المقدسي، تحقيق: عبد الهادي محمد منصور، نشر دار البشائر الإسلامية، ط: الأولى (1416) هـ.

. **مسند أبي عوانة،** تأليف: الإمام أبي عوانة يعقوب بن إسحاق الإسفرائيني، تحقيق: أيمن عارف الدمشقي، نشر دار المعرفة، بيروت، ط: الأولى (1419) هـ.

. **مسند أبي يعلى الموصلي،** تأليف: أحمد بن علي بن المثنى التميمي، تحقيق: حسين سليم أسد، نشر دار المأمون للتراث، دمشق، ط: الأولى (1404) هـ.

. **مسند إسحاق بن إبراهيم بن مخلد بن راهوية،** تحقيق: د. عبد الغفور بن عبد الحق البلوشي، نشر مكتبة الإيمان، المدينة المنورة، ط: الأولى (1412) هـ.

. **مسند الإمام أحمد بن حنبل وبهامشه كنز العمال،** بدون معلومات نشر.

. **مسند عبد بن حميد،** تحقيق: صبحي السامرائي، ومحمود خليل الصعيدي، نشر مكتبة السنة، القاهرة، ط: الأولى (1408) هـ.

. **مصباح الظلام في الرد على من كذَب على الشيخ الإمام،** تأليف: عبد اللطيف بن عبد الرحمن بن حسن آل الشيخ، نشر دار الهداية للنشر والترجمة، الرياض.

. **مصرع التصوف،** أو تنبيه الغبي إلى تكفير ابن عربي، تأليف: برهان الدين البقاعي، تحقيق: عبد الرحمن الوكيل، نشر رئاسة إدارة البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، المملكة العربية السعودية، الرياض، عام (1415) هـ.

. **مصطلحات في كتب العقائد (دراسة وتحليل)،** تأليف: محمد بن إبراهيم الحمد، نشر دار ابن خزيمة، الرياض، ط: الأولى (1427) هـ.

. **مصنف ابن أبي شيبة،** تأليف: الحافظ أبي بكر عبد الله بن محمد بن أبي شيبة، تحقيق: كمال يوسف الحوت، نشر مكتبة الرشد، ط: الأولى (1409) هـ.

. **مصنف عبد الرزاق المصنف،** للحافظ أبي بكر عبد الرزاق بن همام الصنعاني، تحقيق: حبيب الأعظمي، منشورات المجلس العلمي، جوهانسبرج، جنوب أفريقيا، ط: الثانية (1403) هـ.

. **مع الله،** تأليف: الشيخ محمد الغزالي، نشر دار الكتب الحديثة، القاهرة عام (1380) هـ.

. **معارج الألباب في مناهج الحق والصواب،** تأليف: أبي محمد حسين بن مهدي النُّعمي، تحقيق: محمد عبد الله مختار، نشر: دار المغني، الرياض. ط: الأولى (1425) هـ.

. **معارج القبول بشرح سُلَّم الوصول إلى علم الأصول في التوحيد،** تأليف: حافظ بن أحمد حكمي، تحقيق: عمر محمود أبو عمر، نشر دار ابن القيم، الدمام، ط: الثالثة (1415) هـ.

. **معارج الوصول إلى أن أصول الدين وفروعه قد بينها الرسول ﷺ،** تأليف: شيخ الإسلام تقي الدين أحمد بن تيمية، نشر دار ابن الجوزي، الدمام، ط: الأولى (1407) هـ.

. **معالم التنزيل،** تأليف: محيي السنة أبي محمد الحسين بن مسعود البغوي، تحقيق: محمد بن عبد الله النمر، عثمان جمعة ضميرية، وسليمان مسلم الخرش، نشر دار طيبة، الرياض، ط: الأولى (1412) هـ.

. **معالم السنن،** تأليف: محيي السنة أبي محمد الحسين بن مسعود البغوي، تحقيق: محمد عبد الله النمر وعثمان ضميرية، وسليمان بن مسلم الخرشي، نشر، دار طيبة، الرياض عام (1412) هـ.

. **معاني القرآن وإعرابه** تأليف: أبي إسحاق إبراهيم بن السَّري، شرح وتحقيق: د. عبد الجليل عبده شلبي، نشر عالم الكتب، ط: الأولى (1408) هـ.

. **معتقد أهل السنة والجماعة في توحيد الأسماء والصفات،** تأليف: د. محمد بن خليفة التميمي، نشر دار إيلاف الدولية للنشر والتوزيع، الكويت ـ الجهراء، ط: الأولى (1417) هـ.

. **معجم الإعراب والإملاء** جمع وتحقيق د: إميل بديع يعقوب، دار العلم للملايين، بيروت ط: الأولى (1983) م.

. **معجم البلدان،** تأليف: أبي عبد الله ياقوت بن عبد الله الحموي، نشر دار صادر، بيروت (1397) هـ.

. **معجم المؤلفين،** تأليف: عمر رضا كحالة، نشر مؤسسة الرسالة، ط: الأولى (1414) هـ.

. **معجم مقاييس اللغة،** تأليف: أبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر للطباعة والنشر.

. **معرفة السنن والآثار**، تأليف: أبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي، تخريج وتعليق: د. عبد المعطي أمين قلعجي، نشر جامعة الدراسات الإسلامية، كراتشي، باكستان، ط: الأولى (1411) هـ.

. **معنى لا إله إلا الله ومقتضاها وآثارها في الفرد والمجتمع**، تأليف: د. صالح بن فوزان بن عبد الله الفوزان، نشر عمادة خدمة المجتمع بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، ط: الثالثة (1422) هـ.

. **معنى لا إله إلا الله**، تأليف: بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي، تحقيق: علي محيي الدين داغي، نشر دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط: الثالثة (1406) هـ.

. **المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى علماء إفريقيا والأندلس**، تأليف: أحمد بن يحيى الونشريسي، نشر دار الغرب الإسلامي، بيروت عام (1401) هـ.

. **مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج**، تأليف: شمس الدين محمد بن الخطيب الشربيني، نشر دار المعرفة، بيروت، لبنان، ط: الأولى (1418) هـ.

. **مغني المريد الجامع لشرح كتاب التوحيد**، تأليف: عبد المنعم إبراهيم، نشر مكتبة نزار مصطفى الباز، مكة المكرمة، ط: الأولى (1420) هـ.

. **مفاتيح العلوم**، تأليف: أبو عبد الله محمد بن أحمد بن يوسف الكاتب الخوارزمي، نشر دار الكتب العلمية، بيرون، لبنان. بدون تاريخ الطبع.

. **مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية أهل العلم والإرادة**، تأليف: الإمام شمس الدين أبي عبد الله بن أبي بكر ابن قيم الجوزية، تعليق وتخريج علي حسن بن علي بن عبد الحميد الحلبي، نشر دار ابن عفان، المملكة العربية السعودية، الخبر، ط: الأولى (1416) هـ.

. **مفردات ألفاظ القرآن**، تأليف: الراغب الأصفهاني، تحقيق: صفوان عدنان داوودي، نشر دار القلم، دمشق، ط: الأولى (1412) هـ.

. **مقالات الإسلاميين واختلاف المصليين**، تأليف: أبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، نشر المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، ط: عام (1411) هـ.

. **مقدمة ابن خلدون**، تأليف: عبد الرحمن بن خلدون، نشر دار الكتب العلمية، بيروت، ط: الثامنة (1424) هـ.

. **مكمل إكمال الإكمال بهامش إكمال إكمال المعلم للأبي**، تأليف: عبد الله بن محمد بن يوسف السنوسي الحسني، نشر دار الكتب العلمية، بيروت.

. **مناقب الإمام الشافعي**، تأليف: أبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي، تحقيق: السيد محمود صقر، نشر دار التراث، القاهرة، ط: الأولى (1391) هـ.

. **منهاج التأسيس والتقديس في كشف شبهات داود بن جرجيس**، تأليف: العلامة عبد اللطيف بن عبد الرحمن بن حسن آل الشيخ، نشر دار الهداية، الرياض، ط: الثانية، (1407) هـ.

. **منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية**، تأليف: أبي العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، تحقيق: د. محمد رشاد سالم (1406) هـ.

. **منهاج أهل الحق والاتباع في مخالفة أهل الجهل والابتداع**، تأليف: سليمان بن سحمان، تحقيق: عبد السلام بن برجس آلعبدالكريم، نشر مكتبة الفرقان، عجمان، ط: الأولى (1417) هـ.

. **منهج أهل السنة والجماعة ومنهج الأشاعرة في توحيد الله تعالى**، تأليف: خالد بن عبد اللطيف محمد نور، نشر مكتبة الغرباء الأثرية، المدينة النبوية، ط: الأولى (1416) هـ.

. **موارد الظمآن إلى زوائد ابن حبان**، تأليف: الحافظ نور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي، تحقيق: حسين سليم أسد، نشر دار الثقافة العربية، دمشق، بيروت، ط: الأولى (1411) هـ.

. **موسوعة رسائل ابن أبي الدنيا**، نشر مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ط: الأولى (1414) هـ.

. **موسوعة مصطلحات أصول الفقه عند المسلمين**، تأليف: د. رفيق العجم، نشر مكتبة لبنان، ط: الأولى (1998) هـ.

. **موقف الطوائف المنتسبة إلى الإسلام من وجود الله وإيجاده المخلوقات**، رسالة ماجستير، مقدمة من الطالب: سيرين أنجاي لقسم العقيدة بالدراسات العليا، الجامعة الإسلامية ـ المدينة النبوية عام (1424) هـ، بحوث غير منشورة.

. **ميزان الاعتدال في نقد الرجال**، تأليف: شمس الدين محمد بن أحمد الذهبي، تحقيق: علي محمد معوَّض، وعادل أحمد عبد الموجود، نشر دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، ط: الأولى (1416) هـ.

. **نقض أساس التقديس،** تأليف: شيخ الإسلام ابن تيمية الحراني، تحقيق: د. موسى بن سليمان الدويش، نشر دار العلوم والحكم، المدينة المنورة، ط: الأولى (1425) هـ.

. **نواقض الإيمان الاعتقادية وضوابط التكفير عند السلف،** تأليف: د. محمد بن عبد الله بن علي الوهيبي، نشر دار المسلم، الرياض، ط: الثانية، (1422) هـ.

. **هذه هي الصوفية،** تأليف: عبد الرحمن الوكيل، نشر دار اللواء، الرياض، ط: الخامسة، (1403) هـ.

. **منهج شيخ الإسلام ابن تيمية في تقرير عقيدة التوحيد،** تأليف: إبراهيم بن محمد بن عبد الله البريكان، نشر: دار ابن القيم، الرياض، ط: الأولى (1425) هـ.

. **نُخبة الفِكَر،** تأليف: الحافظ ابن حجر العسقلاني، تحقيق د. محمد لقمان السلفي، نشر دار الداعي للنشر والتوزيع، الرياض، الطبعة الأولى، (1426) هـ.

. **نزهة الألباء في طبقات الأدباء،** تأليف: أبي البركات كمال الدين عبد الرحمن بن محمد الأنباري، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، نشر دار الفكر العربي، القاهرة (1418) هـ.

. **نقض عثمان بن سعيد على المريسي الجهمي العنيد فيما افترى على الله في التوحيد،** تأليف: عثمان بن سعيد الدارمي، تحقيق: منصور بن عبد العزيز السماري، نشر مكتبة أضواء السلف، الرياض، ط: الأولى (1419) هـ.

. نيل الابتهاج بتطريز الديباج، تأليف: أحمد التنبكتي، تتحقيق: د. عبد الحميد عبد الله الهرَّامة، نشر دار الكاتب، طرابلس، ليبيا، ط: الثانية (2000) هـ.

. **هداية الحيارى في أجوبة اليهود والنصارى،** تأليف: شمس الدين محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، نشر مكتبة المعارف، الرياض، ط: عام (1404) هـ.

. **هداية العارفين في أسماء المؤلفين وآثار المصنفين،** تأليف: إسماعيل باشا البغدادي، نشر دار العلوم الحديثة، بيروت، عام (1955) هـ.

. **وفيات الأعيان وأنباء الزمان** تأليف: أبي العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر بن خلكان، تحقيق: د. إحسان عباس، نشر دار صادر، بيروت.

فهرس الموضوعات

الموضوع	رقم الصفحة

الموضوع	رقم الصفحة

الموضوع	رقم الصفحة

الموضوع	رقم الصفحة

الموضوع	رقم الصفحة

الموضوع	رقم الصفحة

الموضوع	رقم الصفحة

الموضوع	رقم الصفحة
الشهادة................	
المبحث الخامس: زيادة المحبة وأثرها في تكميل شهادة أن لا إله إلا الله................	647
المبحث السادس: المخالفون في شرط المحبة..	651
المطلب الأول: من نفى شرط المحبة، وهم الجهمية النُّفاة الذين زعموا أن الله لا يُحِبّ ولا يُحَبّ مع بيان شبههم ونقدها..	651
المطلب الثاني: انحراف غلاة الصوفية في معنى محبة الله تعالى.	660
المبحث السابع: ما ينافي شرط المحبة..	674
المطلب الأول: بغض الله تعالى أو بغض رسوله ﷺ..	674
المطلب الثاني: بغض ما جاء عن الله تعالى أو عن رسوله ﷺ...........................	679
المطلب الثالث: شرك المحبة..	680
المطلب الرابع: موالاة أعداء الله ورسوله ﷺ..	684
المقصد الأول: معنى الموالاة لغة وشرعاً..	685
المقصد الثاني: الفرق بين الموالاة والتولي..	687
المقصد الثالث: ارتباط الموالاة والمعاداة بالشهادتين..................................	689
المقصد الرابع: حكم موالاة أعداء الله ورسوله..	691
المطلب الخامس: ترك متابعة النبي	707

الموضوع	رقم الصفحة

الموضوع	رقم الصفحة

الموضوع	رقم الصفحة

الموضوع	رقم الصفحة

المملكة العربية السعودية
وزارة التعليم العالي
الجامعة الإسلامية
المدينة المنورة
كلية الدعوة وأصول الدين
قسم العقيدة

بيان تعديلات خطة الرسالة العلمية لمشروع الدكتوراه الذي بعنوان:

شروط شهادة أن لا إله إلا الله

تأصيلاً ودراسة

المقدَّم من الطالب:

محمد عبد الله مختار

إشراف:

فضيلة الشيخ الدكتور محمد بن عبد الرحمن أبوسيف الجهني

الأستاذ المشارك بقسم العقيدة

بسم الله الرحمن الرحيم

نظراً لما استجد لي خلال اشتغالي في الكتابة في هذا الموضوع، فقد طرأ تعديل طفيف في الخطة التي سرت عليها في كتابة هذا البحث بصورته النهائية، وفيما يلي بيان شامل بهذه التعديلات ونوعها مع ذكر السبب المقتضي لكل تعديل:

وقبل أن أشرع في بيان هذه التعديلات أحبّ أن أنبه إلى أن التعديلات لم تشمل الأبواب ولا الفصول، ولا العنوان العام للرسالة، ولا المنهج، وإنما طالت بعض المباحث والمطالب، وهي على أربعة أنواع:

النوع الأول: تعديلات بالإضافة (لزيادة): وهي كما يلي:

1 . المبحث الرابع في الفصل الأول من الباب الأول: من عدها أربعة شروط. لأن المقام يقتضيه.

2 . المطلب الثاني من المبحث الرابع في الفصل الأول من الباب الثاني: ذكر أصحاب هذه المقالة من المرجئة. لأن المقام يقتضي ذلك.

3 . المطلب الثالث من المبحث الخامس في الفصل الأول من الباب الثاني: أثر الزيادة في المعرفة التي بالقلب بالشهادة في تكميل الشهادة. لأن المقام يقتضيه.

4 . المبحث الرابع من الفصل الثاني في الباب الثاني: طرق تحصيل اليقين بمعنى شهادة أن لا إله إلا الله. المقام يقتضيه.

5 . المبحث السادس، في الفصل الأول من الباب الثالث:: أثر قوة الإخلاص في تكميل شهادة أن لا إله إلا الله. لأن المقام يقتضيه.

6 . المقصد الثالث في المطلب الأول من المبحث السابع في الفصل الأول من الباب الثالث: حكم الشرك الأكبر. لأن المقام يقتضيه.

7 . المقصد الرابع في المطلب الأول من المبحث السابع في الفصل الأول من الباب الثالث: بيان خطر الشرك الأكبر. لأن المقام يقتضيه.

8 . المبحث التاسع في الفصل الثاني من الباب الثالث: الفرق بين الصِّدق واليقين. لأن المقام يقتضيه.

9 . المبحث الثاني في الفصل الأول من الباب الرابع: حد المحبة التي هي شرط في شهادة أن لا إله إلا الله. لأن المقام يقتضيه.

10 . المبحث السادس في الفصل الثاني من الباب الرابع: علاقة شرط الكفر بالطاغوت بشرطي المحبة والإخلاص.

11 . المطلب الثاني من المبحث السابع في الفصل الأول من الباب الرابع: شرك المحبة. لأن المقام يقتضيه.

12 . المطلب الثاني من المبحث السابع في الفصل الثاني من الباب الرابع: ترك البراءة من الطاغوت. لأن المقام يقتضيه.

13 . المبحث الثامن في الفصل الثاني من الباب الرابع: أنواع المخالفين في شرط الكفر بالطاغوت. لأن المقام يقتضيه.

14 . المطلب الثاني من المبحث الرابع في الفصل الأول من الباب الخامس: كفر الجحود لأن المقام يقتضيه.

15 . المطلب الثالث من المبحث الرابع في الفصل الأول من الباب الخامس: كفر العناد لأن المقام يقتضيه.

16 . المبحث الخامس في الفصل الثاني من الباب الخامس: الفرق بين الانقياد والقبول. لأن المقام يقتضيه.

17 . المقصد الثاني في المطلب الأول من المبحث السابع في الفصل الثاني من الباب الخامس: أقسام ترك العمل المشروع وأحكامها.

18 . المقصد الرابع في المطلب الرابع من المبحث السابع في الفصل الثاني من الباب الخامس: شروط ثبوت الردة.

19 . المبحث الثامن في الفصل الثاني من الباب الخامس: المخالفون في شرط الانقياد.

النوع الثاني: تعديلات بالتضمين أو الدمج.

سبب التضمين أو الدمج هو المراعاة لتناسق الكلام أو مخافة التكرار. وذلك كما يلي:

1 . المقصد الثاني في المبحث الثاني من التمهيد: معنى شهادة أن لا إله إلا الله عند أصحاب وحدة الوجود وأثره على العقيدة (ضُمن مع المقصد قبله: معنى شهادة أن لا

إله إلا الله عند أهل الحلول والاتحاد). لأن وحدة الوجود هي الاتحاد العام عينه، والحلول العام عينه لا فرق. ففي الفصل تكرار.

2 . المبحث الأول في الفصل الثاني من الباب الرابع: معنى الكفر بالطاغوت لغة واصطلاحاً.

أضفت لفظة «كفر» في عنوان المبحث وضمَّنت مطالبه في العنوان، فصار «معنى الكفر بالطاغوت لغة واصطلاحاً» بدلاً من مطلبين:

1. معنى الكفر بالطاغوت

2 . معنى الطاغوت اصطلاحاً.

سبب التعديل: ضم الكلام في المطلبين بعده بعضاً إلى بعض. مراعاة للترابط أو التناسق في الكلام.

3 . المطلب الثاني من المبحث السادس في الفصل الثاني من الباب الرابع: التحاكم إلى الطاغوت.

ضمنت المطلب الأول والثاني في مطلب واحد تحت عنوان: «الإيمان بالطاغوت».

سبب التعديل: أن المعدَّل إليه أشمل؛ ليشمل جميع صور الإيمان بالطاغوت بما في ذلك عبادة الطاغوت، والتحاكم إليه. [انظر الخطة المعدلة ص: 9].

4 . المطلب الثالث من المبحث السادس في الفصل الثاني من الباب الرابع: حب الشرك وأهله. جعلته في مطلب بعنوان : «ترك البراءة من الطاغوت».

سبب التعديل: ليشمل جميع صور ترك البراءة بما في ذلك: حب الشرك وأهله.

5 . المبحث الثاني في الفصل الثاني من الباب الخامس: حدّ الانقياد الذي هو شرط في شهادة أن لا إله إلا الله. ضُمِن مع المبحث الأول «معنى الانقياد» مراعاة للترابط في الكلام.

6 . المطلب الثاني من المبحث الثامن في الفصل الثاني من الباب الخامس: ارتباط الموافاة بشرط الانقياد.

ضمنت هذا المطلب مع المطلب قبله تحت مقصد واحد بعنوان واحد «معنى الموافاة على كلمة لا إله إلا الله وارتباطها بشرط الانقياد». مراعاة للترابط في الكلام.

النوع الثالث: تعديل بإبدال العبارة. وهو على ثلاثة أنواع:

أ . تعديل بالإبدال لكون العبارة المُبْدَل إليها أوفق، أو لأنها الأكمل في بيان المراد والمقصود، وذلك فيما يلي:

1 . المبحث الثامن في الفصل الأول من الباب الأول: ذكر بعض الآثار عن السلف فيها الدلالة على أن لشهادة أن لا إلا الله شروطاً. بدل: (ذكر بعض الآثار عن السلف فيها التنصيص على أن لشهادة أن لا إله إلا الله شروطاً).

سبب التعديل: أن لفظ الدلالة أشمل؛ لأن من الآثار ما فيه تنصيص على هذه الشروط، ومنها ما يدل دلالة بمفهومه على هذه الشروط من غير تنصيص عليها.

2 . المبحث الرابع في الفصل الأول من الباب الثاني: من زعم أن العلم بالمشهود له كافياً لصحة الإيمان من المرجئة مع بيان شبههم ونقدها. بدل (العلم هل هو كافٍ لصحة الإيمان كما زعمت غلاة المعرفة؟).

سبب التعديل: (تصرُّف في العبارة فقط لا يترتب عليه فرق).

3 . المقصد الخامس من المطلب الثاني في المبحث السابع من الفصل الأول في الباب الثالث : الصور التي ينقلب الشرك الأصغر فيها شركاً أكبر بدل (متى يصير الشرك الأصغر شركاً أكبر).

4 . المبحث السادس في الفصل الثاني من الباب الثالث: زيادة التصديق بشهادة أن لا إله إلا الله وأثره في تكميل شهادة أن لا إله إلا الله. بدل (زيادة التصديق بشهادة أن لا إله إلا الله وأثره في قوة شهادة أن لا إله إلا الله).

سبب التعديل: أن كلمة "تكميل" أوفق من كلمة "قوة"؛ ولا يترتب على ذلك فرق؛ فيكون من باب التصرُّف في العِبَارات.

5 . المبحث الخامس في الفصل الأول من الباب الرابع: زيادة المحبة وأثرها في تكميل شهادة أن لا إله إلا الله. بدل (...وأثره في قوة شهادة أن لا إله إلا الله).

سبب التعديل: أن كلمة "تكميل" أوفق من كلمة "قوة"؛ ولا يترتب على ذلك فرق؛ فيكون من باب التصرُّف في العِبَارات.

6 . المبحث السادس في الفصل الأول من الباب الرابع: المخالفون في شرط المحبة. بدل (من خالف في هذا الشرط، وهم الجهمية النُّفاة الذين زعموا أن الله لا يُحِبّ ولا يُحَبّ مع بيان شبههم ونقدها).

سبب التعديل: للجمع بين المتماثلات، لأن يضم ما فرق من المبحث الخامس: (من نفى شرط المحبة، وهم الجهمية النُّفاة الذين زعموا أن الله لا يُحِبّ ولا يُحَبّ مع بيان شبههم ونقدها)، والمبحث السادس: (انحراف غلاة الصوفية في معنى المحبة) ولا يترتب زيادة أو حذف. بل هو جمع وضم لمتفرق في الخطة الأولية.

7 . المطلب الثاني من المبحث السادس في الفصل الأول من الباب الرابع: انحراف غلاة الصوفية في معنى محبة الله تعالى. بدل (المبحث السادس: انحراف الصوفية في معنى المحبة).

8 . سبب التعديل: لأنه صار داخلاً في المبحث المعدل قبله، فلا حاجة لإفراده في مبحث مستقل. ولا يترتب زيادة أو حذف.

9 . المطلب الأول من المبحث الثامن في الفصل الأول من الباب الرابع: بغض الله تعالى. بدل (بغض الله أو بغض رسوله ﷺ).

سبب التعديل: لأن بغض الرسول ﷺ يدخل تحت بغض الله ﷻ. لأن بغض الرسول بغض للمُرسِل، وهو الله ﷻ.

10 . المبحث الثاني في الفصل الثاني من الباب الرابع: رؤوس الطواغيت. بدل (المطلب الثالث).

سبب التعديل: رؤوس الطواغيت لا علاقة لها بالمبحث الأول فكان الفصل أولى. ولا تترتب زيادة أو نقص.

ب . تعديل بالإبدال في العبارة لكون العبارة المبْدَل إليها أشمل وأعم من العبارة المُبْدلة. وذلك فيما يلي:

1 . المطلب الثالث من المبحث الثاني في الفصل الأول من الباب الثاني: أقوال أهل العلم في اعتبار شرط العلم بمعنى لا إله إلا الله. بدل (أقوال السلف وأقوال أهل العلم المتقدمين في اعتبار شرط العلم).

سبب التعديل: (أن أقوال السلف هي داخلة ضمن أقوال أهل العلم، فلا وجه للتفريق؛ كما أنه أشمل لأقوال أهل العلم من المتقدمين والمتأخرين).

2 . المطلب الثاني من المبحث الثالث في الفصل الأول من الباب الثاني: حكم الإيمان بالتقليد. بدل (النزاع في صحة إيمان المقلد).

سبب التعديل: (أن التعديل يشمل النزاع في صحة إيمان المقلد وغيره من الأحكام؛ فهو أشمل وأتم).

3 . المبحث السادس في الفصل الثاني من الباب الأول: أقوال أهل العلم في اعتبار شرط اليقين لصحة الشهادة. بدل (أقوال السلف وأقوال أهل العلم المتقدمين في اعتبار اليقين شرطاً من شروط شهادة أن لا إله إلا الله).

سبب التعديل: (أن أقوال السلف هي داخلة ضمن أقوال أهل العلم، فلا وجه للفصل بينها؛ كما أنه أشمل لأقوال أهل العلم من المتقدمين والمتأخرين).

4 . المبحث الرابع في الفصل الأول من الباب الثالث: أقوال أهل العلم في اشتراط الإخلاص لصحة الشهادة: بدل (أقوال السلف وأقوال أهل العلم المتقدمين في اعتبار الإخلاص شرطاً في شهادة أن لا إله إلا الله).

سبب التعديل (أن أقوال السلف هي داخلة ضمن أقوال أهل العلم، فلا وجه للفصل بينها؛ كما أنه أشمل لأقوال أهل العلم من المتقدمين والمتأخرين).

5 . المطلب الثاني من المبحث الأول في الفصل الثاني من الباب الثالث: معنى الصدق في الاصطلاح وبيان متعلّقه. بدل (معنى الصدق شرعاً).

سبب التعديل: ليشمل الاصطلاح الشرعي لمعنى الصدق وغيره.

6 . المبحث الرابع في الفصل الثاني من الباب الثالث: أقوال أهل العلم في اشتراط الصدق لصحة الشهادة. بدل (أقوال السلف وأقوال أهل العلم المتقدمين في عد الصدق شرطاً في شهادة أن لا إله إلا الله).

سبب التعديل (أن أقوال السلف والمتقدمين من أهل العلم داخلة ضمن أقوال أهل العلم، فلا وجه للتفريق؛ كما أنه أشمل لأقوال أهل العلم من المتقدمين والمتأخرين).

7 . المبحث الرابع في الفصل الأول من الباب الرابع: أقوال أهل العلم في اعتبار المحبة شرطاً لصحة الشهادة. بدل (أقوال السلف وأقوال أهل العلم المتقدمين في اعتبار المحبة شرطاً في شهادة أن لا إله إلا الله).

سبب التعديل (أن أقوال السلف والمتقدمين من أهل العلم داخلة ضمن أقوال أهل العلم، فلا وجه للتفريق؛ كما أنه أشمل لأقوال أهل العلم من المتقدمين والمتأخرين).

8 . المبحث الخامس في الفصل الثاني من الباب الرابع: أقوال أهل العلم في اعتبار شرط الكفر بالطاغوت. بدل (أقوال السلف وأقوال المتقدمين من أهل العلم في اعتبار الكفر بالطاغوت شرطاً في شهادة أن لا إله إلا الله).

سبب التعديل: (أن أقوال السلف وأقوال المتقدمين من أهل العلم داخلة ضمن أقوال أهل العلم، فلا وجه للتفريق؛ كما أنه أشمل لأقوال أهل العلم من المتقدمين والمتأخرين).

10 . المطلب الأول من المبحث السادس في الفصل الثاني من الباب الرابع: الإيمان بالطاغوت. بدل (عبادة الطاغوت)

سبب التعديل: (أن مفهوم الإيمان بالطاغوت أوسع من مفهوم عبادة الطواغيت، لأن الإيمان بالطاغوت يشمل عبادة الطواغيت والموافقة، ولو لم تقع عبادة له كما قرر ذلك أهل العلم). فسبب التعديل إذن للشمول.

11 . المبحث الأول في الفصل الأول من الباب الخامس: معنى القبول ومتعلقه. بدل (معنى القبول). ليشمل متعلقات القبول.

12 . المبحث الثالث في الفصل الأول من الباب الخامس: أقوال أهل العلم في اعتبار القبول شرطاً في شهادة أن لا إله إلا الله. بدل (أقوال السلف وأقوال المتقدمين من أهل العلم في اعتبار القبول شرطاً في شهادة أن لا إله إلا الله).

سبب التعديل: (أن أقوال السلف وأقوال المتقدمين من أهل العلم داخلة ضمن أقوال أهل العلم، فلا وجه للتفريق؛ كما أنه أشمل لأقوال أهل العلم من المتقدمين والمتأخرين).

13 . المطلب الرابع من المبحث الرابع في الفصل الأول من الباب الخامس: عدم التسليم لأمر الله ورسوله ورفض التحاكم إليهما بدل عدم قبول التحاكم إلى الله ورسوله.

سبب التعديل: لأنه أشمل من عدم قبول التحاكم إلى الله ورسوله.

14 ـ المبحث الثالث في الفصل الثاني من الباب الخامس: أقوال أهل العلم في اعتبار الانقياد بحقوق لا إله إلا الله شرطاً في شهادة أن لا إله إلا الله. بدل (أقوال السلف وأقوال المتقدمين من أهل العلم في اعتبار الانقياد بحقوق لا إله إلا الله شرطاً في شهادة أن لا إله إلا الله).

سبب التعديل: (أن أقوال السلف وأقوال المتقدمين من أهل العلم داخلة ضمن أقوال أهل العلم، فلا وجه للتفريق؛ كما أنه أشمل لأقوال أهل العلم من المتقدمين والمتأخرين).

15 ـ المطلب الأول من المبحث الثامن في الفصل الأول من الباب الخامس: ترك العمل المشروع بدل ترك العمل بالكلية.

سبب التعديل: أن هذا العنوان أشمل يشمل ترك العمل بالكلية وترك بعض الأعمال.

16 ـ المقصد الثالث من المطلب الأول من المبحث الثامن في الفصل الثاني من الباب الخامس الدّراسة والتّحقيق لحكم من ترك مباني الإسلام بعد الشّهادتين. بدل (حكم تارك الصلاة).

سبب التعديل: أن هذا العنوان أشمل، يدخل فيه حكم ترك الصلاة وترك غيرها من مباني الإسلام.

ج ـ تعديل بالإبدال في العبارات؛ لكون العبارة المُبْدَل إليها هي المتوافقة بما نحن بصدده.

1 ـ المطلب الثالث من المبحث الثالث في الفصل الأول من الباب الثاني: معرفة الله عند غلاة الصوفية. بدل (المعرفة عند الصوفية).

سبب التعديل: (أن المعرفة عند الغلاة، هي التي تتعلق بما نحن بصدده).

2 ـ المقصد الأول من المطلب الأول في المبحث السادس من الفصل الأول في الباب الثاني: جهل أهل الوحدة والاتحاد بالله تعالى. بدل (أهل الوحدة والاتحاد وجهلهم بالله تعالى).

سبب التعديل: (لأن المقصود هو بيان جهل أهل الوحدة والاتحاد بالله تعالى لا دراسة عقائدهم).

3 . المقصد الثاني من المطلب الأول في المبحث السادس من الفصل الأول في الباب الثاني: جهل غلاة أهل التعطيل بالله تعالى. بدل (غلاة أهل التعطيل وجهلهم بالله تعالى).

سبب التعديل: (لأن المقصود هو بيان جهل غلاة أهل التعطيل بالله تعالى لا دراسة عقائدهم).

4 . المقصد الثالث من المطلب الأول في المبحث السادس من الفصل الأول في الباب الثاني: جهل أهل التشبيه والتمثيل بالله تعالى بدل (أهل التشبيه وجهلهم بالله تعالى).

سبب التعديل: (لأن المقصود هو بيان جهل أهل التشبيه والتمثيل بالله تعالى لا دراسة عقائدهم).

النوع الرابع: تعديلات بالتقديم والتأخير.

المبحث الثاني في الفصل الثاني من الباب الثاني: الفرق بين العلم واليقين. بدل المبحث الرابع في نفس الفصل.

سبب التعديل: مراعاة الترتيب والتناسق بين المباحث.

المبحث الثاني في الفصل الأول من الباب الثاني: أنواع الانقياد بدل المبحث الخامس. سبب التعديل: مراعاة الترتيب والتناسق بين المباحث، لأن أنواع الانقياد متعلقة بتعريف الانقياد.

المبحث السابع في الفصل الثاني من الباب الخامس: الموافاة على شهادة أن لا إله إلا الله وارتباطها بشرط الانقياد بدل المبحث الثامن.

سبب التعديل: مراعاة الترتيب والتناسق بين المباحث.

مقدمه: محمد عبد الله مختار

قسم العقيدة / مرحلة الدكتوراه

الرقم الجامعي: 28563